

No. 43 (4/2/2023)

*perspektywy* **kultury**

*perspectives* on culture

Czasopismo naukowe  
Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

**Wokół stroju w kulturze –  
przebieranie, ukrywanie, kreowanie,  
manifestowanie, kontestowanie.  
W tradycji i współczesności**

**Around Costume in Culture:  
Dressing Up, Concealing,  
Creating, Manifesting, Contesting.  
In Tradition and Modernity**

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

**Redaktor tematyczny/ Thematic editor**

dr hab. Beata Bigaj-Zwonek, prof. UIK, dr hab. Izabela Kaczmarzyk, prof. UIK,  
dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. UIK

**Redaktor naczelny / Editor-in-chief**

dr Łukasz Burkiewicz (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

**Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-chief**

dr Bogumił Strączek (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
dr Krzysztof Homa SJ (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

**Sekretarz / Editorial Assistant**

dr Magdalena Jankosz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

**Zespół redakcyjny / Editorial Board:** doc. dr Sabire Arik (University of Ankara), prof. dr Luca Bernardini (Università degli Studi di Milano), dr Ricardo Godinho Bilro (Instituto Universitário de Lisboa), prof. dr Alessandro Boccolini (Università degli Studi della Tuscia), prof. dr Alberto Castaldini (University of Bucharest), prof. dr Nela Filimon Costin (Universitat de Girona), dr Nicholas Coureas (Cyprus Research Center), prof. dr Pasquale Paziienza (Università degli Studi di Foggia), prof. dr Christopher Schabel (University of Cyprus), prof. dr Siergiej A. Troicki (Estonian Literary Museum), dr M. Antoni J. Üçerler SJ (Boston College), dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Monika Stankiewicz Kopeć, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Stanisław Cieślak, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Bogusława Bodzioch Bryła, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr Danuta Smolucha (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

**Rada Naukowa / International Advisory Council:** prof. dr Eva Ambrozova (Newton University, Brno), dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr Caterina De Lucia (Università degli Studi di Foggia), dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau), dr hab. Stanisław Sroka, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Uniwersytet Jagielloński), dr Paweł Nowakowski (Instytut Literatury w Krakowie), prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana), prof. dr Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana), doc. dr Petr Mikuláš (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana), dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr David Ullrich (Univerzita obrany v Brne), dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor), dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN (Polska Uniwersytet Nauk), dr Agnieszka Knap-Stefaniuk (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

**Redakcja tekstów w języku angielskim / Text editing in English:** Karolina Socha-Duško

**Redakcja tekstów w języku polskim / Text editing in Polish:** Klaudia Bien

**Projekt graficzny / Graphic design:** Joanna Panasiewicz

**Tłumaczenia / Translation:** Karolina Socha-Duško

**Okladka / Cover:** Code People Błażej Dąbrowski

**Skład i opracowanie techniczne / DTP:** Jacek Zaryczyny

ISSN (print): 2081-1446 e-ISSN 2719-8014

**Deklaracja / Declaration:** wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /

The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 25 egz. / copies

**Czasopismo jest dofinansowane ze środków Ministra Edukacji i Nauki  
w programie „Rozwój Czasopism Naukowych” nr umowy RCN/SN/0007/2021/1.**

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.  
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków  
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl  
tel. 12 39 99 502

---

## Spis treści / Table of Contents

---

Łukasz Burkiewicz, *Edytorial*

7

Łukasz Burkiewicz, *Editorial*

9

### Wokół stroju w kulturze

Beata Bigaj-Zwonek, Izabela Kaczmarzyk, Monika Stankiewicz-Kopeć, *Strój, ubiór, kostium jako symbole kulturowe*

11

### Wokół stroju w kulturze – Historia kultury

Monika Stankiewicz-Kopeć, *Czarna sukienka: moda żałobna jako forma protestu i narzędzie sprzeciwu wobec carskiego zaborcy w dobie powstania styczniowego*

21

Ewa Justyna Chłap-Nowak, *Łach, mundur i szminka. Przemiany ubioru w wojennych doświadczeniach polskich kobiet-ześląńców (1939–1946)*

49

Agnieszka Januszek-Sieradzka, *Ubiory, ludzie i sieci społeczne w „Regestrze a spisku wszystkich rzeczy pańskich” podskarbiego koronnego Mikołaja Szydłowieckiego z 1525 roku*

71

### Wokół stroju w kulturze – Kultura literacka

Renata Stachura-Lupa, *W gorsecie czy w surducie? Strój w dziewiętnastowiecznym dyskursie emancypacyjnym*

89

Beata Stuchlik-Surowiak, *„O strojach dawnych i o terażniejszej tego wieku modzie” w ujęciu Jakuba Kazimierza Haura (1632–1709)*

107

Jolanta Kowal, *Strój modnej damy w zwierciadle polskiej satyry oświeceniowej (na wybranych przykładach)*

119

Aneta Świder-Pióro, *„Kazałem więc na łeb na szyję, by mnie krawiec stroił” – rzecz o realnych i duchowych kreacjach Juliusza Słowackiego*

137

### Wokół stroju w kulturze – Kultura artystyczna

Beata Bigaj-Zwonek, *Strój ludowy jako nośnik nastrojów społecznych w międzywojennej twórczości wybranych malarzy austriackich*

151

Grzegorz Wnęk, *Szczególne związki obrazu z ubiorem*

173

Alicja Kędziora, *W garderobie Modrzejewskiej. Strój jako element autokreacji*

193

Agnieszka Kowalska, *Kostiumy Luigiego Sapellego w zbiorach Muzeum Krakowa*

205

### Wokół stroju w kulturze – Kultura regionalna

Izabela Kaczmarzyk, *Od darmopyszek do chopionek, czyli o tożsamościowym znaczeniu odzieży na Górnym Śląsku w czasach uprzemysłowienia*

217

Dorota Światała-Trybek, *Mirt w śląskich strojach obrzędowych. Tradycja i współczesność*

249

Beata Piecha-van Schagen, *Mundur górniczy – strój czy przebranie? Dziedzictwo kulturowe a polityka*

271

Beata Sufa, *Strój jako istotny element w działalności Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni – tradycja i współczesność*

287

Justyna Michniuk, Inetta Nowosad, Anna Weissbrot-Koziarska, *Serbołużycki strój dziecięcy parafii Słepo. Odrębność stroju ludowego, jego symbolika i znaczenie*

307

Jadwiga Romanowska, *Tradycyjny strój kobiety – traje de flamenca i jego znaczenie podczas sewińskiego święta Feria de Abril*

321

### Wokół stroju w kulturze – Kultura religijna

Anna Grzywa, *Strój chrześcijańskich kobiet z IV wieku w ocenie Jana Chryzostoma*

333

Klaudia Koczur-Lejk, *Strój w czeskim piśmiennictwie parenetycznym XVI i XVII wieku*

349

Bożena Prochwicz-Studnicka, *Strój współczesnych muzułmanek w świetle cyberporad prawnych*

365

### Wokół stroju w kulturze – Kultura orientalna

Iwona Kordzińska-Nawrocka, *Funkcje stroju w japońskim społeczeństwie dworskim epoki Heian (794–1185)*

391

Ewa Kamińska, *Kimono w kulturze Japonii – od ubioru po symbol „japońkości”*

407

### Wokół stroju w kulturze – Kultura współczesna

Monika Murzyn-Kupisz, Jarosław Działek, *Zróżnicowanie postaw etnocentrycznych polskich konsumentów odzieży*

429

### Zarządzanie i marketing

Grażyna Bartkowiak, Agnieszka Knap-Stefaniuk, Agnieszka Krugielka, *Knowledge Sharing in the Workplace by Employees at Different Stages of Seniority – the Results of a Study among Polish Managerial Staff*

459

Michał Niewiadomski, Bianka Godlewska-Dzioboń, Marcin Surówka, *Próba identyfikacji wzorców rozwojowych w polskich regionach*

483



## Varia

- Marta Wójcicka, Edyta Manasterska-Wiącek, *Obraz pandemii w pamięci dzieci*  
511
- Wojciech Mruk, *Spółczesność gotowe do krucjaty? Czy w Kronikach Rudolfa Glabera można dostrzec kształtowanie się ideałów krucjatowych?*  
529
- Wiktor Szymborski, *Uwagi o późnośredniowiecznych i nowożytnych peregrynacjach podejmowanych przez braci kaznodziejów*  
553
- Jacek Bielas, *Psychologia różnicowa w poszukiwaniu ἀρχή*  
575
- Anna Kulpa, *Dewizka jako świadectwo ludzkich emocji skrytych w pięknym przedmiocie – krótkie studium przypadków*  
591
- Marek Żmudziński, *Rodzina jako środowisko przeżyć religijnych w świeckiej kulturze*  
611
- Anna Maciejewska, *Recepcja pism Niccolò Machiavellego w twórczości literackiej Andrzeja Maksymiliana Fredry*  
625
- Grzegorz Nieć, *COVID-19 and the Book Market. Fleeting Phenomena and Lasting Changes*  
639
- Barbara Hryszko, *Owidiański wątek romansu Apolla i Issy. Ikonologia obrazu François Bouchera*  
651
- Konrad Oświecimski, *Potencjał polskiego lobby w USA*  
667
- Leszek Zinkow, *A Few Observations on the Cultural Aspects of 19th Century Polish Archaeology*  
693

## Recenzje

- Karol Graff, *Review: Kaczorowski, B. (2022). Wojna Salazara. Polityka zagraniczna Portugalii w okresie drugiej wojny światowej*  
703
- Maria Groenwald, *Dylematy na granicy światów. Refleksje na kanwie książki Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*  
707

## Sprawozdania

- Paweł Plichta, *Sprawozdanie z XIV Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Sanktuarium na drodze św. Jakuba*  
717

## Reports

- Sylwia Janina Wojciechowska, *Report on a Scientific Conference Transformations: Time in Culture, Literature, and Language*  
729

## Recenzenci

- Recenzenci tekstów opublikowanych w „Perspektywach Kultury” w 2023 r.*  
733



**Łukasz Burkiewicz**

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
[lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl](mailto:lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.01

## Edytorial

Oddajemy do Państwa rąk kolejny zeszyt „Perspektyw Kultury”. Aktualny numer naszego kwartalnika jest związany z wieloaspektową, kulturoznawczą i historyczną refleksją nad obecnością stroju w kulturze na przestrzeni wieków, której został poświęcony dział tematyczny. Jego redakcji podjęły się Panie Profesor Beata Bigaj-Zwonek, Izabela Kaczmarzyk i Monika Stankiewicz-Kopeć z Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Temat okazał się niezwykle popularny i wzbudził ogromne zainteresowanie, stąd i sam dział, jak i cały numer, jest najobszerniejszy w kilkunastoletniej historii czasopisma.

Numer, który Państwo przeglądają, jest bogaty w treści. Nie chodzi tutaj tylko o liczbę tekstów, ale również ich różnorodność tematyczną. Znajduje się w nim 41 tekstów, z czego 24 stanowią dział tematyczny, a pozostałe mieszczą się w stałych działach czasopisma: „Zarządzanie i marketing” oraz „Varia”. Cztery teksty znajdują się również w dziale „Recenzje” (2) i „Sprawozdania” (2).

Mamy nadzieję, że niniejszy numer spotka się z zainteresowaniem. Życzymy przyjemnej i pozytywnej naukowo lektury!

Łukasz Burkiewicz  
Redaktor naczelny „Perspektyw Kultury”



**Łukasz Burkiewicz**

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Ignatianum University in Cracow

[lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl](mailto:lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.02

## Editorial

We are presenting you with another issue of *Perspectives on Culture*. The current issue of our quarterly is related to a multifaceted cultural and historical reflection on the presence of costume in culture over the centuries, to which topic a thematic section has been devoted. The editing work was undertaken by Professors: Beata Bigaj-Zwonek, Izabela Kaczmarzyk and Monika Stankiewicz-Kopec of the Institute of Cultural Studies and Journalism at the Ignatianum University in Cracow. The topic proved to be extremely popular and aroused great interest, hence the section itself, as well as the entire issue, is the most extensive one in the journal's several-year history.

The issue you are reviewing is rich in content, which is not just about the number of texts, but also their thematic diversity. It contains 41 texts, 24 of which are within the thematic section, and the rest fall under the regular sections of the magazine: *Management and Marketing* and *Varia*. There are also four texts in the *Reviews* (2) and *Reports* (2) sections.

We hope you will find this issue interesting. We wish you a pleasant and useful reading.

Łukasz Burkiewicz

Editor-in-Chief of *Perspectives on Culture*



**Beata Bigaj-Zwonek**<http://orcid.org/0000-0003-1316-375X>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

beata.bigaj@ignatianum.edu.pl

**Izabela Kaczmarzyk**<http://orcid.org/0000-0001-7310-2209>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

izabela.kaczmarzyk@ignatianum.edu.pl

**Monika Stankiewicz-Kopec**<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

monika.kopec@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.03

## Strój, ubiór, kostium jako symbole kulturowe

### STRESZCZENIE

Na przestrzeni wieków odzienie – mówiąc najogólniej o wszelkich odmianach ubiorów, strojów czy kostiumów – zyskało wiele funkcji, stając się jednym z najbardziej reprezentatywnych wyznaczników kultury. Ubiory, stroje, kostiumy w całej swojej diachronicznej i synchronicznej złożoności – poza ich ściśle pragmatycznym, utylitarnym wymiarem – pełnią bowiem funkcję swoistych symbolicznych markerów jasno i jednoznacznie określających odgrywaną przez kogoś w danej chwili rolę społeczną, a także odzwierciedlających aprobatę bądź sprzeciw wobec obowiązującej hierarchii wartości i dominujących wzorów kulturowych. Ubranie, a szczególnie strój czy kostium, ujmowane jako integralna całość lub też jako ich poszczególne elementy, mimo swojej materialności są bowiem nasycone tym, co niematerialne – wartościami estetycznymi, jak również właśnie znaczeniami symbolicznymi, komunikującymi (bardziej lub mniej bezpośrednio) tożsamość, poglądy, system przynależności do określonego kręgu kulturowego, warstwy społecznej, grupy zawodowej czy subkulturowej. Odzież może bowiem hierarchizować bądź egalitaryzować: wyróżniać kogoś na tle innych lub pozwolić mu się zamaskować, może ujednolicać, zacierać różnice, wskazywać na społeczny prestiż lub poślednią funkcję pełnioną w danej społeczności, ujawniać pragnienia, tęsknoty, marzenia i aspiracje, a także wpisywać się w dyskurs pomiędzy wzorotwórczymi centrami kulturowymi a satelickimi peryferiami z ich kompleksami bądź buntem wobec tego, co nie jest własne i rodzime, czego konsekwencją bywa współcześnie zwrot ku etnicznym źródłom postrzegania siebie i otaczającego świata.

**SŁOWA KLUCZE:** strój, ubiór, kostium, symbol kulturowy, dzieje kultury

**Sugerowane cytowanie:** Bigaj-Zwonek, B., Kaczmarzyk, I., i Stankiewicz-Kopec, M. (2023). Wokół stroju jako symbolu kulturowego. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 11–20. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.03

Nadesłano: 02.09.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

## ABSTRACT

### Dress, Clothing, Costume as Cultural Symbols

Over the centuries, clothing – generally speaking of all kinds of outfits or costumes – has gained many functions, becoming one of the most representative determinants of culture. Clothes, dresses, costumes in all their diachronic and synchronous complexity – apart from their strictly pragmatic and utilitarian dimension – act as specific symbolic markers clearly and unambiguously defining the social role played by someone at a given moment, as well as reflecting approval or opposition to the existing hierarchy of values and dominant cultural patterns. Clothing, especially costume, understood as an integral whole or as its individual elements, despite their materiality, is saturated with something intangible – aesthetic values in addition symbolic meanings, communicating (more or less directly) identity, views, system of belonging to a specific cultural circle, social stratum, professional or subcultural group. Clothing can hierarchize or egalitarianize: it can distinguish someone from others or allow them to disguise themselves, it can unify, blur differences, indicate social prestige or an inferior function performed in a given community, reveal desires, longings, dreams and aspirations, as well as fit into the discourse between model-creating cultural centers and satellite peripheries with their complexes or rebellion against what is not own and native, which sometimes results in a turn towards ethnic sources of perception of oneself and the surrounding world.

**KEYWORDS:** dress, clothing, costume, cultural symbol, history of culture

Ubranie mówi, zanim ty zdążyysz się odezwać. To niepisany język, zestaw kodów i klisz (Samecka, 2016, s. 12).

Zacznijmy od podstawowych ustaleń i rozróżnień definicyjnych. Choć iż bowiem w języku potocznym pojęcia takie jak ubiór (ubranie), strój i kostium często bywają stosowane synonimicznie, to w literaturze przedmiotu (w tym przypadku wielodyscyplinarnej) na ogół odróżnia się je od siebie, najczęściej zwracając uwagę, że podstawową funkcją ubioru jest ochrona (osłona) ludzkiego ciała, zaś w przypadku stroju eksponuje się jego nacechowanie symboliczne (Żygulski, 1994). Z kolei kostium na ogół łączy się z „przebieraniem za” (Ogonowska, 2012). Przy tym badacze – idąc śladami Rolanda Barthes’a (jako autora *Systemu mody*) często pozbawiają ubiór funkcji komunikacyjnej, którą przypisują kostiumowi, a także strojowi.

Autorki niniejszego artykułu, przekonane, że jest inaczej, niż twierdził Barthes, dołączają do grona tych badaczy, którzy twierdzą, że:

(...) ubiór, strój, jak i kostium pełnią funkcję informacyjną i komunikacyjną. Tym, co je odróżnia, jest treść przekazywanej informacji czy



komunikatu wynikająca z innych funkcji przypisanych poszczególnym typom odzieży (Gruchoła, 2018, s. 378).

W przypadku ubioru jest to funkcja ochrony przed warunkami atmosferycznymi (jak również – w pewnym stopniu – funkcja okrycia nagości), zaś strój i kostium (obok tej użytkowej, właściwej ubiorowi) pełnią też „funkcję społeczną, ekspresyjną, rozrywkową, określenia tożsamości płciowej i seksualnej oraz symboliczną” (Gruchoła, 2018, s. 378).

Od wieków człowiek postrzegał ubiór jako ważny, a wręcz niezbędny element własnej egzystencji. Od zarania dziejów stanowił on dla człowieka ochronę przed otoczeniem i trudnymi warunkami atmosferycznymi (*Ubiór*, w: Brückner, 1985). Był też obroną przed czarami i klątwami (*Ubiór*, w: Kopaliniński, 1991). Nieodłącznie związany z ludzkim ciałem (i cielesnością) ubiór w kulturze łączył się również bezpośrednio z uczuciem wstydu – to właśnie wraz z nim, w perspektywie biblijnej, zaczynają się dzieje ubioru. Na ten aspekt zwraca bowiem uwagę Księga Rodzaju; we fragmentach dających genezę początków ludzkości przynosząca także wzmiankę o stroju i jego pierwszej funkcji.

Na kartach Biblii będącej, jak pisał Northrop Frye, swoistym „Wielkim Kodem” (Frye, 1998) można przeczytać, iż już po zerwaniu i spróbowaniu zakazanego owocu przez pierwszych rodziców: „(...) otworzyły się im oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (*Księga Rodzaju*, 3,7). A zatem w efekcie grzechu (wykroczenia przeciw regułom i zakazom Boga) zyskali oni świadomość własnej cielesności i nagości, odczuwając wstyd, który od tego czasu stał się typowo ludzką cechą; dlatego zaczęli okrywać i zakrywać własne ciała. Tracąc łaskę Bożą, pierwsi rodzice wraz z nią utracili łaskę niewinności własnego ciała (Peterson, za: Agamben, 2010). Ujrzeni bowiem swoje ciała w zupełnie innym kontekście niż wcześniej (Grabowski, 2003). Popelniony grzech ujawnił ludzką pożądlivość, wywołując uczucie wstydu, a także poczucie winy.

Kiedy pierwsi rodzice narazili się Bogu, łamiąc jego prawa, w efekcie czego „otworzyły się im oczy i poznali, że są nadzy”. On sam (przed wygnaniem ich z raju) litościwie podarował im szaty ze skór, aby się nimi okryli: „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich” (*Księga Rodzaju*, 3,21). W tej perspektywie ubiór stał się więc również darem Bożym danym ludziom, wyrazem jego opiekuńczości wobec własnego stworzenia, które zgrzeszyło przeciw niemu. Bowiem po utracie przez człowieka niewinności strój okazał się dla niego koniecznością; zarazem stanowiąc ochronę przed ponizającym uczuciem wstydu i utratą godności, a następnie – po wygnaniu z raju – przed warunkami atmosferycznymi i trudami życia na ziemi.

Na przestrzeni wieków odzienie (niezależnie od szczegółowych pól semantycznych jego poszczególnych odmian i typów) zyskało wiele funkcji, stało się jednym z najbardziej reprezentatywnych wyznaczników kultury. Ubioro, stroje, kostiumy w całej swojej diachronicznej i synchronicznej złożoności – poza ich ściśle pragmatycznym, utylitarnym wymiarem – zaczęły pełnić funkcję swoistych symbolicznych markerów jasno i jednoznacznie określających odgrywaną przez kogoś w danej chwili rolę społeczną, a także odzwierciedlających aprobatę bądź sprzeciw wobec obowiązującej hierarchii wartości i dominujących wzorów kulturowych.

Ubranie, a szczególnie strój czy kostium, ujmowane jako integralna całość lub też jako ich poszczególne elementy nie są bowiem kulturowo przezroczyste, wręcz przeciwnie – mimo swojej bezdyskusyjnej materialności są nasycone tym, co niematerialne. Po pierwsze wartościami estetycznymi, bo przecież wszystko to, co człowiek na siebie zakłada w określonych okolicznościach, może się mniej lub bardziej podobać, może się zwyczajnie nie podobać, ale też wzbudzać oceny ambiwalentne bądź wprost szokować czy nawet odrzucać. Po drugie są nasycone wspomnianymi wyżej symbolicznymi znaczeniami, komunikującymi czasem bezpośrednio, a czasem w sposób zawołowany czy wręcz ezopowy tożsamość, poglądy, system przynależności do określonego kręgu kulturowego, warstwy społecznej, grupy zawodowej czy subkulturowej.

Odzież może bowiem hierarchizować bądź egalitaryzować: wyróżniać kogoś na tle innych lub pozwolić mu się zamaskować, może ujednolicać, zacierać różnice, wskazywać na społeczny prestiż lub poślednią funkcję pełnioną w danej społeczności, ujawniać pragnienia, tęsknoty, marzenia i aspiracje, a także wpisywać się w dyskurs pomiędzy wzorotwórczymi centrami kulturowymi a satelickimi peryferiami z ich kompleksami bądź buntem wobec tego, co nie jest własne i rodzime, czego konsekwencją bywa współcześnie zwrot ku etnicznym źródłom postrzegania siebie i otaczającego świata. Ten katalog cech ubiorów, strojów i kostiumów nie jest bynajmniej zamknięty, nie obejmuje wszystkich kontekstów, poprzez które można je postrzegać i analizować. I chociaż na pewno rację miał już James Laver, wskazując na trzy główne cele, jakim na przestrzeni wieków niezmiennie podporządkowane było to, jak człowiek poprzez odzienie wpływał na swój wygląd, czyli: użyteczność, odzwierciedlenie hierarchii i zwiększenie lub podkreślenie własnej atrakcyjności, wśród których zawsze w zależności od czasów bądź przynależności do grupy społecznej jeden z celów odgrywał rolę dominującą (Baldwin i in., 2007), to – w przekonaniu Autorki artykułu – swoistą częścią wspólną różnych ujęć tego, co, jak, kiedy i dlaczego człowiek na przestrzeni wieków na siebie zakładał i tego, co i w jakich okolicznościach nosi dzisiaj, jest przede wszystkim perspektywa semantyczna.

Odzienie bowiem – mówiąc najogólniej o wszelkich odmianach ubiorów, strojów czy kostiumów – stanowi zawsze w pierwszym rzędzie istotny znak oraz jeden z ważniejszych symboli kulturowych (Oesterreicher-Mollwo, 1992). W tej perspektywie ubiory, stroje i kostiumy zawsze znaczą, stając się – jak każdy symbol – jednym z niewątpliwie istotnych „szyfrów egzystencji”, jak nieprzypadkowo określił symbole Karl Jaspers (Jaspers, 1998). W symbolach skupia się bowiem „całe bogactwo rozmaitych przejawów i funkcji społeczno-kulturowych” (Kowalski, 1996). Są one swego rodzaju „dowodami tożsamości” (Cassirer, 1971), których głównym zadaniem jest „rozpoznanie”, inspirowanie do szukania głębszych treści i znaczeń w nich ukrytych.

Patrząc na strój (i kostium) w perspektywie symbolicznej, można go postrzegać jako symbol własnego „ja” oraz społecznego przystosowania i rangi społecznej człowieka go noszącego. Strój może być też wyrazem osobowości jego właściciela, nośnikiem informacji na temat jego gustu, upodobań, preferencji estetycznych, a także wieku, osobowości. W kontekście związków pomiędzy strojem a osobowością (wcale nie prostych i jednoznacznych) badacze wspominają także o „funkcji komunikowania przez zamaskowanie” (Kuczyńska, 1983), na ogół przywołując kategorię „maski” (maskowania, gry) i podkreślając, iż w dyskursie antropologicznym „maska funkcjonuje nie tyle jako zakrycie twarzy lub/i głowy, które służy przysłonięciu prawdziwej tożsamości tego, kto ją nosi i ukazania innego oblicza”, ile jako „ogólniejsza kategoria ekspresji”, obejmująca przebranie, a „w rozszerzonym znaczeniu – wszelką transformację czyjegoś wyglądu” (Muller, 2018). W tej perspektywie strój staje się również jednym ważniejszych elementów tzw. komunikacji niewerbalnej, swoistym narzędziem socjotechnicznym mającym wpływ na zachowania mas ludzkich (Hadnagy, 2021).

Przez wieki odzienie (choć jego podstawową, głęboko osadzoną w prehistorii funkcją była ochrona ciała przed warunkami atmosferycznymi, co umożliwiło przetrwanie w trudnym, niesprzyjającym środowisku) stało się zwierciadłem kulturowych przemian i kodem kulturowym, znakiem afirmacji lub negacji kulturowej rzeczywistości, a pomiędzy tymi dwoma biegunami toczy się od wieków ludzka egzystencja.

Strój służył podkreśleniu przynależności do wspólnoty, ale też wyróżnieniu się spośród niej. Nawet w dawnych społeczeństwach zamieszkujących obszary wiejskie – zróżnicowanych pod względem ekonomicznym – najzamożniejsze warstwy społeczne, które zamieszkiwały obszar danej wsi, eksponowały własną odrębność oraz przynależność do danej klasy społecznej na kilka sposobów. Socjologowie i etnologowie zwracają uwagę, iż jednym z nich była separacja od pozostałych mieszkańców (m.in. poprzez budowanie dworków w oddaleniu od sąsiadów), kolejnym zawieranie małżeństw w obrębie własnej grupy, wreszcie – noszenie odpowiedniego stroju. Z kolei

próby przekraczania owych granic, np. poprzez zakładanie stroju przynależnego osobom należącym do innej warstwy społecznej lub nadmierne ozdabianie stroju przypisanego danej społeczności (wykraczanie poza kanon) były źle odbierane i karane przez wiejską społeczność (Salwa, 2011, s. 91).

Jak bowiem podkreśla Kinga Czerwińska, również strój ludowy (w rozumieniu stroju odświętnego, ceremonialnego) należy analizować nie tylko w perspektywie materialnej, ale także jako zjawisko ważne w kontekście społecznego wymiaru kultury. Badaczka pisze:

(...) Potrzeba kreowania wizerunku nie istnieje bowiem, jeśli nie mamy odbiorców, dla których to, jak wyglądamy, stanowi pierwszy krok w definiowaniu tego, kim jesteśmy. Obecnie, w kulturze współczesnej, kwestie te mają zasadnicze znaczenie w wyrażaniu zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych potrzeb uzewnętrzniania tożsamości. W kulturze ludowej aspekt ten był, poprzez strój również niezwykle akcentowany (Czerwińska, 2018, s. 83).

W dziejach kultury strój był zawsze swoistym komunikatem informującym o zamożności, sile, roli, pozycji i klasie społecznej (Wyszyńska, 2014). Z tego względu każdy dawny władca (wódz) przywdziewał odpowiedni strój, podkreślający jego godność, i posiadał właściwe atrybuty, wśród których ważne miejsce zajmowały poszczególne części tej ceremonialnej garderoby (Boucher, 2006). Niezwykle ważną rolę odgrywała m.in. właściwa kolorystyka stroju i jego elementów (np. w wiekach średnich) (Huizinga, 1992), w Chinach mandaryni nosili płaszcze do kostek, a francuska arystokracja ubierała się w jedwab, będący materiałem znaczącym, zarezerwowanym wyłącznie dla społecznej elity (Baldwin i in., 2007).

Z tego względu w społeczeństwach tradycyjnych, mocno zhierarchizowanych mimo zmienności form ubioru w czasie (aczkolwiek była to zmienność raczej w długiej perspektywie) nie występowało zjawisko mody – w rozumieniu manifestacji nowoczesności, awangardowości. Sprawujący władzę, prezentując się ogółowi, nie mieli być „modni”, ale mieli swoim wyglądem, odróżniającym ich od „wszystkich innych”, wyrazić i podkreślić swoją jednoznacznie dominującą pozycję. W takim ujęciu moda nie jest bowiem tożsama z obyczajem, dlatego w społeczeństwach tradycyjnych, gdzie utrwalone w przeszłości modele zachowań (co obejmuje też kwestie stroju, zwłaszcza ceremonialnego) były względnie niezmiennie, pojęcie mody nie było znane. Stało się ono wyróżnikiem dopiero zmiany kulturowej, polegającej na przełamaniu znaczenia zinstytucjonalizowanego podziału klasowego w obrębie którego, jak podkreślają autorzy *Wstępu do kulturoznawstwa*, „(...) elita – pozbawiona insygniów władzy i dobrobytu – odróżnia się od «ludu» stylem i spektakularnością” (Baldwin i in., 2007, s. 333). Moda wyraża bowiem dobitnie „(...) samą

kulturę, zachodzące w niej zmiany i pojawiające się nowe tendencje, ukazując specyfikę naszych czasów” (Hańderek, 2019, s. 5). Takie pojmowanie mody eksponuje jej podstawową cechę, jaką jest zmienność. Nic zatem dziwnego, że dla Braudela to właśnie moda była swoistą kwintesencją zmiany, w jego przekonaniu stanowiącej istotę tożsamości europejskiej (owa zmienność mody na terenie Europy tak bardzo dziwiła Japończyków, kiedy gościli u siebie Hiszpanów), co uczony ten wiązał z rozwojem kapitalizmu (Braudel, 1992).

Oparta na ideach naśladownictwa i odrębności moda jest formą społecznienia, na co zwracał uwagę już Georg Simmel (2007, s. 273), pisząc:

Moda to naśladownictwo danego przykładu, zaspokajające pragnienie adaptacji społecznej: wiedzie jednostkę drogą, którą podróżują wszyscy. (...) Zarazem w mniejszym stopniu zaspokajają pragnienie różnicowania, tendencję ku odmienności, pragnienie zmiany i przeciwieństwa (...).

Przy czym trzeba zaznaczyć, że chociaż, rzeczywiście, zmienność jest istotą mody, to w społeczeństwach nowoczesnych czy ponowoczesnych, nie tyle „(...) zmieniają się mody, co sama moda”, co prowadzi zdaniem Freda Davisa do „(...) zluźnienia więzi między znaczącym i znaczeniem” ze względu na to, że związek pomiędzy ubraniem a statusem społecznym czy profesją nie jest już tak sztywny i oczywisty jak niegdyś (Baldwin i in., 2007, s. 334).

Dzieje – zarówno te dawne, jak i nowsze – pokazują więc szczególnie związki różnych typów odzienia z szeroko rozumianą kulturą rzeczywistością, zwracając uwagę, że mogły one być swoistym wizualnym nośnikiem dowodzącym niezmienności i trwałości tradycji, czasem idącym w kierunku konserwatyizmu czy konformizmu, ale też nośnikiem nowych idei czy trendów, a także demonstracją poglądów (politycznych, społecznych, kulturowych) osób go noszących. Jak trafnie zauważyła Lucyna Rotter w historii kultury „(...) poprzez ubiór uzewnętrzniano zarówno przekonania patriotyczne i narodowe, jak i religijne” (Rotter, 2016, s. 175–176). Przykładowo na gruncie polskim swoistą manifestacją poglądów społecznych, politycznych (narodowych) były m.in.: kontusz i frak (na przełomie XVII i XVIII w.) (Roćko, 2015), czarne stroje założone przez przedstawicieli miast królewskich w czasach Sejmu Wielkiego w czasie tzw. czarnej procesji czy czarna żałobna sukienka w czasach przedpowstaniowych manifestacji, jak również w okresie powstania styczniowego i po jego klęsce. W tym kontekście warto też wspomnieć choćby wątek z dziejów osiemnastowiecznej Hiszpanii „bunt długich peleryn i kapeluszy z szerokim rondem” (Obtułowicz, 2007), ale też przerażające w swej wymowie stroje członków Ku-Klux-Klanu i wiele, wiele innych.

Natomiast na to, jak ściśle strój związany był ze zmianami obyczajowymi, wskazuje chociażby przykład gorsetu czy spodni damskich. Te obydwie części garderoby stały się z czasem znakami tożsamości, przekonania noszących je kobiet oraz ich stosunku do świata. Pierwszy z nich – gorset – u progu XX wieku (w tamtym czasie już produkowany seryjnie) stał się „(...) społecznym symbolem damskiej mody i swego rodzaju akcesorium podkreślającym kobiecość. Dawał bowiem swym właścicielkom «moc uwodzicielską»”. Z drugiej zaś strony wyrósł do rangi symbolu ograniczenia (a wręcz zniewolenia) kobiet, bowiem:

(...) kobieta, stanowiąc dla mężczyzny pokusę, potrzebuje swego rodzaju pancerza, a „być dobrze zasznurowaną” dla kobiety znaczyło tyle, co być uczciwą i moralnie niezwytyczoną (Grzejszczak, 2021, s. 94).

Z kolei spodnie – część garderoby, na noszenie której (w kręgu europejskim) przez długi czas monopol mieli jedynie mężczyźni, kiedy zaczęły ubierać je kobiety – urosły do rangi symbolu wyzwolenia kobiet, a także ich wejścia w nowe role społeczno-kulturowe. Z kolei z drugiej strony spodnie stały się symbolem burzenia ładu społecznego, wyparcia się przez noszące je kobiety własnej tożsamości (kobiecości) (Toussaint-Samat, 2002). Przykład spodni damskich pokazuje, że w dziejach kultury strój bywa więc również narzędziem buntów obyczajowo-społecznych – związanych z emancypacją kobiet (jak spodnie) (Szymczak, 2017), a także narodowych (jak polska czarna sukienka z okresu powstania styczniowego).

Wskazane wyżej najważniejsze konteksty funkcjonowania ubiorów, strojów czy kostiumów, oczywiście, nie wyczerpują istoty tego fascynującego zjawiska, ale najważniejsze wydaje się to, że mówiąc o wszystkim, co dotyczy owej diachronii i synchronii szeroko rozumianego odzienia, mówimy o świecie kultury i człowieka, który jest jej twórcą. Należy więc podkreślić, że każda z podejmowanych w tym zakresie refleksji musi cechować się interdyscyplinarnością/wielodyscyplinarnością, ponieważ ubiory, stroje czy kostiumy są przedmiotem pogłębionych analiz nie tylko kulturoznawców, ale też badaczy reprezentujących wiele innych dyscyplin naukowych (m.in. socjologów, psychologów, historyków idei, historyków sztuki, literaturoznawców, filozofów, a nawet ekonomistów), analizujących z punktu widzenia różnorodnych naukowych paradygmatów i metodologicznych perspektyw ów klasyczny trójpodział podstawowych funkcji tego, czym człowiek okrywa swoje ciało, a więc utylitarność, symboliczność i estetykę odzieży. Odzwierciedleniem owej różnorodności i wielości ujęć są także zgromadzone w niniejszym numerze „Perspektyw Kultury” artykuły podejmujące problematykę fenomenu zjawisk koncentrujących się „Wokół [tytułowego] stroju w kulturze”.

## BIBLIOGRAFIA

- Baldwin, E., Longhurst, B., McCracken, S., Ogborn, M. i Smith, G. (2007). *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński i T. Rosiński. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Barthes, R. (2005). *System mody*, przeł. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bogatyriew, P. (1979). *Semiotyka kultury ludowej*, wstęp, wybór i oprac. M.R. Mayenowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Boucher, F. (2006). *Historia mody, dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, przeł. P. Wrzosek i A. Sieradzka. Warszawa: Arkady.
- Braudel, F. (1992). *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, przeł. E.D. Żółkiewska, t. 1–3. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cassirer, E. (1971). *Eseje o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Stanińska. Warszawa: Czytelnik.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Frye, N. (1998). *Wielki Kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, wstęp M.P. Markowski. Bydgoszcz: „Homini”.
- Grabowski, M. (2003). *Wstyd i nagość*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Gruchola, M. (2018). Ubiór, strój i kostium w kontekście ubieralnej elektroniki (wearable electronic), *Zeszyty Naukowe KUL*, nr 61 (4), 375–392.
- Grzejszczak, Ł. (2021). „Być dobrze zasznurowaną”. Gorset w modzie damskiej, czyli o reinterpretacji przeszłości. *Techne.Texnhn*, nr 7, 91–106.
- Hadnagy, C. (2021). *Socjotechnika. Metody manipulacji i ludzki aspekt bezpieczeństwa*, przedm. P. Ekman, przeł. J. Sugiero. Gliwice: Wydawnictwo Onepress.
- Hańderek, J. (2019). Wstęp. Filozofia mody – moda jako system kultury. *Maska*, nr 2 (42), 5–14.
- Huizinga, J. (1992). *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, wstępem opatrzył H. Barycz, posłowie S. Herbst. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers, K. (1998). *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski. Kraków: Znak.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór, strój, kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX wieku i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Kowalski, A.P. (1999). *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
- Kuczyńska, A. (1983). *Wzory modne w życiu codziennym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Łotman, J. (2010). *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, przeł. B. Żyłko. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

- Muller, A. (2018). (Nie)widowiskowe ciała (nie) idą na wojnę. Uniformy i dyscyplina. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, nr 2(37). Pozyskano z: <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/6408> (dostęp: 10.11.2023).
- Nadolski, A. (1979). *Broń i strój rycerstwa polskiego w średniowieczu*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Obtułowicz, B. (2007). Bunt długich peleryn i kapeluszy z szerokim rondem – znamieny symptom upadku ancien régime’u w Hiszpanii w połowie XVIII wieku. *Res Gestae. Czasopismo Historyczne*, 6, 77–110.
- Oesterreicher-Mollwo, M. (1992). *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: ROK Corporation.
- Ogonowska, A. (2012). Ubiór jednostki jako przedmiot interpretacji i badań interdyscyplinarnych. W: P. Francuz (red.), *Komunikacja wizualna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Peterson, E. (2010). Teologia odzienia. Za: G. Agamben, *Nagość*. Warszawa: W.A.B. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (1971). Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Roćko, A. (2015). *Kontusz i frać. O symbolice stroju w XVIII-wiecznej literaturze polskiej*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.
- Rotter, L. (2016). Funkcja semantyczna stroju na przykładzie portretów i fotografii ziemian polskich. W: J. Marecki i L. Rotter (red.), *Krajobraz semantyczny wsi i miast*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Salwa, K. (2011). Jak rozróżnić kobiety należące do różnych klas społecznych? Ubiór jako jeden z wyznaczników przynależności klasowej. *Maska*, nr 10(10), 83–99.
- Samecka, A. (2016). *Modoterapia, czyli po co ci tyle ubrań*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Pascal.
- Simmel, G. (2007). *Filozofia mody*, przeł. S. Magala. W: P. Sztompka i M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*. Kraków: Znak.
- Szymczak, A. (2017). *Ubiór jako narzędzie buntu, czyli zmiany kobiecego stroju w XX wieku*. W: I. Desperak i I. Kuźma (red.), *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkę – rewolucjonistkę*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Toussaint-Samat, M. (2002). *Historia stroju*, przeł. K. Szerzyńska-Maćkowiak, Warszawa: W.A.B.
- Ubiór (1985). W: A. Brückner (red.), *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Ubiór (1991). W: W. Kopaliniński, *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wyszyńska, A. (2014). Symbol czy tradycja? Kilka uwag o archaizacji stroju w sztuce XV i XVI wieku. W: R. Eysymontt i R. Kaczmarek (red.), *Procesy przemian w sztuce średniowiecznej. Przełom – regres – innowacja – tradycja*. Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki, 331–340.
- Żygulski, Z. jun. (1994). Strój jako forma symboliczna. W: *Ubiory w Polsce. Materiały z III Sesji Klubu Kostiumologii i Tkaniny Artystycznej przy Oddziale Warszawskim Historyków Sztuki*, październik 1992 (red. nauk. A. Sieradzka, K. Turska). Warszawa: „Kopia”.



**Monika Stankiewicz-Kopeć**<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

monika.kopec@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.04

## Czarna sukienka: moda żałobna jako forma protestu i narzędzie sprzeciwu wobec carskiego zaborcy w dobie powstania styczniowego

### STRESZCZENIE

Na początku lat 60. XIX w. moda na ziemiach polskich została w sposób szczególny wpisana w konteksty polityczne i narodowe oraz ściśle powiązana ze sprawą polską, stając się narzędziem walki z zaborcą. Najpierw, na początku lat 60. XIX stulecia – w okresie przedstyczniowych demonstracji – na znak żalu po utraconej Ojczyźnie oraz jako wyraz narodowej solidarności. Następnie w czasie powstania styczniowego i po jego upadku (1863/1864), kiedy strój ten stał się także znakiem indywidualnej straty osobistej wielu tysięcy Polek – wyrazem ich żalu po najbliższych (ojcach, mężach, synach narzeczonych) utraconych albo bezpośrednio w trakcie walk powstańczych, albo na skutek represji zaborcy. W efekcie polska czarna żałobna sukienka weszła do kultury jako symbol splotu dziejów zniewolonej Ojczyzny z dramatycznymi losami indywidualnych Polaków.

Analiza tytułowego zagadnienia zostanie przeprowadzona na podstawie materiałów źródłowych, wśród których znajdują się m.in.: wspomnienia z epoki, pamiętniki, zapiski, listy, artykuły prasowe, broszury, jak też raporty i dokumenty urzędowe. Zwracają one uwagę, iż w owym czasie moda była obiektem bacznej obserwacji i wnikliwej analizy zarówno samych Polaków, jak i zaborców – zwłaszcza rosyjskich, a także stała się istotnym elementem pamięci. Jako że zjawisko mody, mocno związane z tzw. duchem czasu należy interpretować w szerszym kontekście, uwzględniając m.in. ówczesne przemiany społeczno-polityczne, kulturowe, pod uwagę zostaną wzięte również odpowiednie opracowania tematyczne, pozwalające na rekonstrukcję wspomnianych kontekstów.

**SŁOWA KLUCZE:** czarna sukienka, moda żałobna, powstanie styczniowe, kultura polska XIX w., symbolika stroju

**Sugerowane cytowanie:** Stankiewicz-Kopeć, M. (2023). Czarna sukienka: moda żałobna jako forma protestu i narzędzie sprzeciwu wobec carskiego zaborcy w dobie powstania styczniowego. | 21

© ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 21–48. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.04

Nadesłano: 02.09.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

## ABSTRACT

### The Black Dress: Mourning Fashion as a Form of Protest and a Tool of Opposition to the Tsarist Invaders around the January Uprising

At the beginning of the 1860s, fashion in Poland was specifically inscribed in political and national contexts and closely linked to the Polish cause, becoming an instrument of struggle against the invader. First, in the early 1860s – during the pre-January demonstrations – as a sign of mourning for the lost homeland and as an expression of national solidarity. Then, during the January Uprising and after its fall (1863/64), when dress also became a sign of individual personal loss for many thousands of Polish women; an expression of their grief for their loved ones (fathers, husbands, fiancées, sons) lost either directly during the Uprising or as a result of repression by the invader. As a result, the Polish black mourning dress entered the culture as a symbol of the intertwining of the history of the enslaved country with the dramatic destinies of individual Poles.

The analysis of the title issue will be carried out on the basis of source materials, including contemporary memoirs, diaries, notes, letters, newspaper articles, pamphlets, as well as reports and official documents. They point out that fashion at that time was an object of close observation and careful analysis both by the Poles themselves and by the partitioners, especially the Russians, and became an important element of memory. Since fashion, strongly connected with the so-called “spirit of the times”, should be interpreted in a broader context, taking into account the socio-political, cultural changes of the time, relevant thematic studies are also taken into account, allowing for the reconstruction of the aforementioned contexts.

**KEYWORDS:** black dress, mourning fashion, January Uprising, 19th century Polish culture, dress symbolism

Schowaj matko suknie moje,  
Perły, wieńce z róż:  
Jasne szaty, świetne stroje,  
To nie dla mnie już! –  
Niegdyś jam stroje, róże lubiła,  
Gdy nam nadziei wytryskał zdrój;  
Lecz gdy do grobu Polska zstąpiła,  
Jeden mi tylko przystoi strój:  
Czarna sukienka! (Gaszyński, 1868, s. 160)

## Wstęp

Pisząc o jednym z najważniejszych polskich symboli kulturowych czasów zaborów, czarnej sukience, nie sposób nie przywołać słynnej niegdyś pieśni Konstantego Gaszyńskiego pod tymże tytułem; napisanej przez autora na emigracji (w Paryżu) w roku 1832 – utworu chyba najczęściej cytowanego w tym kontekście. Pomimo popularności wspomnianej pieśni (Klaczko, 1851, nr 59–60), poniekąd mobilizującej ówczesne Polki do założenia czarnych sukien na znak żałoby narodowej już po klęsce powstania listopadowego, rodaczki Gaszyńskiego tytułowe „czarne sukienki” przywdziały masowo dopiero trzy dekady później. Najpierw w okresie przedstyczniowych demonstracji (na początku lat 60. XIX stulecia) – na znak żalu po utraconej Ojczyźnie oraz jako wyraz narodowej solidarności. Następnie w czasie powstania styczniowego i po jego upadku (1863/64) – kiedy strój ten stał się także znakiem indywidualnej straty osobistej wielu tysięcy Polek; wyrazem ich żalu po najbliższych (ojcach, mężach, synach, narzeczonych) utraconych albo bezpośrednio w trakcie walk powstańczych, albo na skutek represji zaborcy. W efekcie polska czarna żałobna sukienka weszła do kultury jako symbol splotu dziejów zniewolonej Ojczyzny z dramatycznymi losami indywidualnych Polaków.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, w jaki sposób w dobie powstania styczniowego<sup>1</sup> polska moda<sup>2</sup> żałobna (tzw. czarna moda) stała

---

1 Tytułowa „doba powstania styczniowego” będzie rozumiana tutaj szeroko: jako czas od przedpowstaniowych manifestacji religijno-patriotycznych (na początku lat 60.), poprzez okres jego trwania (1863–1864), aż do roku 1866, kiedy zakazano żałoby narodowej.

2 W niniejszym artykule modę pojmuję jako: „sposób ubierania się, czesania i makijażu popularny w jakimś okresie lub miejscu”. Zob. hasło: „moda”, w: *Słownik języka polskiego* PWN, w: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/moda.html> (dostęp: 09.08.2023).

Niniejszy artykuł wpisuje się w coraz bardziej popularny nurt zainteresowania życiem codziennym dawnych epok; moda jest jednym ze zjawisk. Jednym z jego elementów jest właśnie moda. Szeroko rozumiana moda (wykraczająca poza wspomniany obszar) jako zjawisko kulturowe jest obiektem uwagi wielu badaczy współczesnych: „Moda to dziś słowo-kłucz, pojęcie-worek, jak też (przede wszystkim) fenomen opisujący specyfikę naszego świata już nie

się narzędziem sprzeciwu wobec rosyjskiego zaborcy. Jednym z najważniejszych jej elementów była właśnie żałobna czarna sukienka, niekiedy zwana „polską suknią”<sup>3</sup>. Analiza tytułowego zagadnienia zostanie przeprowadzona na podstawie materiałów źródłowych, wśród których znajdują się m.in.: wspomnienia z epoki, pamiętniki, zapiski, listy, artykuły prasowe, broszury, jak też raporty i dokumenty urzędowe. Zwracają one uwagę, iż w owym czasie moda była obiektem bacznej obserwacji i wnikliwej analizy zarówno samych Polaków, jak i zaborców – zwłaszcza rosyjskich, a także stała się istotnym elementem pamięci. Jako że zjawisko mody, mocno związane z tzw. duchem czasu, należy interpretować w szerszym kontekście, uwzględniając m.in. ówczesne przemiany społeczno-polityczne, kulturowe, pod uwagę zostaną wzięte również odpowiednie opracowania tematyczne, pozwalające na rekonstrukcję wspomnianych kontekstów.

W tym miejscu należy dodać, iż pomimo że czarna żałobna sukienka w kulturze polskiej urosła do rangi ważnego symbolu kulturowego, to jednak jak dotąd nie doczekała się osobnej monografii, chociaż bywa przedmiotem refleksji naukowej; zwłaszcza przy okazji kolejnych rocznic wybuchu i upadku powstania styczniowego (Sieradzka, 1993, s. 106 i n.; Możdżyńska-Nawotka, 2002; Krypczak, 2012, s. 117–136).

## I. Wokół symboliki stroju

Spośród wielu symboli zakorzenionych w kulturze strój posiada znaczenie wyjątkowe (Boucher, 2006, s. 25 i n.). Jest on swego rodzaju komunikatem kulturowym, zaś w połączeniu z charakterystycznymi atrybutami stanowi (co było szczególnie widoczne w dawnych wiekach) o przynależności do grupy społecznej; o identyfikacji z nią bądź o odróżnianiu się od niej (Turnau, 1986, s. 67 i n.; Żygulski jr., 1992, s. 9 i n.). Ubranie o określonym kroju i kolorze „mówi”, stając się wyrazem pozycji społecznej noszącego je: jego znaczenia, rangi, zamożności, a także poglądów na rzeczywistość, preferencji oraz stosunku do świata. Zakładając w sposób

---

tylko w sferze kultury popularnej, ale – nierzadko – także w obrębie humanistycznej refleksji” (Winnicka, 2018, s. 11). Jednak w tym miejscu te aspekty pozostawiam poza obszarem uwagi, koncentrując się na wąsko pojmowanej modzie – we wspomnianym powyżej znaczeniu.

- 3 Czarne sukienki pojawiły się na obrazach Artura Grottgera, portretach Józefa Simmlera, a także na licznych ówczesnych fotografiach Polek w żałobie (Krypczyk, 2012, s. 117 i n.). Znalazły również swoje miejsce w literaturze pięknej, m.in. w wierszu Konstantego Gaszyńskiego (do którego kilka razy dorabiano melodię), a potem np. w twórczości Elizy Orzeszkowej, Bolesława Prusa, Henryka Sienkiewicza, chociaż ze względów cenzuralnych nie zostały one obudowane szczegółowymi opisami.

świadomy garderobę o określonym kroju i kolorze, człowiek zyskuje możliwość zaakcentowania własnej tożsamości, zmanifestowania wspólnoty z innymi członkami społeczeństwa, wyrażenia własnych emocji, uczuć i przekonań (np. politycznych, religijnych).

Tego rodzaju funkcja stroju znalazła swoje odzwierciedlenie także w dziejach Polski, zwłaszcza w okresach trudnych i przełomowych dla narodu. Dla porządku należy zaznaczyć, że włączenie w okresie powstania styczniowego stroju (mody) w konteksty patriotyczno-propagandowe, a w związku z tym pojmowanie go jako ważnego narzędzia do wyrażania poglądów, preferencji politycznych i światopoglądowych, miało już pewną tradycję na ziemiach polskich. Przykładowo: kilkanaście lat po pierwszym rozbiórze Rzeczypospolitej, w czasach obrad Sejmu Czteroletniego (1788–1792), przywdzianie określonego stroju stawało się jawną demonstracją preferencji politycznych. Z tego powodu sarmaccy tradycjoniści publicznie deklarowali swoje przekonania i przywiązanie do określonego systemu wartości, ubierając się w dawny strój staropolski (zakładając kontusze, żupany, lite pasy), aby odróżnić się od stronnictwa opozycyjnego odzianego „z cudzoziemska” – w modne w Europie zachodniej fraki (Roćko, 2015; Woźnowski, 1971, s. 27–47).

Zainteresowanie walorami propagandowymi stroju, zwłaszcza tego dawnego, staropolskiego – uznawanego za narodowy/polski (Gołębiowski, 1830; Sieradzka, 2003) – wzrosło w czasach romantyzmu (w latach 1822–1864) wraz z ogólną fascynacją dawnością, tradycją i historią narodową, jak również przy okazji zainteresowania symbolami i ich możliwościami (Jarosińska, 2017). Wówczas w kręgach nastawionych narodowo zaczęto przywdziewać tradycyjne stroje polskie, co było manifestacją powrotu do rodzimych (sarmackich) wartości oraz przypomnieniem wolnej Rzeczypospolitej<sup>4</sup>. Jako że ubiór szlachecki (staropolski) stosunkowo szybko został uznany przez zaborcę za niebezpieczny, w zaborze rosyjskim zakazano go już po upadku powstania listopadowego (1831). Nadal jednak chętnie noszony był w Galicji, gdzie cieszył się uznaniem i popularnością – przywdziewany zarówno podczas prywatnych uroczystości, jak i świąt narodowych, stał się symbolem jedności, wspólnoty, patriotyzmu.

Moda na „strój polski” rozwinęła się na początku lat 60. XIX wieku wraz z pierwszymi demonstracjami patriotycznymi (Biedrońska-Słotowa, 2005). To właśnie staropolskie kontusze, czamary, żupany stały się wówczas (obok czarnych żałobnych sukien) strojami najbardziej przemawiającymi

---

4 To właśnie na tej fali Onufry Pietraszkiewicz – filomacki przyjaciel Adama Mickiewicza – w czasach studenckich ostentacyjnie ubierał sarmacki kontusz i nosił wąsy (do czasu kiedy nie został zmuszony przez władze Uniwersytetu Wileńskiego do zaprzestania tego rodzaju manifestacji), wnosząc w szeregi filomatów „sarmacką zamaszystość” (Kleiner, 1913, s. 336).

do Polaków. W związku z narodowym „przebudzeniem” (Ramotowska, 2018) na początku lat 60. na ulicach polskich miast – na czele z Warszawą – pojawiły się więc, obok strojów żałobnych, także barwne i „fantazyjne kostiumy”, nawiązujące do strojów staropolskich. Przekazywane za ich pośrednictwem komunikaty zgłębiano i rozszyfrowywano równie wnikliwie jak istotę alegorii w ówczesnej literaturze i sztuce.

Tego rodzaju „manifestacje kostiumowe” (określenie Wasylewskiego, 1962, s. 500) w czasach niewoli politycznej wyrastały z potrzeby zaznaczenia własnej tożsamości narodowej, jednocześnie stanowiąc wyraz sprzeciwu wobec zaborców. Toteż nic dziwnego, że władze zaborcze przyglądały im się z narastającą irytacją i niepokojem. Na początku kwietnia 1861 roku generał lejtnant Leon Gieczewicz pisał do generała Wasyla Dołgorukowa (naczelnika III Wydziału):

Ulice są ich pełne [tj. tego rodzaju strojów – M.S.-K.]. Są to żałobne i fantazyjne kostiumy, w różnorodności najbardziej oryginalne. Konfederatki (*des bonnets d'une carrure*) przesadnej wielkości, z białego, niebieskiego i czerwonego aksamitu, z piórkiem lub białym pióropuszem, czamarki, a nawet od wczoraj kontusze. To karnawał wenecki. — Według wszelkiego prawdopodobieństwa będziemy musieli użyć siły zbrojnej (*Powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty*, 1964, s. 98).

Pomimo popularności barwnych strojów narodowych, prezentowanych ówczesnie w rozmaitych oryginalnych zestawieniach, w latach 60. na ulicach polskich miast królowała żałobna czerń – a zwłaszcza czarne sukienki.

W tym miejscu warto dodać, iż na fali rozbudzonego przez romantyzm zainteresowania symbolami, wzrosło także zainteresowanie samą kolorystyką strojów, zaś czerń w drugiej połowie XIX stulecia zyskała wyjątkową rangę i znaczenie (Jurek, 2011, nr 6) zarówno na ziemiach polskich, jak i na Zachodzie Europy, chociaż w obu przypadkach z różnych powodów. Noszenie się na czarno Polek i Polaków w latach 60. XIX stulecia było przede wszystkim wielką prowokacją społeczeństwa polskiego wobec rosyjskiego zaborcy (Możdżyńska-Nawotka, 2002, s. 227–229). Dla zniewolonych i prześladowanych Polaków czerń stała się jednym ze sposobów wyrażania przynależności do wspólnoty dotkniętej bólem i cierpieniem. Należy przy tym zaznaczyć, iż chociaż w dobie powstania styczniowego kolor czarny dominował w strojach i dodatkach oraz w biżuterii, najpełniej symbolizując polską żałobę narodową, to z czasem (w związku z carskimi zakazami dotyczącymi noszenia czerni) w tej roli pojawiały się także inne kolory, takie jak np.: biel, fiolet, szarość, a nawet ciemny brąz.

Tytułowe czarne żałobne sukienki, które w latach 60. pojawiły się najpierw na ulicach Warszawy, a potem także innych polskich miast i miasteczek, najczęściej sztyto z tkanin bez połysku lub półmatowych, co miało być wyrazem żałobnej skromności i powściągliwości. Następnie, zgodnie z modą epoki, na ogół upinano je na rozłożystych krynolinach (stelażach)<sup>5</sup>, spódnice zaś spinano w talii paskiem zakończonym mosiężną klamrą (Możdżyńska-Nawotka, 2002, s. 232). Przy czym na gruncie polskim moda na szerokie krynoliny miała także – oprócz aspektów estetycznych – znaczenie praktyczne, szczególnie ważne zwłaszcza dla kobiet zaangażowanych w konspirację. Jak wspominała po latach konspiratorka i kurierka Mariana Langiewicz, Jadwiga Prendowska, w sukni rozpiętej na szerokiej krynolinie stosunkowo łatwo można było ukryć przemycaną broń, proch, amunicję lub bibułę. „Dzielne patriotki podwiązywały pakunki, które miały przetransportować, do pasa pod spódnicą”, a krynolina „pokrywała powiększenie objętości figury” owych dam obładowanych niebezpiecznymi paczkami „jak wielbłądy” (Prendowska, 1962, s. 146). Z czasem carscy agenci, coraz bardziej wyczuleni na te podejrzane elementy damskiej garderoby, zatrzymywali Polki i „w sposób brutalny haczykami obdzierali [ich– M.S.-K.] suknie”, przy tym celowo upokarzając je publicznie; tego rodzaju wydarzenia odnotowano m.in. w Warszawie latem 1863 roku (Prendowska, 1962, s. 213)

Jako że podstawowym założeniem polskiej mody żałobnej była skromność, dlatego powszechnie zalecano także rezygnację z dekoltów, w efekcie czego ówczesne suknie były mocno zabudowane pod szyją (Możdżyńska-Nawotka, 2002, s. 232; Krypczyk, 2012, s. 125). Niekiedy zdobiono je jedynie małymi białymi kołnierzykami, zaś długie rękawy wykańczano mankietami w tymże kolorze, który, jak już zostało wspomniane, także był używany jako kolor żałoby narodowej. Tego rodzaju sukienki utrwalił na swoich obrazach Artur Grottger.

W skład dodatków nadających damskiemu ubiorowi charakteru żałobnego wchodziły również czarne: czepce, kapelusze z gęstym woalem, szale oraz chustki tarlatanowe zakładane na głowę i ramiona. Dopelnieniem stroju była patriotyczna biżuteria żałobna, mająca w tamtym okresie szczególnie ważne znaczenie symboliczne<sup>6</sup>.

---

5 Krynolina – „rozwiązanie techniczne służące do rozszerzania kobiecych spódnic, używane w XIX w. Od 1842 r. były noszone pod spodem spódnicy ze sztywnych tkanin lub włosia, od 1850 r. krochmalone i rozpinane na fiszbinach. Ok. 1856 r. zastąpiły je metalowe klatki, które wyszły z użycia ok. 1867 r. (...)” (Turnau, 1999, s. 156). Krynolina noszona na ziemiach polskich nie była jednak aż tak rozłożysta jak na Zachodzie (Banach, 1957, s. 312).

6 „(...) bransolety w kształcie więziennych łańcuchów, broszki z motywem cierniowej korony, krzyżyki, kolczyki i obrączki wykonane z czarno oksydowanej stali” (Sieradzka, 1993, s. 106).

II. 1. Artur Grottger, *Pożegnanie powstańca* (1866): Muzeum Narodowe w Krakowie



Źródło: <http://www.pinakoteka.zascianek.pl/Grottger/Images/Pozegnanie.jpg>  
(dostęp: 29.09.2023)

Moda żałobna, oprócz strojów kobiecych (czarna sukienka) i męskich (gdzie – z wyjątkiem koszuli – pozostałe elementy stroju miały być w kolorze czarnym) nie ominęła też ubrań dziecięcych (zalecano, by były one szare lub czarne). W tym względzie wykorzystywano także elementy pochodzące ze strojów ludowych.

## II. Żałobny strój w okresie przedpowstaniowych manifestacji patriotyczno-religijnych

Żałoba zbiorowa (Lenart i Wańczowski, 2009, s. 433; Korolko, 1999, s. 624–625) lat 60. XIX wieku stanowiła przypadek szczególny w dziejach dawnej Polski: wówczas znaczna część społeczeństwa<sup>7</sup> podjęła ją spontanicznie,

7 Głównie warstwa szlachecka, chociaż nie tylko.



samorzutnie i dobrowolnie – w akcie solidarności zbiorowej. Nie została ona bowiem narzucona odgórnie, chociaż była inspirowana najprawdopodobniej przez arcybiskupa metropolitę warszawskiego Antoniego Melchiora Fijałkowskiego (Z.L.S. [Walery Przyborowski], 1893, s. 112–113). Niemniej jednak na początku lat 60. żałoba narodowa przyjęła się i upowszechniła przede wszystkim „pod wpływem dobrowolnego i powszechnego popędu narodu”, co podkreślały władze powstańcze w swojej odezwie z października 1863 roku (*Odezwa o rezygnacji z żałoby narodowej*, 1968, s. 256–267), jako efekt swoistej „zmowy” społecznej. I to właśnie różniło ją od żałób zbiorowych znanych z czasów staropolskich, na ogół łączących się z celebrowaniem rytuału grzebania zwłok władców, które nie były ani spontaniczne, ani dobrowolne, ani samorzutne, chociaż z opisów kronikarzy wynika, że były powszechne<sup>8</sup>.

Pewną analogię w tym względzie może stanowić natomiast zbiorowe (w obrębie stanu szlacheckiego) oplakiwanie ofiar rabacji galicyjskiej – największej tego rodzaju rebelii w Europie od czasów rewolucji francuskiej. Po pogromach przeprowadzonych przez chłopów głównie na przedstawicielach ziemiaństwa w lutym i marcu roku 1846 w zabrze austriackim kobiety z wyższych sfer ukazywały się bowiem na ulicach miast „w ciężkiej żałobie, gdyż niemal każda rodzina straciła kogoś z bliskich” (Danowska, 2013, s. 229)<sup>9</sup>.

Jednak niezaprzeczalnie największa w XIX-wiecznych dziejach Polski wspólnota odczuwania zbiorowej żałoby narodziła się kilka lat przed wybuchem powstania styczniowego: podczas licznych manifestacji religijno-patriotycznych, celebracji rocznic narodowych, demonstracji ulicznych – szczególnie brutalnie zwalczanych pod zaborem rosyjskim<sup>10</sup>. Przykładem tego rodzaju wydarzeń były m.in.: żałobna Msza święta w intencji dusz „Adama, Juliusza i Zygmunta” (18 marca 1860); uroczystości religijne zorganizowane w rocznicę „nocy listopadowej” (29 listopada 1860),

---

8 Czego przykłady dają kroniki, m.in. Galla Anonima, Janka z Czarnkowa, Jana Długosza). Szczególny rozmach rytuały pogrzebowe zyskały w okresie baroku (*pompa funebris*). O kształtowaniu się ceremoniału pogrzebowego władców por. *Teatrum ceremoniale na Dworze Książąt i Królów polskich*, 1999; Borkowska, 1986).

9 W dziejach Polski można też znaleźć przykłady wykorzystywania czarnych strojów w celach protestacyjnych. W tym kontekście należy wspomnieć o procesji mieszczan (przedstawicieli 141 miast królewskich) ubranych w czarne stroje, która 2 grudnia 1789 roku przemarszerowała na Zamek Królewski, aby prosić króla Stanisława Augusta o zwiększenie ich praw publicznych. Zob. Drozdowski i Zahorski, 2004, s. 115.

10 Demonstracje zaczęły się już w połowie lat 50. w Krakowie, a przede wszystkim w Warszawie, gdzie były szczególnie narażone na represje reżimu carskiego. Były one organizowane także w innych miastach polskich (m.in. w Radomiu). Zob. m.in.: Estreicherówna, 1968, s. 46, 47; 208–214; Ramotowska, 1971; Ramotowska, 2018).

a przede wszystkim pochówek działaczki patriotycznej Katarzyny Antoniny Sowińskiej (11 czerwca 1860) – wdowy po generale Józefie Sowińskim, obrońcy reduty Woli, poległym w czasie powstania listopadowego.

Pogrzeb generałowej Sowińskiej stał się pierwszą tak wielką manifestacją patriotyczną od czasu powstania listopadowego<sup>11</sup>. W trakcie uroczystości pogrzebowych Sowińskiej, podczas których, jak donosiła ówczesna prasa warszawska, „żałoba jednym wszystkich była strojem” („Magazyn Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” 1861, nr 10(63), s. 1), jej własna „śmiertelna suknia” stała się przedmiotem czci rodaków – niemalże religijnej. Według relacji rosyjskiego historyka, poety i publicysty Mikołaja Berga (opartej, jak sam zaznaczył, na „opowiadaniach naocznych świadków”) zamieszczonej w jego *Zapiskach o powstaniu polskim 1863 i 1864 roku...*:

kierownicy całej tej manifestacji obcięli tren od sukni zmarłej, i tnąc go na kawałki, rozdawali obecnym na pamiątkę; gdy tego nie wystarczyło, oberwano obicie trumny i galony, zaczęto obłamywać gałązki z obok stojących krzewów i te rozdawano (Wasylewicz Berg, 1898, t. 1, s. 101)<sup>12</sup>.

Od tego czasu manifestacje (animowane przez kręgi patriotyczne) gromadziły coraz liczniejsze tłumy uczestników, którzy z tej okazji publicznie epatowali materialnymi oznakami żałoby, przykładowo przypinając do rękawów ubrań czarne krepy, nosząc czarne lub białe dodatki do ubrań (np. opaski), a wreszcie występując w czarnych strojach, w tzw. grubej żałobie.

Kapelusze męskie pod włos zaczesane wczoraj, dziś nosiły białe taśmy; kołnierze ubrań, kłapy surdutów, salopy i burnusy kobiece, wszystko błyszczało białą, żałobną obwódka. Do czapek przyczepiono kokardy krepowe

– relacjonował dziewiętnastowieczny historyk Walery Przyborowski (Z.L.S. [Walery Przyborowski], 1893, s. 82–83). Tym sposobem Warszawa dotychczas „tak zawsze ruchliwa, wesoła – płochością naśladowująca Paryż”, jak obrazowo pisała przed laty Maria Bruchnalska, stała się „kolebką żałoby narodowej” (Bruchnalska, 1932, s. 50).

Postawy żałobne w społeczeństwie polskim, połączone z uniesieniem patriotycznym, pogłębił w pierwszych miesiącach roku 1861 wstrząs wywołany narastającą brutalnością zaborcy rosyjskiego krwawo

11 Atmosferę pogrzebu Katarzyny Sowińskiej oddał Józef Ignacy Kraszewski na kartach powieści *Dziecię Starego Miasta: obrazek narysowany z natury* (wyd. 1863).

12 M. Berg przybył do Polski na początku roku 1863, zaś w połowie roku 1864 ówczesny namiestnik Królestwa, Fiodor Berg, zlecił mu opisanie polskich „spisków i powstań”.

rozprawiającego się z kolejnymi demonstracjami warszawskimi. Najpierw z tą zorganizowaną 27 lutego 1861 roku, w której zginęło pięć osób (tzw. Pięciu poległych); ich uroczystości pogrzebowe, które odbyły się 2 marca, przybrały formę manifestacji religijno-patriotycznych, będących wyrazem wspólnoty narodowej (Prendowska, 1962, s. 28–35)<sup>13</sup>.

Dwa miesiące później, 8 kwietnia 1861 roku, miała miejsce tzw. masakra kwietniowa. Wówczas przy użyciu broni palnej rozpędzono tysiące demonstrantów zgromadzonych na placu Zamkowym, tym samym doprowadzając do śmierci wielu z nich (Kieniewicz, 1983, s. 149). Wydarzenia te pogłębiły jeszcze bardziej żałobne nastroje w społeczeństwie polskim. W tym czasie pełna patriotycznego uniesienia poetka i publicystka Maria Ilnicka na kartach wiersza *Do siostr* (powielanego wówczas w licznych odpisach i kolportowanego w formie ulotek) wzywała rodaczki do przywdziania czarnych sukien:

I póki dłoń przemocy pierś naszą przygniata,  
Póki łańcuch niewoli kark wolnych krwawi  
Niech czarna suknia Polki świadczy wobec świata  
O najstraszniejszym gwałcie zbrodniczych bezpraw  
I jak kir zabitego niech o zemstę woła (Ilnicka, 1913, s. 27–29).

Od tego czasu, jak pisał Stefan Kieniewicz: „żałoba była ogólnym hasłem: nikt nie dojrzał w mieście innego stroju jak czarny (...) Wszystkie kobiety od wielkich dam do wyrobnic chodziły w czerni” (Kieniewicz, 1983, s. 59, 78–80). Kręgi patriotyczne nie akceptowały bowiem publicznego prezentowania się (zwłaszcza kobiet) w kolorowych, bogatych strojach i ozdobnej, drogiej biżuterii. Wszak, jak twierdził anonimowy autor jednego z ówczesnych sonetów: „pstra odzież dziś w głowie pstro znaczy” (cyt. za Bruchnalska, 1932, s. 53)<sup>14</sup>. Źle widziane stały się także huczne zabawy (Staszek, 1968, s. 82). Do urządzających bale i kuligi wysyłano ostrzegające anonimy podpisane znacząco – „Szybotłuk”, zaś opornym, którzy pomimo tego dalej nie chcieli zrezygnować z rozrywek, wybijano szyby w oknach ich domów i mieszkań, tym samym zmuszając ich do zachowania żałoby narodowej<sup>15</sup>.

W kolejnych miesiącach roku 1861 z ust do ust przekazywano sobie wezwanie zachęcające do przywdziania żałoby, zawarte „w krążącym po mieście okólniku” z 3 marca 1861 roku (Wasylewicz Berg, 1898, t. 1,

---

13 Wspominając pogrzeb Pięciu poległych, Jadwiga Prendowska zapisała na kartach swoich wspomnień: „Tłumy zalegały chodniki, balkony i okna. (...) Ubierano się ogólnie po polsku; kobiety zupełnie czarno, z dość dużymi hebanowymi krzyżami na czarnej wstążce i orłami srebrnymi zamiast broszki, mężczyźni w czamarach, bekieszach, konfederatkach”.

14 W.C. (sonet z marca 1861 roku).

15 Tego rodzaju akcje inicjowała przeważnie młodzież.

s. 179), jak „wieść powszechna niosła wydanym pod patronatem arcybiskupa Fijałkowskiego”. We wspomnianym okólniku nakazywano – jak po latach referował historyk Walery Przyborowski (cytując ów apel): „«Wszystkim częściom odwiecznej Polski» przywdzianie na czas nieograniczony żałoby”, przy tym zaznaczając, iż „kobiety mogą brać suknię białą tylko w dzień ślubu” (Z.L.S. [Walery Przyborowski], 1893, s. 112–113).

Przebywający w Warszawie w połowie 1861 roku Władysław Mickiewicz (syn poety) w liście do swojej narzeczonej (z 24 czerwca 1861) tak opisał ówczesną atmosferę miasta, zwracając przy tym uwagę właśnie na charakterystyczne stroje jego mieszkańców, kontrastujące swoją żalobną kolorystyką z letnią barwną szatą stolicy:

W Ogrodzie Saskim — dziwnie wygląda mnóstwo kobiet w żalobie, w sukniach czarnych w białe pasy. — Panowie noszą szpile do krawatów z orłem w koronie cierniowej, pierścienie z żelaznego łańcuszka z kłódką, kotwicą i datą rzezi, czamarki lub czarne bluzy przepasane pasem spiętym kotwicą, spodnie wpuszczone w buty. Oto jest strój męski. Byłoby niebezpiecznie ukazać się we fraku. Cylindry są zabronione. (...) To bunt moralny, świadczący o jedności całego narodu i bezużyteczności wszystkich wysiłków w kierunku wynarodowienia (Mickiewicz, 1908, t. 2, s. 130 i n).

Masowe demonstracje warszawskie lat 60. odbiły się silnym echem także na prowincji, której mieszkańcy swoje wsparcie dla sprawy narodowej manifestowali przez przywdzianie czarnych żalobnych strojów. Już w pierwszych dniach marca 1861 roku anonimowy dziennikarz krakowski „Czasu” zauważył, iż: „prowincje w uczczeniu pamięci poległych nie dają się Warszawie prześcignąć (...)” („Czas. Dziennik Poświęcony Polityce Krajowej i Zagranicznej oraz Wiadomościom Literackim, Rolniczym i Przemysłowym”, R. 14, nr 56, 8 marca 1861, s. 2).

Wspomniany już Mikołaj Berg, odnosząc się do owej gorączki patriotycznej lat 60., w swoich zapiskach zanotował, nie kryjąc dezaprobaty: „Nigdzie (...) nie ma tylu wariatów co w Polsce i nigdzie obłęd nie jest tak łatwo zaraźliwym, ogarniając w jednej chwili wszystko i wszystkich” (Wasylewicz Berg, 1898, t. 1 s. 148–149).

Jest sprawą oczywistą, że *rosyjski* historyk, spisujący swoje *Zapiski o powstaniu polskim 1863 i 1864...* na polecenie namiestnika Fiodora Berga, wyrażał zaborczy punkt widzenia na te sprawy, dostrzegając w nich przede wszystkim polską „lekkomyślność” i szaleństwo. Niemniej jednak należy zaznaczyć, że niekiedy, w istocie, ówczesna żałoba przybierała zaskakujące formy wyrazu. Widać, że nadrzędny narodowy cel w tym przypadku niejako uświęcał środki – czasami „niesmaczne, przesadzone,

niekiedy śmieszne”. Zdegustowany tego rodzaju „śmiesznymi formami teatralnej maskarady” Walery Przyborowski podał kilka przykładów podobnych praktyk:

    Nie tylko siebie strojono w żałobę nieraz krzyczącą, ale krepą pokryto nawet lalki woskowe w sklepach fryzjerów, butelki z wódką i winem w oknach kupców, głowy cukru, a nawet lby końskie w oknach siodlarzy i rymarzy. Włączono się po mieście, oglądano się wzajemnie, przyklaskiwano jakiej nowej, nieużywanej dotąd oznace żałoby. Miasto miało wygląd niezwykle i zdawało się, że wszystko w niem wyszło z karbów, choć spokój i cisza była zachowana (Z.L.S. [Walery Przyborowski], 1893, s. 82–83).

Jesienią 1861 roku, wraz z ogłoszeniem stanu oblężenia Królestwa Polskiego (14 października 1861), manifestacje żałobne stopniowo zaczęły ustawać, a działalność kół patriotycznych od tego czasu skupiła się raczej na agitacji i przygotowaniach do zrywu narodowego. W tym okresie w Warszawie nasiliły się także carskie represje względem społeczeństwa polskiego, zaś jednym z ich przejawów było nakładanie kar za noszenie strojów narodowych i żałobnych.

Kolejnym aktem wzmożonych żałobnych manifestacji, wyrażających się m.in. masowym przywdzianiem przez Polki czarnych sukien, był okres powstania styczniowego, jego upadek oraz czasy popowstaniowe. W tym czasie doszło do poszerzenia symbolicznej wymowy czarnej sukienki ze względu na nałożenie się na dramat Ojczyzny dramatów osobistych Polek i Polaków. Żałobę narodową okresu powstania styczniowego ostatecznie zakończyło wydanie dekretu carskiego o amnestii dla więźniów politycznych w 1866 roku.

### III. Moda wiktoriańska a nadwiślańska czarna sukienka

Popularność czarnych sukien, przywdzianych przez Polki w latach 60. XIX stulecia, przyczyniła się do ugruntowania etosu Matki Polki; kobiety stojącej nie tylko na straży ogniska domowego, ale i narodowych tradycji, gotowej do ofiar oraz poświęceń dla dobra Ojczyzny. Nawet Mikołaj Berg, obserwujący aktywność ówczesnych Polek (nazywanych przezeń „syrenami”) w swoich *Zapiskach o powstaniu polskim 1863 i 1864 roku...*, wspominał z przekąsem (aczkolwiek nie bez podziwu) ich gorliwość i skłonność do poświęceń:

(...) wszędzie ich było pełno; zmięte, z podeptanymi nóżkami, lecz rumiane, rozplamienione, z łzą w oku, brzęczały jak czarne muchy, wyraźnie chcąc pokazać, że i one są członkami wielkiej, patriotycznej rodziny, wiernymi córami budzącej się ojczyzny i niemniej od każdego gotowymi do wszelkich dla niej ofiar (Z.L.S. [Walery Przyborowski], 1893, s. 174).

Dla nich wszystkich czarna sukienka była strojem o wyjątkowym znaczeniu, czymś znacznie więcej niż suknie tegoż koloru noszone ówczesnie przez kobiety mieszkające w innych częściach Europy.

Należy bowiem zaznaczyć, że polska żałoba narodowa lat 60. zbiegła się w czasie ze zjawiskiem tzw. mody wiktoriańskiej, czyniącej czerni wyznacznikiem elegancji i szyku (Krypczyk, 2012, s. 235–236). Modne mieszkanki ówczesnego Londynu, a za nimi także Paryża i innych dużych miast europejskich, w tamtym czasie coraz chętniej nosiły suknie właśnie w kolorze czarnym. Impuls w tym kierunku dała owdowiała w 1861 roku królowa Wiktoria Hannowerska, która w związku z żałobą po swoim mężu Albercie (w jej wykonaniu wręcz ostentacyjną) wprowadziła modę na noszenie czerni od stóp do głów (Możdżyńska-Nawotka, 2002, s. 227–229). W czasach wiktoriańskich czarne suknie (a także charakterystyczne gładkie fryzury) sugerujące żałobę (Simmel, 2006, s. 20–31), czyli stan pogrążenia w smutku, żalu, a tym samym – jak mogłoby się wydawać – rezygnacji z mody, stały się kreacjami najbardziej eleganckimi – również na okazje balowe. Jednak przyobleczone w modną czerni ówczesne Polki miały uosabiać coś głębszego niż inne kobiety europejskie; swoiste „powołanie do wyższego i bardziej skomplikowanego (wartościowego) ideału” (Chamot, 2003, s. 163).

Przy tym w związku z ogólnoeuropejską modą na czerni niebezważne stają się pytania – stawiane przez niektórych badaczy polskiej mody żałobnej okresu powstania styczniowego – dotyczące tego, czy w istocie ówczesne Polki „tak ochoczo zmieniałyby swoje toalety [na czarne – M.S.-K.], gdyby nie moda, która tym razem płynęła z Londynu i zarażała Paryż?”. Wszak przecież czerni „lansowały” poczytne magazyny i czasopisma, „a kobiety powyżej 40. roku życia uznały ten kolor za obowiązujący” (Korybut-Marciniak, 2016, s. 24).

Z tej perspektywy po 1861 roku czarna sukienka mogła być po prostu „wymogiem sezonu”, czymś, co każda szykowna dama powinna mieć w swojej garderobie. Ówczesnie czarna sukienka była bowiem uznawana za strój nowoczesny, elegancki, świadczący o znajomości najnowszych światowych trendów. Tego rodzaju kreacje miały wszelkie atuty, aby wabić elegantki swoją barwą i formą. Ich rozłożyste krynoliny w połączeniu z obcisłymi gorsetami znakomicie podkreślały smukłą talię, zaś czerni „wykwintna”, „wieloznaczna” (Możdżyńska-Nawotka, s. 126–129)

dodawala szyku i wyjątkowej elegancji, jednocześnie przydając właścicielkom czarnych kreacji tajemniczego romantycznego powabu<sup>16</sup>.

W istocie naiwnością byłoby sądzić, że wszystkie Polki przywdziewające wówczas czarne suknie czyniły to wyłącznie ze szlachetnych pobudek patriotycznych. Bez wątplenia nie brakowało także i takich, które zakładały je głównie ze względu na obowiązującą modę, jak również takich, dla których równie ważne były obydwaj aspekty: i ten patriotyczny, i ten estetyczny. One to, dbając, aby żałobna odzież (i biżuteria) – przy całej swojej skromności – nie była jednak pozbawiona uroku, dokładały starań i nie szczędziły pieniędzy na wytworne czarne suknie, w których miały manifestować swój żal po stracie Ojczyzny. W tym celu starały się pozyskać tkaniny jak najlepszej jakości, a następnie zlecały uznanym i renomowanym krawcom uszycie z nich odpowiednich kreacji – według najmodniejszych zachodnioeuropejskich wzorów.

Co zamożniejsze nadwiślańskie elegantki w istocie musiały nie szczędzić funduszy, aby bardziej lub mniej dyskretnie podkreślić urok zakładanych przez siebie czarnych sukien, skoro temat ten pojawił się w ówczesnych broszurach. Jedną z nich była wydana we Lwowie w 1864 roku praca pisarza – powstańca Domicjana Mieczkowskiego zatytułowana *Reforma stroju Polek z uwzględnieniem okoliczności teraźniejszych*. Jej autor, już na wstępie przyznając, iż „nie spodziewał się, aby kiedy miał pisać o niewieścim stroju” – gdy tymczasem „prąd wypadków”, w tym tych „ze sprawą narodową związek mających, daje podniecie silną i nieodpartą do zastanowienia się nad tym przedmiotem” – wzywał Polki do „wdrażania się i hartowania w przestrzeganiu skromności, prostoty, oszczędności, samozrechenia osobistego, i chwalebnej w popieraniu wyższych celów gorliwości” (Mieczkowski, 1864, s. 2, 10). Autor broszury z gorliwością perorował przeciwko zbyt strojnym sukniom, głębokim dekoltom, a przede wszystkim nader obszernym „krenolinom” (Mieczkowski, 1864, s. 3). Mieczkowski potępiał przy tym rozrzutność rodaczek przejawiającą się m.in. w szyciu kosztownych czarnych sukien u zagranicznych krawców zgodnie z najnowszymi wytycznymi z Paryża czy Londynu, przestrzegając je przed „zamętem lekkomyślności i próżności” oraz wzywając do zakładania prostych sukienek wyrobu krajowego (Mieczkowski, 1864, s. 3–14).

Oczywiste jest, że gdyby przypadki rozmaitej maści „dam modnych”, gardzących zalecaną skromnością i prostotą, pojawiały się na ziemiach polskich jedynie sporadycznie, to tego rodzaju sytuacje nie byłyby problemem, który warto byłoby podejmować także na łamach ówczesnych czasopism – na czele z poczytnym „Magazynem Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego”.

---

16 Na temat mody kobiecej epoki wiktoriańskiej: Gromkowska-Melosik, 2013.

Redaktorzy wspomnianego pisma na początku lat 60. prowadzili swoistą akcję propagowania czerni wśród Polek, przy tym sprytnie nie przywołując tak bardzo niepożądaną przez zaborców argumentacji narodowej. Jednak uważne czytelniczki potrafiły trafnie odczytać tego rodzaju sygnały. Tego rodzaju przykłady można by mnożyć. I tak np. w jednym z marcowych numerów pisma z roku 1861 (czyli jeszcze przed rozpropagowaniem czerni przez królową Wiktorię) redakcja „Magazynu Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” wśród wielu modych zaleceń nieprzypadkowo zwracała Polkom uwagę akurat na „czarne jedwabne, watowane płaszczyki”, „paletoty z wełnianego czarnego aksamitu, z kutnerem<sup>17</sup> po lewej stronie”, „burnusy<sup>18</sup> długie, spadające prawie do ziemi, objęte wkoło czarną pikowaną materią z niewielkim kołnierzem”. Zachęcano je także do noszenia w ciepłe dni twarzowych czarnych słomkowych kapeluszy, sprytnie informując: „Wiemy (...) że do składu pana Sobolewskiego ma wkrótce nadejść z Włoch znaczny zapas kapeluszy słomkowych: wiele z nich będzie w kolorze czarnym”. Dalej można było przeczytać: „Z pomiędzy ubiorków na głowę widzieliśmy u pani Sobolewskiej bardzo ładne czarne koronkowe wianki, przepinane w koło różyczkami z czarnej szneli<sup>19</sup>” („Magazyn Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” 1861, nr 12(65), s. 6). Z kolei w numerze wrześniowym przekonywano panie do noszenia chustek i szali akurat właśnie tym kolorze:

W kilku magazynach oglądaliśmy chustki i szale ciepłe, mające dziś tak wielkie powodzenie. Podobała nam się szczególnie jedna, z sukienka czarnego, obłożona po brzegach siwym barankiem wełnianym i wyszyta szlakiem z jedwabnej wąskiej plecionki; chustka ta kosztowała złp. 250.

W dalszych fragmentach proponowano Polkom np. „kontusik czarny jedwabny”, a jako uzupełnienie stroju „girlandę z czarnych i białych kwiatów, zrobioną *en diadème*” („Magazyn Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” 1861, nr 39, s. 7).

Sprytni redaktorzy pisma w innym z jego numerów, tworząc pozory „niewinności”, wyjaśniali swoim czytelniczkom, że skoro po prostu: „We wszystkich magazynach warszawskich widzimy tylko czarne przedmioty do ubrania: o nich więc mamy sobie za obowiązek uwiadomić nasze Czytelniczki”. W związku z tym najzwyczajniej je o tym „uwiadomiano”:

17 Kutner to warstwa zmierzwionych włókien. Turnau, 1999, s. 160.

18 Burnus – peleryna z kapturem znana w modzie w 60. i 70. l. XIX w. Turnau, 1999, s. 44.

19 Sznela (sznelka) – 1) tkanina jedwabna na chustki, 2) jedwabny wyrób pasamoniczy w formie skręconego sznureczka. Turnau, 1999, s. 283.



W składzie pana Schlenkera uważaliśmy piękne rypsy czarne w drobny rzucik czarny, mieszany z białym; cena ich nader przystępna (...). Są także w tym magazynie inne wyroby czarne w kratę białą (...). Oprócz wielu rozmaitych płaszczków, widzieliśmy w tymże magazynie gładkie szale czarne tarlatanowe, bardzo właściwe na tę porę. (...) U pani Sobolewskiej zwróciły uwagę naszą ubiorki z krepy czarnej w kształcie wieńca, nazywane perłami czarnymi. Ładne są także fanszoniki<sup>20</sup> czarne koronkowe, podpięte z boku kokardą („Magazyn Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” 1861, nr 10(63), s. 7).

Ot, można byłoby pomyśleć – zwyczajne relacje dotyczące aktualnych trendów w modzie damskiej, bez jakichkolwiek głębszych podtekstów...

Przy tym redaktorzy poczytnego magazynu równie sprytnie udzielali także znamiennych pouczeń i ostrzeżeń kierowanych do „świętokradczych” rodaczek, przestrzegając je, aby nie czyniły z żałobnej czarnej sukienki „zabawki”, „próżnej igraszki i komedii”. I znów, celowo, ani słowa o sprawach narodowych! Ot, niejako „zwyczajna” żałoba po „naturalnej” utracie bliskich. Jednak w kontekście sytuacji ogólnej wydzźwięk tych pouczeń był znaczący:

W przekonaniu naszym odzież żałobna powinna być nacechowana wielką prostotą i powagą. Jeżeli wdzięk niezbędnym jest warunkiem w ubiorze kobiety, żałoba nawet wyłączać go nie może; ale wszakże wdzięk nie polega na sztucznych wymysłach i ozdobach, od których powinna być wolną odzież wyrażająca głębie cierpienia. Inaczej żałoba stanie się prózną igraszką i komedią. Są rzeczy święte, których nadużywać nie wolno – żałoba należy do ich rzędu. Kto je lekceważy, lub ich używa za proste narzędzie próżności, kto czyni z nich zabawkę, ten jest prawdziwym świętokradcą („Magazyn Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” 1861, nr 10(63), s. 7–8).

Według propagowanych nad Wisłą wytycznych (ukazujących się m.in. na łamach „Magazynu Mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domowego” z lat 1861–1863 czy też „Tygodnika Ilustrowanego” z tamtego okresu) odpowiednim dopełnieniem żałobnego kobiecego wizerunku miała być skromna fryzura ułożona z gładko zaczesanych włosów, z przedziałkiem pośrodku głowy, upiętych w skromny kok, tzw. węzeł (Możdżyńska-Nawotka, 2002, s. 232; *Żałoba narodowa*, w: E. i A. Banach, 1962, s. 295). Jednak niektórym rodzimym elegantkom musiało być nader trudno zrezygnować z dotychczasowych wyszukanych upięć włosów, wyrafinowanych dodatków ozdabiających fryzury (pereł, kunsztownych grzebieni, kolorowych kwiatów) i wykwintnych nakryć głowy, skoro

---

20 Fanszon – chustka zawiązywana pod brodą. Turnau, 1999, s. 77.

wspomniany już Mieczkowski jeszcze w 1864 roku ostro gromił fantazyjne damskie kapelusze, wymyślne upięcia włosów, zalecając przy tym noszenie skromnych fryzur, najlepiej zplecionych „w dwa warkocz z przedziałkiem” (wzorem staropolskim) (Mieczkowski, 1864, s. 3–10).

W podobnym tonie pisał w roku 1861 na łamach „Tygodnika Ilustrowanego” anonimowy autor, gorąco chwalały „skromność w ubraniu nie wyłączającą bynajmniej dobrego smaku”. Jednocześnie przekonywał on „tegoczesne niewiasty”, że „wszelki zbytek [w ubraniu – M.S.-K.] dowodzi płochości, lub, co gorsza, nagannego lekceważenia świętych obowiązków” („Tygodnik Ilustrowany” 1861, nr 85, s. 178)<sup>21</sup>.

II. 2. Ubiory niewiast tegoczesne, według rysunku Kossaka („Tygodnik Ilustrowany” 1861, nr 85, s. 177).



21 Jako uzupełnienie artykułu zamieszczono ilustrację (por. powyżej) przedstawiającą *Ubiory niewiast tegoczesne, według rysunku Kossaka* (1861, nr 85, s. 177).

Jednak nawet uwzględniając wspomniane powyżej sytuacje, na podstawie analizy ówczesnych źródeł, należy stwierdzić, że znakomita większość Polek, które na początku lat 60. zdecydowały się na gest przywdziania czarnych sukienek, nie czyniła tego w pogoni za modą londyńską czy paryską, ale w poczuciu głębokiej łączności ze wspólnotą narodową. Chociaż bowiem bezsprzecznie należy rozróżnić wyidealizowane wyobrażenie kulturowe skromnej Polki w żałobie od rzeczywistego wizerunku ówczesnej polskiej damy modnej, której suknie, pomimo że czarne (jak tego oczekiwano), jak najbardziej odpowiadały aktualnej paryskiej modzie (Sieradzka, 1993, s. 106), to jednak faktem jest, iż dla wielu ówczesnych Polek czarna sukienka była przede wszystkim swoistym manifestem narodowym<sup>22</sup>.

W tym miejscu, dla porządku, oprócz wspomnianych już powyżej dwóch skrajnie różnych przyczyn zakładania czarnych sukienek przez ówczesne Polki (tj. pobudek patriotycznych i mody) należy też wspomnieć o kolejnej, mianowicie o obawie przed wykluczeniem towarzyskim pod wpływem swoistej presji społecznej, której jednym z przejawów były akcje wspomnianych już „szybotłuków”<sup>23</sup>. W przypadku niektórych presja ta miała nawet większe znaczenie niż kary, coraz częściej nakładane przez carskiego zaborcę na Polki noszące czarne suknie.

Na marginesie warto dodać, że w owym czasie wraz ze spopularyzowaniem wynalazku fotografii coraz popularniejsze stało się uwiecznianie na zdjęciach Polek i Polaków przyodzianych w stroje żałobne i narodowe, a także fotografowanie poległych i eksponowanie ich ran (Toniak, *Śmierć bohatera. Motyw śmierci heroicznej w polskiej sztuce i literaturze od powstania łościuszkowskiego do manifestacji 1861*, 2015). Ów swoisty rozkwit fotografii portretowej dawał patriotycznie nastawionym Polkom (nader chętnie i dość licznie fotografującym się w czarnych sukniach) kolejną możliwość identyfikacji wspólnotowej, zaś rozmaitej maści damom modnym możliwość utrwalenia na zdjęciach ich wykwintnych czarnych kreacji (Lejko, 1999, t. 2, s. 213; Maciesza, 1972).

---

22 Inną kwestią jest wpływ polskiej czarnej sukni i żałobnej biżuterii na modę Zachodu. Podobno „piękne Hiszpanki” nazywały „polskimi łzami” tak chętnie noszone przez siebie ozdoby z czarnych dżetów zaś z czasem także i modne „damy rosyjskie naśladowały polską manię”, zakładając czarne suknie i kapelusze (Bruchnalska, 1932, s. 52, 63). Niekiedy badacze przytaczają także przykład córki Karola Marksa, która na znak solidarności z Polkami ubierała czarną suknię i otrzymany z Polski żelazny krzyż (Krzywobłocka, 1964, s. 15).

23 Na marginesie warto wspomnieć, że narzucony rygor żałoby, powszechnie uznawanej za przejaw patriotyzmu i solidarności Polaków, w zwyczajnym życiu przysparzał jednak niektórym niemałym problemom – zwłaszcza osobom nienależącym do majątnych. Wymiana garderoby, uszycie nowych czarnych sukien i pozyskanie stosownych dodatków wiązały się bowiem z niemałymi wydatkami, na które nie wszystkich było stać. Świadczy o tym choćby rozmowa prowadzona pomiędzy Zofią Kossak a Pelagią Zliczyńską, zapisana na kartach sagi rodu Kossaków pt. *Dziedzictwo* (Kossak, Szatkowski, 2014, s. 119, 120).

Il. 3. Kobieta w sukni z okresu żałoby narodowej (fotografia portretowa). [l. 60. XIX w.] (Zakład Fotograficzny Karola Beyera Krakowskie Przedmieście w Warszawie)



Źródło: <https://onebid.bg/bg/fotografia-powstanie-styczniove-fotografia-k-beyera-kobiety-w-sukni-z-okresu-zaloby-narodowej-l-60/1123311> (dostęp: 29.09.2023).

Il. 4. Maria z Sanguszków Potocka z córkami Julią i Klementyną, ok. 1864 r. (Fotografia autorstwa Teodora Szajnoka ze Lwowa)



Źródło: <https://edukacjamuzealnancut.blogspot.com/2020/05/moda-patriotyczna.html> (dostęp: 29.09.2023)

#### IV. Walka caratu z „polską suknią”

Kiedy na ulicach polskich miast masowo pojawiły się Polki odziane w czarne żałobne suknie, władze zaborcze (które dość szybko pojęły znaczenie żałoby narodowej, uznając ją za niebezpieczną prowokację) wypowiedziały „wojnę” polskiej modzie żałobnej. Toteż już niebawem „policja zaczęła prześladować kolor czarny (...)” – pisała Jadwiga Prendowska, wspominając tamte czasy (Prendowska, 1962, s. 213).

Walka z polską czarną żałobną sukienką szczególnie ostry charakter przybrała w zaborze rosyjskim. Natomiast na terenie zaboru austriackiego Polakom na ogół nie przeszkadzano ani w noszeniu stroju narodowego,

ani żałobnego, chociaż i tutaj „żałoba narodowa kobiet polskich psuła krew dygnitarzom”, a *schwarzen Damen* budziły irytację i niekiedy prowokowały wrogie reakcje władz zaborczych (Bruchnalska, 1932, s. 51).

Początkowo wspomniane stroje Polek i Polaków nie przeszkadzały również władzom pruskim, jednak już w lutym 1863 roku nastąpiła zmiana w tym względzie. Stało się tak na mocy układu prusko-rosyjskiego zawartego w Petersburgu, znanego pod nazwą tzw. konwencji Alvenslebena. Odtąd Prusy wspólnie z Rosją zwalczały polski ruch niepodległościowy i jego oznaki (Feldman, 1929, s. 5 i n.).

Jak już wspomniano, rosyjskiego zaborcy kwestia stroju Polek i Polaków stała się problemem na tyle ważnym (zwłaszcza po wybuchu powstania styczniowego), że rozpoczęto prześladowania kobiet noszących żałobę<sup>24</sup>. Przy tym w walce z czarnymi sukniami Polek carat okazał się wyjątkowo skrupulatny i konsekwentny. Jesienią (16 października 1863) na pierwszej stronie „Kuriera Warszawskiego” (w numerze 246) zamieszczono ukaz podpisany przez stołecznego oberpolicmajstra, generała-majora Leona Lewszyna (inspirowanego przez samego generała Fiodora Berga, przysłałego latem do Warszawy). Warto przytoczyć jego obszerniejsze fragmenty, aby zobrazować zaborczą gorliwość w walce z modą żałobną Polek:

[(a)] Żałoba i w ogólności wszelkie oznaki rewolucyjne w ubraniu używane w celu występnych manifestacji powinny być zdjęte. b) Kobiety bez różnicy stanu, powołania i wieku, które pokażą się po 29 października (10 listopada starego stylu) r[oku] b[ieżącego] w żałobnym ubraniu, będą zatrzymywane i dostawiane do Cyrkułu, skąd nie wcześniej będą uwalniane, aż zapłacą karę pieniężną w stosunku następującym. c) Pozwala się nosić ubranie żałobne tylko tym kobietom, które noszą takowe po śmierci ojca, matki lub męża, lecz z tym zastrzeżeniem, aby takie kobiety do 29 października (10 listopada) r[oku] b[ieżącego] wyjednały na to bilety od oberpolicmajstra i nosiły takowe przy sobie: 1) Idące pieszo kobiety w ubraniu żałobnym płacą po r[ubli] s[rebrzem] 10. Te zaś, które nie będą w stanie zapłacić kary pieniężnej, ulegną aresztowi policyjnemu. 2) Kobiety jadące we własnych lub w ogólności niewynajętych powozach, jeżeli są w ubraniu żałobnym, zostaną do koszar Mirowskich zawieszane, gdzie powozy i konie będą zatrzymane aż do czasu zapłacenia od każdej osoby po r[ubli] s[rebrzem] 100. 3) Kobiety w żałobie, jadące w powozach wynajętych, płacą po r[ubli] s[rebrzem] 15 każda; wynajęte karety, dorożki i omnibusy, w których takowe kobiety będą zatrzymane, zostaną

24 Szereg przykładów tego rodzaju traktowania (zwłaszcza na terenie Litwy, Ukrainy, Wołynia) przytacza w swojej pracy M. Bruchnalska. Przykładowo, noszące żałobę Polki osadzano w więzieniach, nakładano na nie kary pieniężne, publicznie upokarzano – „tłumowi na urągowski”, „ciągniono je po ulicach łącząc prostacko ze strony policji”, poniżano poprzez kierowanie ich „wraz z nierządnicami” do zamiatania ulic (Bruchnalska, 1932, s. 59–61).

odprowadzone do koszar Mirowskich; właściciele tych powozów płacą kary po r[ubli] s[rebrzem] 10 za każdą jadącą w żałobie kobietę; powozy i konie ich zatrzymane będą do czasu uiszczenia oznaczonej kary; konduktorowie i stangreci ulegną karze policyjnej. 4) Urzędnicy, których żony i dzieci będą zatrzymane w żałobie, oprócz kary powyższej utracą jednomiesięczną pensję; a dymisjonowani urzędnicy, również wdowy i dzieci pobierający emeryturę lub pensję, utracają takowe za jeden miesiąc („Kurier Warszawski”, 1863, nr 246, s. 1)<sup>25</sup>.

2 listopada 1863 roku władze zaborcze wydały kolejną instrukcję, jeszcze bardziej szczegółowo precyzującą kwestie dozwolonego i niedozwolonego ubioru Polek, które rozmaitymi sposobami starały się obchodzić surowe carskie przepisy. Kilka dni później lwowski „Przegląd” podał ją swoim czytelnikom jako przykład „szczytu śmieszności i głupoty”, do jakiego doszedł „ucisk moskiewski”. We wspomnianych powyżej nowych carskich wytycznych dotyczących damskiej garderoby można było przeczytać, iż:

(...) pod względem ubioru kobiet zachowane być powinny następujące przepisy: kapelusz powinien być kolorowy, jeżeli zaś będzie czarny, to ma być ubrany kwiatami lub też wstążkami kolorowymi, lecz pod żadnym pozorem nie białymi. Pióra czarne i białe przy czarnych kapeluszach są zabronione. Kaptury mogą być czarne na podszewce kolorowej, lecz nie białej. Wzbronione jest używanie: czarnych woalek, rękawiczek, również jak parasolek czarnych i czarnych z białem, jak niemniej takichże szalów, chustek, szalików i chusteczek na szyję oraz sukien zupełnie czarnych, jako też czarnych z białym. Salopy, burnusy, futra, palta i inne wierzchnie ubrania mogą być czarne, lecz bez białego. Dla mężczyzn pod żadnym pozorem żałoba miejsca mieć nie może („Przegląd”, Lwów, 6 listopada 1863, nr 62, s. 1).

Na tym jednak nie poprzestano i kilka miesięcy później pojawiły się kolejne szczegółowe wytyczne w tym względzie. W lipcu 1864 roku generalny policmajster Płaton Aleksandrowicz Fredericks, naczelnik Warszawskiego Okręgu Żandarmerii, wydał rozporządzenie, w którym dokładnie określił, jakie stroje damskie oraz jakie ich poszczególne elementy będą uznawane za oznaki żałoby narodowej (i surowo karane). Do nich należały:

---

25 Już niebawem w numerze 252 wspomnianego pisma (z dnia 23 października) ukazała się informacja dotycząca wspomnianych powyżej „biletów od oberpolicmajstra” zaświadczających o śmierci osoby, precyzująca: „ (...) iż bilety o których mowa, wydawane są codziennie w mieszkaniu Ober-Policmajstra w pałacu Prymasowskim, na zasadzie aktu zejścia właściwej Parafji na papierze prostym spisanego” („Kurier Warszawski, 1863, nr 252, s. 1).

1. Cały ubiór koloru czarnego, choćby przy nim była na szyi chusteczka lub wstążka kolorowa, a na kapeluszu czarnym ubranie kolorowe, jak również gdyby na kapeluszu białym było czarne ubranie.
2. Suknie ciemno-szare przy szarej wełnianej mantyli i ubraniu głowy, jak wyżej.
3. Czarna wełniana czy muślinowa suknia, okryta u dołu wprowadzonym w użycie kolorowym pasem, przy mantyli i kapeluszu jak wyżej (Bruchnalska, 1932, s. 64).

Te coraz bardziej szczegółowe instrukcje wprowadzane przez władze carskie poniekąd stanowiły odpowiedź na swoistą „grę kostiumową” prowadzoną przez zdesperowane polskie kobiety z rosyjskim zaborcą. Ówczesne Polki, dostosowując się do sytuacji, znajdowały bowiem (i wdrażały w życie) rozmaite sposoby na obejście kolejnych zaborczych przepisów, np. przywdziewając tzw. półżałobę. Zakładały więc suknie w kolorach takich jak biel, fiolet, szarość, a nawet ciemny brąz. Nosiły ciemne sukienki z kolorowym szlakiem u dołu lub w pasy. Zakładały na głowę lub szyję chusteczkę w ciemnym kolorze z barwnym szlaczkiem lub przypinały do ubrań trójkolorowe kokardy. O jeszcze innych oryginalnych sposobach upartych Polek wspominał w swoich zapiskach Mikołaj Berg. Otóż:

gdy w instytucie panien w Puławach nakazano zdjąć wychowankom żałobę, wiele dziewczątek porobiło sobie atramentem pasy na szyi i ręku, nazywając to żałobą nie do zrzucenia (Wasylewicz Berg, 1898, t. 1, s. 179).

Warto dodać, iż z czasem carska skrupulatność i gorliwość w tropieniu żałobnych strojów Polek oraz dociekliwość w interpretacji ich kolorów zaczęła ocierać się o groteskę. Maria Bruchnalska w swojej pracy poświęconej „cichym bohaterkom” powstania styczniowego opisała (jak sama zaznaczyła, za nowojorskim „Echem z Polski” z marca 1864 roku) znamieny w tym względzie wypadek mający miejsce w Bielsku-Białej – „wprost zakrawający na komedię”. Otóż podobno kiedy jedna z pań:

aby się uchronić od prześladowania [związanego z noszeniem żałoby – M.S.-K.], przyjechała do Bielska w sukni jasno zielonej, tymczasem musiała karę dlatego zapłacić, że kolor zielony oznacza nadzieję (Bruchnalska, 1932, s. 62).

Tak bowiem nadgorliwi przedstawiciele władz zaborczych zinterpretowali symboliczną wymowę koloru jej zielonej sukni.

Ze względu na fakt, iż przez demonstracyjnie noszoną żałobę Polki coraz częściej narażane były na zniewagi, publiczne upokorzenia i represje zaborców, ostatni dyktator powstania, Romuald Traugutt, wydał

odezwę podpisaną przez Rząd Narodowy (z dnia 29 października 1863 roku) wzywającą rodaczki do rezygnacji z manifestowania żałoby w takiej formie: „Nie potrzebujemy protestować kolorem sukni, kiedy krwią protestujemy przeciw najazdowi” (*Odezwa o rezygnacji z żałoby narodowej*, 1968, s. 256–267). Jednak nawet pomimo represji carskich żałoba (w rozmaitych formach) trwała do roku 1866, kiedy to ukazał się carski dekret o amnestii. Wówczas nastąpił koniec żałoby, chociaż niektóre Polki czarne suknie nosiły do końca życia.

### Zakończenie

Już na początku lat 60. XIX wieku moda nad Wisłą została w sposób szczególnie wpisana w konteksty polityczne i narodowe. Ówczesne manifestacje patriotyczno-religijne, coraz brutalniej tłumione przez carskiego zaborcę, wzbudziły w rozbudowanym patriotycznie społeczeństwie polskim odruch solidarności, jednoczenia się w żałobie oraz potrzebę zmanifestowania swojej niezgody na tego rodzaju traktowanie. Jednym z narzędzi sprzeciwu był strój; przede wszystkim czarna sukienka, a także staropolski strój narodowy. To właśnie wówczas moda przybrała formę zbiorowego protestu; wyrazu żalu po stracie Ojczyzny, zaś w trakcie i po upadku powstania styczniowego także znaku rozpaczki po utracie bliskich. Jednocześnie moda stała się obiektem bacznej obserwacji carskiego zaborcy oraz prześladowań z jego strony.

Fakt przywdziania przez Polki żałobnych czarnych sukienek, jak również manifestacyjne noszenie staropolskiego stroju narodowego zazwyczaj spotyka się z przychylną oceną historyków (a nierzadko także z ich podziwem), uznających tego rodzaju akty za gesty ważne, znaczące i potrzebne. Na ogół panuje przekonanie, iż „ten widok miał pokazywać zaborcy i społeczeństwu, że istnieje opozycja narodowa” (Kieniewicz, 1983, s. 59, 78–80), zaś „żałobą swą zwrócili Polacy, a szczególnie Polki, na kraj nasz nieszczęsny czy całej Europy” (Bruchnalska, 1932, s. 52).

Przy tym jednak zdarzali się i tacy badacze, którzy, jak Stanisław Wasylewski, tego rodzaju „manifestacje kostiumowe” uważali za jałowe i bezproduktywne. Autor opracowania o życiu polskim w XIX wieku skonkludował:

Dzieje stulecia to nieustający prawie ciąg manifestacji kostiumowych (...) cywil włożył rogatywkę na bakier, czarną, buty palone, oficer ustroił się w pożyczony mundur, uważając, że dopełnili najpilniejszego obowiązku wobec Ojczyzny. Błahe dziś dla nas szczegóły stroju bywały w ich oczach instrumentem agitacji, propagandy (Wasylewski, 1962, s. 500).



Głos historyka był odbiciem krytyki żałoby, jaka pojawiała się już w trakcie jej trwania; i to nie tylko ze strony Rosjan dyskredytujących ją rozmaitymi sposobami (m.in. przez rozsiewanie wśród ludu plotek, jakoby żałoba narodowa warstw wyższych miała być „żałobą po pańszczyźnie”), ale też i samych Polaków, „lękających się”, jak pisała Bruchnalska, o jej negatywne konsekwencje, jednocześnie drwiąc, iż „z czarnego kobiecego stroju tyle pożytku dla Ojczyzny, co z żałoby, w którą Rusinki na pośmiewisko psa ubrały” (Bruchnalska, 1932, s. 53, 58)<sup>26</sup>.

Jednak niezależnie od oceny samego zjawiska i jego przejawów, dzieje ówczesnej mody żałobnej, a zwłaszcza czarnej sukienki, zwracają uwagę, że w okresie zaborów moda kobieca została włączona w narodowe konteksty i ściśle powiązana ze sprawą polską, stając się narzędziem walki z zaborcą. W istocie bowiem:

(...) jeden front przebiegał pod Miechowem, Małogoszczem, Grochowskimi, drugi, nie mniej ważny – na ulicach Warszawy i innych wielkich miast Królestwa Polskiego. Na polach i w lasach walczyli mężczyźni z bronią myśliwską i kosami, na ulicach – kobiety w żałobnych sukniach (Brzeszcz, 2014, s. 120).

#### BIBLIOGRAFIA

- Banach, A. (1957). *O modzie w XIX wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Banach, E. i A. (1962). *Słownik mody*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Berg, M. Wasylewicz (1898). *Zapiski o powstaniu polkiem 1863 i 1864 roku i poprzedzającej powstanie epoce demonstracji od 1856 r. (z rosyjskiego oryginału wydanego kosztem rządu, a następnie przez cenzurę zniszczonego, t. 1, dosłownie przełożył K.J. [Karol Jaskłowski]*. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska 1898.
- Biedrońska-Słotowa, B. (2005). *Polski ubiór narodowy zwany kontuszowym: dzieje i przemiany opracowane na podstawie zachowanych ubiorów zabytkowych i ich części oraz w świetle źródeł ikonograficznych i literackich*. Kraków: Muzeum Narodowe.
- Borkowska, U. (1986). Ceremoniał i pogrzeb królów polskich w XIV–XVIII wieku. W: J. Ziółek i J. Skarbek (red.), *Państwo – Kościół – niepodległość*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

---

26 Pisząc o krytycznych głosach w tym względzie, warto wspomnieć także prześmiewczy *List Aldony* z Teki Stańczyka, w którym znalazły się słowa: „Strój już mam w głowie prawdziwie uroczy, słuchaj: suknia czarna, faldzista, bardzo długa i wolna krojem przypominająca niezwiązaną koszulę Lili Wenedy, ujęta w biodrach pasem czerwonym oznaczającym męczeństwo ...” (Tekla Stańczyka, Kraków 1870, s. 37).

- Boucher, F. (2006). *Historia mody, dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, przeł. P. Wrzosek, A. Sieradzka. Warszawa: Arkady.
- Bruchnalska, M. (1932). *Ciche bohaterki: udział kobiet w Powstaniu Styczniowym: (materiały)*, z. 1. Warszawa: Wydawnictwo Towarzystwa św. Michała Archanioła.
- Brzeszcz, D. (2014). Rosyjskie haki, polskie krynoliny. Żaloba narodowa 1863 roku. W: J. Jaworska i K. Rachubińska, *Bądźmy realistami, żądajmy niemożliwego. Utopie i fantazje w modzie i dizajnie*. Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Cassirer, E. (1971). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Stanińska. Warszawa: Czytelnik.
- Chamot, M. (2003). *Entuzjazm i zwątpienie. Obraz własny Polaków w wybranej publicystyce prasowej trzech zaborów w latach 1864–1914*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Czas. Dziennik Poświęcony Polityce Krajowej i Zagranicznej oraz Wiadomościom Literackim, Rolniczym i Przemysłowym*, R. 14, nr 56, 8 marca 1861.
- Danowska, E. (2013). Rabacja chłopska 1846 roku w relacji ks. Jana Popławskiego z Niegowici. *Folia Historica Cracoviensia*, vol. XIX.
- Estreicherówna, M. (1968). *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848–1863*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Feldman, J. (1929). *Mocarstwa wobec powstania styczniowego*. Kraków: Wydano nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej.
- Feuillet, M. (2006). *Leksykon symboli chrześcijańskich*, przeł. M. Paleń. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Gaszyński, K. (1868). Czarna sukienka. W: *Poezye Konstantego Gaszyńskiego*, wyd. zupełne. Lipsk: Wyd. F.A. Brockhaus.
- Gołębiowski, Ł. (1830). *Ubiory w Polszcze od najdawniejszych czasów aż do chwil obecnych sposobem dykcjonarza ułożone i opisane*. Warszawa: Druk A. Gałęzowskiego i Komp. 8.
- Gromkowska-Melosik, A. (2013). *Kobieta epoki wiktoriańskiej. Tożsamość, ciało i medykalizacja*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Jarosińska, I. (2017). *Moda polską i romantyczną*. Warszawa: IBL.
- Jaspers, K. (1999). *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jurek, K. (2011). Znaczenie symboliczne i funkcja koloru w kulturze. *Kultura–Media–Teologia*, nr 6.
- Klaczko, J. (1851). Kontuszowe pogadanki i obrazki z szlacheckiego życia przez Konstantego Gaszyńskiego. *Goniec Polski*, nr 59–60.
- Krzywobłocka, B. (1964). *O czarnej sukience i powstańczej dwururce*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Kieniewicz, S. (1983a). *Powstanie styczniowe*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Kieniewicz, S. (1983b). *Warszawa w Powstaniu Styczniowym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kleiner, J. (1913). *Archiwum Filomatów*. Cz. I: *Korespondencya*, t. I–V, wyd. Jan Czubek. Kraków–Warszawa: Nakładem PAU.
- Kopaliński, W. (1985). *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa: PIW.
- Korolko, M. (1999). *Leksykon kultury religijnej w Polsce*. Warszawa: Wyd. ADAM.
- Korybut-Marciniak, M. (2016). „Najnowsze wymysły”, „wzory elegancji”, „fortel przedsiębiorców”? : moda w społecznej ocenie Polaków w XIX stuleciu. *Niepodległość i Pamięć*, 23/3.
- Kossak, Z. i Szatkowski, Z. (2014). *Dziedzictwo*, cz. III. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Krypczyk, A. (2012). Czarna sukienka. Wizerunek Polki w twórczości Artura Grottgera. W: *Rozprawy Muzeum Narodowego w Krakowie*, seria nowa, t. 5. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Lejko, K. (1999). Fotografie z okresu powstania styczniowego w zbiorach Działu Ikonografii Muzeum Historycznego m.st. Warszawy. *Almanach Muzealny*, t. 2.
- Lenart, M. i Wańczowski, M. (2009). *Księga żałoby i śmierci*. Warszawa: Rytm.
- Maciecha, A. (1972). *Historia fotografii polskiej w latach 1839–1889*. Płock: Towarzystwo Naukowe Płockie.
- Mickiewicz, W. (1908). *Emigracja polska 1860–1890*, t. 2. Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej.
- Mieczkowski, D. (1864). *Reforma stroju Polek z uwzględnieniem okoliczności teraźniejszych*. Lwów: Druk. Zakładu Narod. im. Ossolińskich.
- Możdżyńska-Nawotka, M. (2002). *O modach i strojach*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Novikov, A. (2023). Patriotic Fashion in Central Europe: Warsaw 1861–1866. *Journal of East Central European Studies*, 72/2.
- Powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty. Korespondencja namiestników Królestwa Polskiego z 1861 roku*, S. Kieniewicz, I. Miller (red.) [Polska Akademia Nauk. Instytut Historii, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych] (1964). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Prendowska, J. (1962). *Moje wspomnienia*, przygot. do druku, przedmowa, przypisy E. Kozłowski i K. Olszański. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ramotowska, F. (1971). *Rząd carski wobec manifestacji patriotycznych w Królestwie Polskim w latach 1860–1862*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ramotowska, F. (2018). *Warszawa przedstyczniowa. Przebudzenie: „rewolucja moralna” 1861–1862*, oprac. D. Lewandowska i M. Osiecka. Warszawa: Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych.
- Roćko, A. (2015). *Kontusz i frać. O symbolice stroju w XVIII-wiecznej literaturze polskiej*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.

- Sieradzka, A. (1993). *Żony modne. Historia mody kobiecej od starożytności do współczesności*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.
- Sieradzka, A. (2003). *Tysiąc lat ubiorów w Polsce*. Warszawa: Arkady 2003.
- Simmel, G. (2006). Z psychologii mody. Studium socjologiczne. W: G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa Oficyna: Naukowa.
- Staszek, J. (1968). Echa wydarzeń warszawskich z lat 1860–1862 w Krakowie i Ziemi Krakowskiej (wg relacji pamiętnikarskiej Kazimierza Girtlera). *Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie*, R. XIII, 1867, Kraków.
- Szulc, S. (1868). Pamiętnik kapelana księdza Serafina Szulca. W: A. Giller, *Polską w walce. Zbiór wspomnień i pamiętników z dziejów naszego wyjarmienia*. Paryż: Agaton Giller.
- Theatrum ceremoniale na Dworze Księżąt i Królów polskich* (1999). Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Zamek Królewski na Wawelu i Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 23–25 marca 1998, M. Markiewicz, R. Skowron (red.). Kraków: Zamek Królewski na Wawelu.
- Tillich, P. (1994). *Pytanie o niuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. J. Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Toniak, E. (2015). *Śmierć bohatera. Motyw śmierci heroicznej w polskiej sztuce i literaturze od powstania kościuszkowskiego do manifestacji 1861*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Turnau, I. (1986). Ubiór jako znak. *Lud*, t. 70.
- Turnau, I. (1999). *Słownik ubiorów, Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Wasylewski, S. (1962). *Życie polskie w XIX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Winnicka, E. (2018). *Mody. Teorie i praktyki*, red. E. Winiecka. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Woźnowski, W. (1971). Literacki spór o tradycje w czasach Stanisława Augusta (Z dziejów motywu wąsów, kontusza i fraka). *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie*, z. 21.
- Z.L.S. [Walery Przyborowski] (1893). *Historia dwóch lat: 1861–1862*, cz. 1, r. 1861, t. 2 (styczeń–maj). Kraków: Wł. L. Anczyc i Spółka.
- Żygulski, Z. jr. (1992). Strój jako forma symboliczna. W: *Ubiory w Polsce. Materiały III Sesji Klubu Kostiumologii i Tkaniny Artystycznej przy Oddziale Warszawskim Stowarzyszenia Historyków Sztuki*. Warszawa.

**Monika Stankiewicz-Kopeć** – dr hab., prof. AIK, absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, pracownik Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się literaturą i kulturą polską w XIX w. oraz ich recepcją.

Ewa Justyna Chłap-Nowak  
<http://orcid.org/0000-0002-1621-5677>  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
[ewa.chlap-nowak@ignatianum.edu.pl](mailto:ewa.chlap-nowak@ignatianum.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.05

## Łach, mundur i szminka. Przemiany ubioru w wojennych doświadczeniach polskich kobiet-zesłańców (1939–1946)

### STRESZCZENIE

Przedmiotem tego studium są doświadczenia wojenne kobiet z II Rzeczypospolitej, więzionych i zesłanych w głąb Związku Sowieckiego po jego agresji na Polskę w 1939 r. Istotnym *novum* tego ujęcia jest przedstawienie owych doświadczeń poprzez udokumentowane w literackich świadectwach (pamiętnikach, opowiadaniach, poezji) przemiany, jakich doznawały na owej drodze ubrania, elementy stroju – od butów do szminki. Charakterystyczne dla owych doświadczeń pozbawienie wyboru stroju, zredukowanie jego funkcji do podstawowego zabezpieczenia organizmu przed wyziębieniem (częścią) lub przegrzaniem (w czasie pracy pod palącym słońcem kazachskiego lata w stepie) ukazane są w kontraście z modą kobiecą w II Rzeczypospolitej przed rokiem 1939. Podkreślone zostaje znaczenie przytoczonych w studium świadectw w kontekście tak często podejmowanej dziś kwestii znaczenia ubioru „w teatrze życia społecznego”, jego funkcji jako „narzędzia konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej”. Pojawia się istotne pytanie badawcze: czy wojna i nastawiony na podeptanie godności ludzkiej system totalitarnej opresji, jakiego doświadczały niekiedy w najbardziej ekstremalnym stopniu autorki przytaczanych świadectw, kwestionują całkowicie owe znaczenia i funkcje, czy przeciwnie – uwypuklają je przez przebijającą w owych relacjach tęsknotę za wyjściem poza tę jedynie „termiczną”, utilitarną funkcję stroju? Interesujące okazuje się także ukierunkowanie owych tęsknot w stronę munduru, symbolu istotnej tożsamości jednostkowej – we wspólnocie (polskiej, żołnierskiej), jako znaku odzyskanej i manifestowanej godności, ale także w stronę funkcji podkreślającej, jak przed wojną, indywidualną urodę, gust, możliwość „autokreacji” za pomocą elementów stroju, która została tak radykalnie zaprzeczona, odebrana przez totalitarny system sowieckich represji i wojennej nędzy.

**SŁOWA KLUCZE:** kobieta, II wojna światowa, sowieckie deportacje, ubranie, mundur

**Sugerowane cytowanie:** Chłap-Nowak, E.J. (2023). Łach, mundur i szminka. Przemiany ubioru w wojennych doświadczeniach polskich kobiet-zesłańców (1939–1946). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 49–69. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.05

Nadesłano: 02.01.2023

Zaakceptowano: 25.07.2023

## ABSTRACT

### Rags, Uniform and Lipstick. Women's Clothing Transformations in the War Experiences of Polish Deportees (1939–1946)

The study analyzes World War II experiences of hundreds of thousands of women deported after the Soviet aggression against Poland in 1939 and sent to labor camps in Siberia or Kazakhstan. An important novelty of this study is its concentration on the place of women's clothing transformations along this path, from shoes to lipstick, as they were depicted in literary testimonies of these experiences (memoirs, novels, poetry). The deprivation of any choice in clothing, its reduction to the most basic utilitarian function: to keep warm in Siberia or to provide shade under the Kazakh steppe sun, is contrasted with the vibrant fashion market in pre-war Poland. The testimonies analyzed in the study are juxtaposed with contemporary debates about the importance of clothing "in the theater of social life" and its function as "an instrument for constructing and communicating individual identity". An important question for future research is whether the war and the system of totalitarian oppression aimed at the destruction of human dignity, as experienced by the authors of the testimonies, completely abolish these meanings and functions, or – on the contrary – emphasize their importance through an element of longing (also traceable in the analyzed texts) for the recovery of the old, not only utilitarian meaning of clothing? No less interesting is a particular direction of these longings: for a uniform as a symbol of regained dignity and identity within a Polish, soldier community. At the same time: longing for "pre-war" functions of the outfit, emphasizing individual beauty, taste, and a possibility of "self-creation".

**KEYWORDS:** women, World War II, Soviet deportations, clothes, uniform

Przedwojenna ulica warszawska nie odbiegała daleko elegancją damskich strojów od wzorów zachodnich, nie była też opóźniona w podążaniu za „nowinkami”. Zawdzięczała to licznym czasopismom – nie tylko docierającym do węższego grona czytelniczek żurnalom zachodnim, jak np. „Vogue” czy zaliczanym do luksusowych magazynów polskim „Arkadom”, ale także czasopismom społeczno-kulturalnym czy poradnikowym, jak „pismo tygodniowe” „Bluszcz”, czytywane raczej przez starsze pokolenie, tygodnik „Praktyczna Pani. Dobra Obywatelka” lub dwutygodnik „Kobieta w Świecie i w Domu”. Te ostatnie tytuły trafiały do szerokiego grona czytelniczek w całym kraju, które mogły dowiedzieć się, co jest ostatnim krzykiem mody w Paryżu i jak, dzięki wkładce z wykrojami, odnowić własną garderobę według najnowszych trendów (Mruk, 2017, s. 13). W 1935 pojawił się wydawany w Krakowie, w Pałacu Prasy,

tygodnik „As”. Ów, prócz „plotek”, przynosił także zdjęcia z życia wyższych sfer w Polsce, europejskich dynastii i „bożyszcz” Hollywood i sław rodzimych – filmowych i kabaretowych. Ich kreacje, fryzury, makijaż stały się bardzo chętnie naśladowanym wzorem. Niewątpliwie inspirowały więc m.in. Marlena Dietrich (nie tylko strojem, ale i makijażem), Greta Garbo czy nieustępujące im elegancją Jadwiga Smosarska, Helena Grossówna, Elżbieta Barszczewska, Tola Mankiewiczówna i najbardziej podziwiana Hanka Ordonówna (Mruk, 2017, Waldorff, 1990). W latach trzydziestych „kino było arbitrem stylu i mimo wielkiego kryzysu moda ówczesna odznaczała się splendorem” (Albrechsten, 2022, s. 38).

Odblaski warszawskiej mody widać nawet na odległej prowincji II Rzeczypospolitej – równie wytworne towarzystwo przechadzało się po deptaku w Truskawcu, Jaremczach, Zaleszczykach, Druskiennikach czy Niemirowie. Przekonać się o tym można, przeglądając choćby album *Kresy w fotografii Henryka Poddębskiego* (Dulik i Golec, 2010), utrwalający w okresie dwudziestolecia tę polską Atlantydę. Uroda Polesia czy Wołynia, ale i „malownicze” ubóstwo, stroje pastuszków nieróżniące się niczym od postaci z obrazów Chełmońskiego, sąsiadują tam m.in. z nowoczesną halą produkcyjną Fabryki Tytoniu i Cygar w Monasterzyskach i pracującymi w niej kobietami: niemal wszystkie ostrzyżone na modnego wówczas „boba” i w bucikach skórkowych na obcasach. Był to widoczny wpływ filmu (polskiego i zagranicznego) – każda z pań pragnęła upodobnić się do gwiazd kina. Podczas gdy stosowne kreacje były trudne do zdobycia, fryzurę łatwiej można było osiągnąć.

Niewątpliwie powinno się tu przywołać inną jeszcze postać dla polskiej mody kobiecej bardzo zasłużoną, czyli Zofię Raczyńską-Arciszewską, malarzkę, działaczkę społeczną, inicjatorkę powstania kawiarni artystycznej „Sztuka i Moda”. W SiM-ie, jednym z najpopularniejszych salonów muzyczno-literackich Warszawy, organizowała Raczyńska także pokazy mody, prezentując kolekcje polskich artystów, w tym swoje projekty. Inicjatywa ta, choć adresowana do niewielkiej publiczności, zyskała rozgłos, a projekty zdobyły uznanie na pokazach mody w Berlinie i Paryżu (Raczyńska-Arciszewska, 1976).

Moda codzienna końca lat trzydziestych była praktyczna: popularność wśród kobiet pracujących zyskiwały komplety, wygodniejsze od sukienek. (Choć te ostatnie nadal cieszyły się wielką popularnością, zwłaszcza szyte z perkalików produkowanych w łódzkich fabrykach i propagowanych ze względów ekonomicznych). Sylwetka, jak pisze Joanna Mruk (2017, s. 22–23), „formowana była w dwa trójkąty: ramiona powiększone poprzez bufki, falbanki”, etc., „szerokie klapy, wyłogi kołnierzy, wąska, podkreślona koniecznie paskiem talia i krótka, rozkloszowana dołem spódnica”. Dobrze przyjętą nowością były tweedowe komplety, nawiązujące

krojem żakietów do męskich garniturów. Kobiety coraz śmielej nosiły spodnie. Dotyczyło to zwłaszcza strojów sportowych, także wzorowanych na męskich. W porach chłodniejszych królowały płaszcze wełniane lub z tweedu, za kolana, ewentualnie z kołnierzem z lisa lub tańszymi łapkami karakułowymi, oraz futra. Obowiązywała zasada, że bez kapełusza, rękawiczek i pończoch elegancka kobieta nie powinna wychodzić na ulicę. I wreszcie buty: na stabilnym, niezbyt wysokim obcasie, „w lecie sandałki, do których często, zamiast pończoch, zakładano białe skarpetki” (Mruk, 2017, 23).

Wojna, zachowując te „wytyczne”, dodała nowe „trendy” obuwnicze: drewniaki rozmaitych fasonów (nie obejmował ich okupacyjny system kartek na obuwiu), sandałki ze słomy i na podszewkach sznurkowych, przypominające dzisiejsze espadryle, upowszechniły się tenisówki jako obuwie codzienne (nie tylko sportowe). W zimie wzięciem cieszyły się góralskie kapce, prawdziwym skarbem zaś stały się buty narciarskie (używane na co dzień). Zimą 1941 r. był to wszakże towar i deficytowy, i „trefny”: rekwirowano je bowiem dla żołnierzy niemieckich walczących z rosyjską zimą, toteż za noszenie ich groził areszt (Mruk, 2017; Rosalak, 2016). Niewielkie torebki zastępowane były najczęściej pojemnymi „męskimi” teczkami.

Wybuch II wojny światowej nie od razu zmienił strój<sup>1</sup> kobiet i wygląd polskiej ulicy wielkich miast. W pierwszych latach okupacji donaszano posiadane ubrania, jeśli kto zachował zasobne szafy jeszcze sprzed wojny. Starano się ocalać szyk jako znak niepoddawania się okolicznościom. Z drugiej strony wszakże w pejzażu względnie zasobnie wyglądających miast zaczęli się pojawiać np. uciekinierzy ze wschodu (lub wysiedleni z zachodu, to jest z ziem wcielonych do Rzeszy), którzy nie zdołali uratować nic z domu i chronili się przed zimnem w odzieniu całkowicie przygodnym, w płaszczach szytych z koców czy zasłon (przywodzących na myśl zaradność Scarlett O’Hary z *Przeminęło z wiatrem*). Postępująca

1 W tekście pojawiają się pojęcia „strój”, „ubiór”, „odzienie” etc., których zakres znaczeniowy i funkcje bywają rozmaicie określane. Tu punktem wyjścia jest termin „odzienie”, którego zasadniczą funkcją jest zabezpieczenie ciała przed warunkami klimatycznymi, ale także przed uczuciem wstydu spowodowanym nagością. Odzienie rozumiane jako „estetyczne okrycie i zabezpieczenie ciała zwykło się nazywać ubiorem” – tak wytycza granice pojęć Lucyna Rotter (2015, s. 6). Gdy z kolei na pierwszy plan wysuwa się semiologiczna rola ubioru, gdy staje się on specyficzną formą przekazu, znakiem, symbolem, mówimy częściej o „stroju”. Można przezeń wyrazić na przykład przynależność do grupy społecznej, etnicznej, do wspólnoty religijnej, zakonnej etc. Odzież może też funkcjonować jako „kostium” (np. teatralny), poprzez który człowiek zaczyna wchodzić czasowo w określoną rolę, a to, co ma na sobie, służy przedstawieniu lub zasugerowaniu złudzenia pewnej kreowanej rzeczywistości. Obok istnieje cała panorama strojów dla poszczególnych osób, np. sprawujących władzę (król, papież etc.), które często określamy jako „szaty” (Boksańska 2004, Rotter, 2015).



w miarę trwania okupacji pauperyzacja społeczeństwa różnice owe stopniowo zacierała.

Znacznie szybciej zmiany te dotknęły osoby, które znalazły się w strefie okupacji sowieckiej, a następnie trafiły do więzień, łagrów lub na zesłanie do Kazachstanu. Tam, szczególnie na zesłaniu i w łagrach, warunki życia dyktowały inne zasady: przeżyć, przetrzymać mróz, zachować (albo zdobyć) buty.

Stosunkowo najwięcej mówią o tym wspomnienia spisywane przez kobiety ze środowisk ziemiańskich, inteligenckich lub artystycznych, dlatego w niniejszym szkicu sięgać będą przede wszystkim do relacji kilku przedstawicielek tych grup. Zawierają one zazwyczaj obszernie i szczegółowe opisy. Trudno jednoznacznie wskazać, co na to wpłynęło: czy pewna łatwość pisania, wynikająca z wykształcenia autorek, czy to, iż dla przedstawicielek tych zamożniejszych grup (klas społecznych) zderzenie z rzeczywistością sowiecką było trudniejsze do przeżycia, do pokonania i więcej poświęciły mu uwagi w swych relacjach.

Prześledzimy tu drogę, jaką autorki wspomnień przeszły: od zamożnych, dostatnio ubranych, do nędzarek w łachmanach, powracających następnie (po tzw. amnestii dla obywateli polskich z sierpnia 1941 r.) do życia – przy armii lub w szeregach żołnierskich i w mundurze. Uzupełnienie stanowią głosy tych, których amnestia nie objęła, które nie zdążyły ewakuować się z armią Andersa na Bliski Wschód.

Podstawowym problemem zesłańców był brak odpowiedniego odzienia. Przypadkowo, w popłochu pakowane rzeczy okazywały się często bezcenną walutą wymienną, jednak zazwyczaj były nieodpowiednie do pracy. Buty, płaszcze nie zabezpieczały przed kilkudziesięciostopniowym mrozem – odmrożenia stóp, dłoni, uszu i nosów stały się codziennością zesłanych. Tym bardziej, że nie można było od razu otrzymać przydziału skuteczniej zabezpieczającej odzieży roboczej – kufajek, watawanych spodni, czapek uszatek, filcowych butów (walonek) i rękawic. Na to trzeba było najpierw zapracować, wyrabiając wyśrubowane normy. Ratowali się więc zesłańcy, szyjąc z przywiezionych z Polski płaszczy, futer, koców, nawet kołder, pierzyn ocieplacze na plecy, nogi i ręce, które pozwoliłyby im pracować (Żak, 2021). Przedstawiamy tu kilka przykładów relacji z tej „zesłańczej mody”.

Jako pierwsza pojawia się tu nasycona szczegółami opowieść Reginy Szablowskiej-Lutyńskiej (ur. 1927), która z Mizocza (powiat Zdołbunów) na Wołyniu została 13 kwietnia 1940 r. deportowana, wraz częścią rodziny, do północnego Kazachstanu, w okolice stacji kolejowej Taincza. Miała wówczas 13 lat. Z zesłania powróciła do Polski w roku 1946. Na zsyłce prowadziła dzienniczek, bezcenne świadectwo czasów, losów zesłanych, pełne opisów, także o walorach etnograficznych, z życia Kazachów. Swoje

wspomnienia rozpoczyna jednak od obrazów normalnego przedwojennego życia w Białym Domku – beztróskich wakacji, spacerów w parku, kąpeli w pobliskich stawach, gry w serso, pływania na kajakach, dziadków zajętych codzienną grą w wista (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 11). Przesłaniają je sceny Września i napływający do dworku w Mizoczcu uciekinierzy.

Mnie szczególnie interesowała starsza córka [Państwa Zagórskich – EJCN], która mimo groźnych komunikatów radiowych codziennie zakładała takie dziwne długie urządzenie do robienia fal na włosach. (...) Doszłam do wniosku, że musiała je stałe nosić ze sobą i dlatego nie zapomniała zabrać ze sobą tego żelastwa, gdy uciekali (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 12).

17 września 1939, słonecznym popołudniem, pojawili się w Mizoczcu Sowietci. „Byłam zdziwiona ich wyglądem. Tak bardzo różnili się od naszych domytych, eleganckich, pełnych werwy ułanów”. Zaniebdani i niechlujni, często zamiast butów mieli nogi poowijane szmatami lub nawet bosc nogi. „Towarzyszył im fetor” (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 13). Późną jesienią zaczęto do Mizoczca przywozić dostojników sowieckich z rodzinami. „Każdy mężczyzna marzył, by mieć zegarek, (...) czasem nosili na ręku parę zegarków, a kobiety ubierały się w jedwabne nocne koszule zamiast sukienek” (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 20). Zimą mizocki majątek zamieniony został na kolchoz.

W dniu wywózki spakowali – dzięki życzliwości jednego z enkawudystów – większe zapasy ubrań – „wam wsio prigoditsia (wam wszystko się przyda), a także perski dywan” (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 24–25). Zamieniony został w Kazachstanie na własną, tylko dla rodziny, ziemiankę, użyczoną przez jednego z Kazachów z kolchozu „Wtoraja Piatiletka” w Tiernowce (Szablowska-Lutyńska, 2003). Zbliżone obrazy współbywania z Kazachami opłacanego rzeczami znaleźć można w pamiętniku Marii Aulich:

Kazaczka nie chciała nas dopuścić do „kazana” [kocioł – EJCN], by sobie ugotować jedzenie. Trzeba było przez parę dni opłacać się swymi rzeczami, inaczej byliśmy skazani na to, że surową mąkę rozrabialiśmy mlekiem i tą papką się żywiliśmy się (Aulich, 1997).

Handel wymienny pojawia się w niemal wszystkich wspomnieniach, jak choćby w relacji Aliny Vincenz (bratanicy Stanisława Vincenza): złoty zegarek szwajcarski za trzy worki kartofli (Herbich, 2015).

Podstawowym problemem był brak butów.

Kiedyś dostałam łapcie ze skóry (...), ale była to bardzo źle wyprawiona skóra i tak zaschła na nogach, że musiałam włożyć nogi do beczki z wodą i dopiero jak zmiękły, zdołałam je zdjąć (Szablowska-Lutyńska, 2003).

Także Janina Kwiatkowska z domu Szrodecka (ur. 1930 w majątku Kożany na Białostocczyźnie), wywieziona jako dziecko wraz z matką i siostrą, Alą, do Kazachstanu, opowiada: „Było 40 stopni poniżej zera (...) na nogach miałam tylko trepy zrobione z kawałka gumy, wyciętej ze starej opony traktora” (Herbich, 2015, s. 26). Jednak jej rodzinna sytuacja była trudniejsza niż „Reni” Szablowskiej: matkę (ubraną w białą suknię wykończoną liliową wstążką) pochowały dziewczynki same, ojciec wyszedł z Sowietów z Andersem, Janka i Ala zostały tam jeszcze cztery lata (Herbich, 2015).

Raz po raz pojawiają się u Szablowskiej-Lutyńskiej (2003, s. 101) opisy strojów Kazachów, odzianych przeważnie w kozuchy – w zimie sierścią do środka, a w lecie na zewnątrz. Z rzeczy zabranych z domu zimą roku 1943 pozostały jeszcze dwa pledy, którymi okrywały się cztery osoby, na wierzch kładziono fufajki i biekieszę dziadka autorki wspomnień, podbitą futrem z lisów. Bardzo zniszczoną – „Dziadek żartował czasem, że zostało z niej tylko «fu», bo «tro» się całkiem wytarło” (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 164). W lutym 1944 przywieziono do Tainczy Czeczenów, głównie kobiety i dzieci, skazanych za rzekomą pomoc Niemcom. Mrozy osiągały wówczas  $-40^{\circ}\text{C}$ , a przybysze byli letnio ubrani i nie mieli obuwia. Zazwyczaj tylko na przypiecku stała „jakaś jedna bardzo stara para butów, z której korzystały kobiety i dzieci, gdy trzeba było wyjść z pilną potrzebą. Mężczyźni mieli jakie takie ubrania i buty” (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 186).

We wspomnieniach Reginy Szablowskiej-Lutyńskiej pojawia się przedwojenny, wytworny a niepraktyczny, pluszowy płaszcz, tym bardziej w oczach Sowietów uchodzący za szczyt elegancji, pożyczony od współtowarzyszki *posielenia* (zesłania), w którym autorka, wcześniej daremnie starająca się o posłuchanie u *towarzysza* Łarionowa, naczelnika stacji Taincza, zostaje wreszcie dopuszczona przed oblicze urzędnika. Była też wówczas świadkiem dramatycznej sceny – spotkania dwóch równolegle istniejących sowieckich światów – oprawców i ofiar. I znów buty okazały się jednym z najważniejszych elementów stroju, których posiadanie było nieodzowne, by przeżyć, z drugiej wszakże strony stawało się też znakiem statusu społecznego. Naczelnik Łarionow był zadbanym mężczyzną w czarnym ubraniu i lśniących czarnych butach, którego bezskutecznie błagał o buty bosy robotnik pracujący na torach przy łączeniu szyn kolejowych (Szablowska-Lutyńska, 2003).

Lata późniejsze, już po ewakuacji armii i zamknięciu działalności przedstawicielstw ambasady, m.in. dystrybuujących dary UNRRA, były

dla Polaków bardzo trudne. Regina Szablowska-Lutyńska wspomina, że dopiero w 1945 r. zaczęła ponownie docierać do Tainczy pomoc ze Stanów Zjednoczonych, ale

przeważnie to gdzieś znikало i nie docierało do najbiedniejszych, a jeżeli to najmniej potrzebne rzeczy, jak np. stopy butów letnich ozdobionych kolorowymi świecidełkami i na bardzo wysokich przezroczytych obcasach, w których coś pływało (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 186).

Nie był też przydatny transport firanek, lecz w pamięci autorki pozostał obraz pani Ireny Ejsmont, owiniętej w białą firankę i tańczącej walca *François* (podczas wieczoru polskiego w tainczańskim klubie) – „drobna postać we mgle firanki pięknie tańcząca solo wydała mi się czymś nierzeczywistym, jakimś marzeniem z przeszłości, a może i przyszłości” (Szablowska-Lutyńska, 2003, s. 191). Jednakże w większości rzeczy te okazywały prawdziwie pomocne, jak np. „buty grube żołnierskie, chluba zapomóg amerykańskich”, w których Maria Aulich powróciła do Polski (Aulich, 1997).

O zawstydzającym zjawisku znikania darów UNRRA pisze również Janina Kwiatkowska: gdy z siostrą – dwie nastoletnie sieroty w wielkiej potrzebie – zwróciły się o pomoc (dystrybucją ubrań z darów zajmowała się tam Polka!), nie otrzymały nic. Spotkały ją jeszcze raz, już w czasie drogi do Polski: „wiozła całą walizę wypchaną amerykańskimi ciuchami. Ala nie wytrzymała i wobec całego wagonu ją skompromitowała” (Herbich, 2015, s. 34).

Gdy dobrnęły do Białegostoku w poszukiwaniu krewnych – obdarte, zawszone, z uratowanym (jako jedynym dobytkiem, i jedynym ocalonym jeszcze z domu rodzinnego) porcelanowym nocnikiem – jakiś przypadkowy przechodzień ofiarował Jance zawiniątko. „Były w nim buty. Czarne, na koturnie. „Najpiękniejszy prezent, jaki dostałam w całym życiu” (Herbich, 2015, s. 35).

Do łagrów jednak dary nie docierały. Tam walka o rzeczy, czyli o byt, trwała nieustająco. W relacjach Stefanii Szantyr, sanitariuszki AK w operacji Ostra Brama, zesłanej w roku 1945 (to jedyna uwzględniona tu powojenna zsyłka), do łagru w Uchcie, następnie na Workucie (spędziła w łagrach 11 lat), ta walka zaczęła się już pierwszej nocy:

Kładąc się spać, przypięliśmy agrafkami ubranie do koca. Dla sowieckich złodziei to jednak śmieszna przeszkoda. Ograbiono nas doszczętnie z ubrań i butów. Musiałyśmy chodzić w łapciach z łyka i onucach (Herbich, 2015, s. 57).

Wkrótce ukradziono i onuce.

Wśród wspomnień ze zsyłki do Kazachstanu warto zwrócić osobno uwagę na te ukazujące egzystencję Polaków, którzy wydostali się z Sowietów dopiero po wojnie, a także ich relacje z Rosjanami, bowiem przypominają niekiedy sytuację zesłańców dziewiętnastowiecznych, nieobjętych amnestią i pomalu wrastających, z konieczności, w tamtejszy grunt. Grażyna Jonkajtys-Luba pisze np. o swojej matce, która

zyskała w Korniejewce sławę bardzo dobrej krawcowej i co wytworniejsze „elegantki” ubiegały się o jej szycie. Do stałych klientek należała żona Szewczenki, bezwzględno *predsiedatiela sielsowietu*, zwalczającego praktyki religijne. Szewczenkowa przyniosła Mamie materiał na uszycie zimowego płaszcza, podszewkę, watolinę i uchodzący wtedy za szczyt wytworności w lenińskim rejonie *miatyj plusz*<sup>2</sup>. Zażądała budkowego kołnierza.

Takie kołnierze były modne w latach dwudziestych bieżącego stulecia, jednak moda docierała tu wolno. W ostrym klimacie zresztą fason ten, osłaniający wysoko twarz, uszy i tył głowy, bardzo dobrze się sprawdzał (Jonkajtys-Luba, 2012, s. 176–177).

Z kolei Anna Sobota w swoim dziewczęcym pamiętniku z zesłania do Kazachstanu (1940–1946) przywołuje scenę obowiązkowych obchodów Dnia Kobiet na fermie i wystrojone kobiety miejskowe, i urzędniczki:

dwudziestoletnia dziewczyna *gurtupraw* w jednej z obór, która siedziała na uboczu sztywna jak gdyby kij połknęła i tylko na widoku trzymała swoje ręce odziane w bawełniane rękawiczki. Widocznie chciała się nimi pochwalić, bo nikt takich tu nie ma.

Autorka skarży się zarazem, że do sklepu (pisane w marcu) przywożą „tylko perkaliki, nigdy cieplejszego materiału jak flanela” (Sobota, 1993, s. 72–73).

Wreszcie relacja<sup>3</sup> Stanisławy Jasionowicz (1930–2023; późniejszej siostry Marii Teresy, nazaretanki), wywiezionej z majątku Jezupol koło Stanisławowa do Kazachstanu. Dziecięce emocje idą tu w parze z niezwykle dojrzałymi przemyśleniami. Wiążą się one z sąsiedztwem z zamożnymi Rosjanami, których

---

2 Czyli gnieciony.

3 Dotyczy okresu wcześniejszego niż dwie poprzednie relacje; autorka ewakuowana z ZSRS z armią Andersa.

córeczka przechadzała się z dumą, by pokazać swoje piękne suknie i lalkę, której biednym dziewczynkom nie wolno było dotykać. Doświadczenie to, bolesne początkowo, stało się jednak źródłem siły: w pewnej chwili pomyślałam: „Ty nic o mnie nie wiesz, nie wiesz, kim jestem i co kiedyś miałam. Nie wiesz, że mam w sercu coś, czego ty nie masz, coś, co jest większe od twych bogactw. Mam Boga” (Jasionowicz, 2016, s. 33).

Beata Obertyńska (1898–1980), córka Maryli Wolskiej, wychowana w domu, w którym nie tylko spotykała się, lecz także kształtowała lwowska elita intelektualno-artystyczna, gospodarowała następnie w majątku w Odnowie. Uznawano ją za drugą po Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej damę polskiej poezji. Sowieci aresztowali poetkę we Lwowie, w lipcu 1940 r. i osadzili na Brygidkach. Oskarżono ją o buntowanie fernali – z własnego majątku – przeciw sowieckiej władzy, uznano za wroga ludu. Kilkanaście miesięcy spędziła w więzieniach i w obozach pracy: poprzez Kijów, Odessę, Charków, Chersoń, Artiomowsk, Starobielsk, Tułę, Koźwę aż do łagru pod Workutą. Część tej trasy – do Loch-Workuty – odbyła na „barży”, płynąc Peczorą i Ussą. Potem pokonała jeszcze drogę na zsyłkę do kolchozu pod Bucharą, poprzez Samarę, Taszcent, Samarkandę (Chłap-Nowak, 2004).

Amnestionowana na mocy układu Sikorski–Majski (z 30 lipca 1941), wstąpiła do tworzącej się pod dowództwem gen. Władysława Andersa Armii Polskiej. Po ewakuacji na Bliski Wschód została odkomenderowana do spisywania wspomnień z Sowietów. Opublikowała je w roku 1946 pod pseudonimem Marta Rudzka. Następnie powróciła do munduru: została przeniesiona do Londynu, do pracy w Wydziale Kultury i Prasy 2. Korpusu, a wreszcie do Włoch: służyła w randze porucznika w kwaterze Oświaty 2. Korpusu w Rzymie. Oczyma niezaradnej życiowo, nadwrażliwej, pełnej współczucia inteligentki patrzemy na świat sowiecki. Obok książek Józefa Czapskiego i Herminii Naglerowej tekst jej wspomnień zaliczany jest do pierwszych i najważniejszych świadectw pobytu w łagrach.

Z etapu na etap zanurza się coraz głębiej w więziennej rzeczywistości. O spotkanych w charkowskiej *peresilniej tiurnie* więźniach pisze:

To nie są mężczyźni. To ludzkie strzępy, ludzkie łachy, oberwańcy, nędzarze. (...) Draby w szynelach krążą wokoło i patrzą. (...) Transport rusza do bani. (...) Każda z nas musi oddać rzeczy do pieca prócz butów. Któż jednak ma tu buty? Chyba my, bo cała Rosja chodzi w kaloszach (Obertyńska, 1991, s. 72).

Zadziwiające, na tle innych więziennych doświadczeń, jest wspomnienie Obertyńskiej z więzienia w Chersoniu, które jako jedyne

co do strzępka oddawało zatrzymane „na kwitancję” rzeczy. (...) Kiedy dyżurny (...) chciał któreś z nas zatrzymać odebrane jej przy rewizji medaliki, naczelnik nie tylko kazał mu je zwrócić, ale w naszej obecności porządnie sklął dyżurnego.

Tam również dochodziły do więźniarek paczki z domu (Obertyńska, 1991, s. 87).

Na barzy śmierć stała się codziennością: umierające dzieci, odziane w strzępy „nadzianych jeden na drugi kaftaniczków, sweterków i chustek”, „eks-ułan, zabawna figura w za długim baranym kozuchu”, dziewięcioletni Oleś Szymański w wysokich ojcowskich butach, „szurający nimi grzecznie i układnie na powitanie” (Obertyńska, 1991, s. 276–278).

Poetka paroma szkicowymi ruchami tworzy także zapadające w pamięć sylwetki współtowarzyszek z barzy i zesłania. Cichej Marysi, która z wełny „odzyskiwanej” np. z ostatecznie już zniszczonych, podartych swetrów dzierga na patyczkach rękawiczki dla zesłanych, a także skarpetki dla dzieci uzbeckich (Obertyńska, 1991, s. 325), i zaradnej Heleny

w zniszczonym kozuszk, parcianych spodniach i sznurkami przywiązanych do nóg buciorach (...), która znalazła w magazynie na ziemi jeden bezcenny gulmiech, a że gwoździe są tu czymś wprost niespotykanym, postanowiła użyć go do ratowania podstawy swojej egzystencji – butów (Obertyńska 1991, s. 274, 334).

Trwająca trzy miesiące droga do wojska (i zarazem trzy miesiące skrajnej głodówki) skończyła się dla poetki na stacji Guzar (Uzbekistan), gdzie w 1942 r. utworzono Ośrodek Organizacyjny Armii oraz Ośrodek Zapasowy Pomocniczej Służby Kobiet (PSK). Jednak już wcześniej pojawił się sygnał naprawdę zbliżającej się wolności: „Na jednej stacji zatrzymuje nas kapitan w polskim mundurze. W pełnym polskim mundurze. Orzełek na czapce i odznaki. Czeka na dworcu na przyjeżdżających do wojska Polaków” (Obertyńska 1991, s. 338). Dlaczego przeżycie to było tak ważne, mówi wiele zesłańczych relacji. Tu pozostajmy przy Obertyńskiej, sięgając do wstrząsającego obrazu, tym razem z wierszy dołączonych do tomu jej wspomnień. W *Tajdze* pisze ona:

Nie wiem pod wagą jakich win  
ci ludzie zmięci i szarzy,  
znad smugi świeżo kładzionych szyn  
nie wznoszą ziemistych twarzy...

Tuż obok, wbity w mokry chaszcz,  
ogieniek rudo pelga...

...Gdzieniedzie jeszcze wojskowy płaszcz  
i czapka. Już bez orzelka.

Najbardziej zewnętrzną, ale i symboliczną oznaką odmiany losu było zrzucenie zawoszonych, lecących z grzbietu łachmanów i przywdzianie munduru. (O takiej samej przemianie – wczoraj łach, mundur dziś – śpiewali też polscy żołnierze znad Oki...). Mundur pozwalał odzyskiwać nadzieję, poczucie przynależności do wspólnoty, godność. Dotyczyło to i jednoczyło wszystkich przybywających, niezależnie od wieku i płci:

Ku chwale Ojczyzny, pani Komendantko... – pręży się różowy od wiatru,  
uśmiechnięty skut w za długim wojskowym płaszczu.

Dostaję mundur. Męski, za duży, o tysiącu metalowych, nieznanach guzików, których raniące się jeszcze ciągle palce nie mają nigdy siły przepchać przez za ciasne, nowe dziurki. Dostaję wysokie, żołdackie, używane buty, w które mieszczę się z resztkami własnych trzewików, a na głowę – zamiast sławnego turbana<sup>4</sup> – furażerkę! Ludzie na świecie! Czy widział kto co podobnego? Żołnierz!

Salutuję teraz, wchodząc do namiotu Komendantki. Nie wiem czemu, wszystko pęka ze śmiechu. Oczywiście! Znowu guziki! Jeszcze się nie nauczyłam, ile ich jest i że wszystkie trzeba pozapinać. Kobiące mundury jeszcze nie nadeszły. Spodnie są za długie i wiszą mi po cholewach, nad same kostki.

Mniejsza z tym... Mniejsza z tym... Mniejsza z tym! (Obertyńska, 1991, s. 340).

O mundury było początkowo trudno. Tworząca się armia (18 sierpnia 1941 r. gen. Anders rozpoczął formowanie wojska) nie miała uzbrojenia, nie miała mundurów, wystarczy przypomnieć, że 25 września w ośrodkach formacyjnych było już 38 tysięcy osób, w tym 34 zdolnych do służby wojskowej – umundurowana była zaledwie jedna siódma lub jedna ósma z nich, bardzo dużo ochotników było wciąż bosych. Sam Anders wspominał:

do końca życia nie zapomnę ich wyglądu. Ogromna część bez butów i bez koszul. Wszyscy właściwie w łachmanach, częściowo strzępach starych mundurów polskich, wychudli jak szkielety (Anders, 1995, s. 93).

Legenda polskiej estrady, Hanka Ordonówna (1902–1950), czyli Maria Anna z domu Pietruszyńska, hrabina Tyszkiewiczowa, po aneksji Litwy przez ZSRS zesłana została do pracy w tuczarni świń pod Kujbyszewem,

4 Turban z ręcznika noszony przez poetkę z powodu newralgii.



następnie do Uzbekistanu. Tam pracowała przy tłuczeniu kamieni, tam również ponownie zachorowała na gruźlicę. Po amnestii początkowo dołączyła do tworzącego się w Tockoje zespołu teatralnego. Wkrótce jednak zajęła się pomocą dla osieroconych polskich dzieci, z którymi ewakuowano ją z Persji do Indii, następnie do Libanu. Doświadczenia te ujęła w tomie opowiadań *Tulacze dzieci* (1948). Postaci są tu fikcyjne, lecz obrazy z życia polskiego sierocińca – organizowanego początkowo (po „amnestii”) we Wrewskoję, w Uzbekistanie – autentyczne. I w tych relacjach kwestie odzienia są bardzo istotne. Zasadniczą cezurą oznaczającą, tak jak w przypadku dorosłych, odmianę losu, było rozpoczynające pobyt w ochronce palenie starych łachmanów i rozdanie nowych ubrań i butów. Te zwłaszcza uznawali mali przybysze za cenne: nauczeni zesłańczym doświadczeniem, dopominali się o dużo większe rozmiary, bo nogi rosną. „Teraz dają buty, a (...) potem mogą nie mieć i nie dadzą” – tłumaczył wychowawczyni doświadczony Józek z *Rodziny Czynczyków* (Hort, 1948, s. 144). Dzieci starsze musiały pomagać w pilnowaniu młodszych, szyciu, naprawianiu ubrań, także młodszych dzieci, w praniu, etc. Ewakuacja do Indii (do Bombaju) oznaczała dla podopiecznych Ordonki zetknięcie się z podwójną egzotyką – światem hinduskim, ale i brytyjskim (dzieci objęto też opieką pań z brytyjskiego Czerwonego Krzyża). Ubrane za ciepło jak na tamtejszy klimat, otrzymywały na powitanie *topi* i hełmy korkowe (Hort, 1948). Zdarzali się też indywidualni ofiarodawcy, pragnący pomóc – dostarczający np. perkal na sukienki dla wszystkich dziewczynek (Hort, 1948).

Kolejny głos należy do Herminii Naglerowej (1890–1957), pisarki, doktor filozofii, wywodzącej się z drobnoziemiańskiej rodziny żydowskiej. Aresztowana w styczniu 1940 r., osadzona w więzieniu na Zamarstynowie (Lwów), następnie w Horodni, skazana na 8 lat obozu, karę odbywała w łagrze w Burmie w Kazachskiej SRR. Uwolniona w wyniku „amnestii”, podjęła służbę w PSK, w oddziale Prasy i Propagandy. Przeszła cały szlak bojowy Armii Polskiej na Wschodzie i 2. Korpusu. W latach 1943–1946 była redaktorką czasopism wojskowych: „Ochotniczka” oraz „Poradnik dla Świetlic i Świetliczarek”. Wojnę zakończyła w randze kapitana. Jej doświadczenia stały się kanwą opowiadań o ciężarze gatunkowym dokumentu. Nadała im tytuł *Ludzie sponiewierani* (1945; wydanie drugie, zmienione, jako *Kazachstańskie noce*, 1958). W tomie ułożone są zgodnie z kolejnością „przystanków” w drodze samej pisarki.

Najpierw zatem więzienne obrazy z przesłuchania, z lwowskiego Zamarstynowa (opowiadanie *Śledztwo*):

Henryka (...) zaczęła się ubierać. Maria upomniała ją głośnym szeptem: „niech pani włoży na siebie wszystko, co ma. Proszę niech panie weźmie

moje wełniane majtki. I płaszcz. Płaszcz proszę tam za nic nie zdejmować. (...) Ubierała się pospiesznie, naciągając przez głowę sukienkę (...) przetarty pod ramionami sztuczny jedwab pękł. Przy obciążeniu rozdarła się sukienka także w pasie. Henryka powiedziała z żalem: „Jedyna moja sukienka” (Naglerowa, 1958, s. 31).

Jak w wielu wspomnieniach, także u Naglerowej pojawia się strój sowieckich oprawców. Często jest to mundur, postrzegany zawsze jako odrażający lub budzący grozę.

Dwie „szpały” [tu: naszywki – EJCN] na kołnierzu sędziego śledczego Iwanowa świadczyły o jego wysokiej szarzy.

Wymięty splamiony mundur ujawniał jednak niechlujstwo. Na kłamce okna wisiały skarpetki, buty stały przy nodze biurka. Sędzia był bosy. Przykry zapach (...) parował z wietrzących się szarych grubych pończoch (Naglerowa, 1958, s. 34, 41).

Drogę na kolejne przesłuchanie (opowiadanie *Obtęd i polityka*), tzw. dopros – z więzienia na Zamarstynowie do biura NKWD w „małomiejskim dworku” – odbyła Henryka w „spłowiałym flanelowym szlafroczku i warszawskich pantoflach”. Przesłuchujący śledczy miał na sobie „cywilne ubranie, śnieżnej białości kołnierzyk i granatowy krawat” (Naglerowa, 1958, s. 50–51).

Akcja opowieści *Chaplin w łagrze* toczy się w Kazachstanie: w łagrze i w stepie, którego „rozwichrzonej szarości” dodają barw ubrania przymusowo pracujących skazanych: „błękitny zyrardowski perkalik Oksany” i spłowiła, „czerwonego koloru chusteczka na głowie Marfy” (Naglerowa, 1958, s. 69). W narracji wszakże na pierwszy plan wysuwają się – buty. Do pracy w polu przy wycinaniu sierpem lucerny nie nadawały się pantofle uszyte z kawałków koca, na których bohaterka wyhaftowała w więzieniu włóczką wyprutą ze swetra zakopiańską parzenicę. Zniszczone, spadały z nóg, „bandaże na palcach poczerniały, rany przypudrowała miąłka ziemia”. Wyrobić normy nie potrafiła, zatem nie mogła liczyć na przydział roboczych butów. Wreszcie przydzielono jej – po chorej na czerwone Soni – „ogromne czółna zrobione z kawałków opon”.

Nazywano te „sapogi” czule i śpiewnie „rezinki” [gumki, gumiaki – EJCN]. Ich rozmiar, mimo przymocowania sznurkami do kostek, pozwalał stopie poruszać się wzdłuż i w szerz, nabierały w siebie ziemię i chwasty, grzęzły w glebie.

Budziły śmiech przymusowym komizmem ruchów ich użytkowniczek, opóźniały jej działania, uniemożliwiając wykonanie normy (Naglerowa,

1958, s. 68, 74–77). (Bliźniacze „obuwie” nosiła cytowana już Janina Kwiatkowska). Bohaterce opowiadania Naglerowej w tym „świecie sponiewieranych ludzi” przysłała z pomocą umierająca Marfa, która po kryjomu ofiarowała jej swoje „rybackie trepy”.

Jak się wydaje, to właśnie tytułowe określenie „sponiewierani ludzie” oddaje skrótowo, ale i niezwykle trafnie sposób, w jaki polscy zesłani postrzegali nie tylko siebie, ale i zwykłych sowieckich obywateli: jako ofiary systemu. Wspólnota zdegradowanego ubioru to także potwierdzenie roli ofiary.

Osobne miejsce w tych rozważaniach zostało poświęcone wspomianej już wcześniej Pomocniczej Służbie Kobiet, czyli tak zwanym „pestkom”, formacji powstałej w roku 1941 w ramach Polskich Sił Zbrojnych w ZSRS. W połowie listopada 1941 r. w PSK służył już niemal tysiąc kobiet. Prócz opatrywania rannych, obsługi szpitali i kuchni, pracy w szkołach dla sierot wojennych i świetlicach podejmowały zajęcia należące do dziedzin uważanych dotąd za typowo męskie, jak kierowca czy nawet mechanik.

W PSK obowiązywały odrębne wytyczne dotyczące moralności kobiet-żołnierzy. Jak pisze Anna Marcinkiewicz-Kaczmarczyk (2021), dowództwo starało się, aby postawa i zachowanie ochotniczek nie stały się pretekstem do krytyki formacji. W wytycznych rekrutacyjnych postawiono warunek, aby kandydatki do PSK były „nieposzlakowanej czci”. Wyraźne były także wymogi dotyczące wyglądu i zachowania ochotniczek. Wprowadzono je jeszcze w Sowietach, szczególnie jednak przestrzegano ich na Wschodzie ze względu na odmiennność kultury i obyczajów. Oto, co zawierał rozkaz komendantki Kompanii PSK przy Komendzie Garnizonu Bagdad:

W warunkach dla nas egzotycznych należy (...) przestrzegać ograniczenia swobody osobistej (...) oraz zakazów zawierania znajomości z ludnością tubylczą, przemieszczania się poza miejscem zakwaterowania oraz w godzinach wieczornych, a także odwiedzania restauracji oraz kin.

W miejscach publicznych ochotniczki miały „przestrzegać zachowania się godnego, skromnego, niewyzywającego” (Marcinkiewicz-Kaczmarczyk, 2021, s. 26). Wygląd ochotniczek zaś miał być „schludny, a umundurowanie zgodne z przepisami. (...) Nie należy nosić przesadnej ilości biżuterii jak bransolety, kolczyki, pierścionki itp. Nie należy zbyt upiększać się szminką”.

Warte zauważenia jest tu słowo „zbyt”, świadczące o pewnej wyrozumiałości dowództwa. Dodać też trzeba, że makijaż, nieodłączny element kobiecego stroju, choć w warunkach zsyłki przestał istnieć (widoczny był natomiast wśród kobiet sowieckich należących do

grup uprzywilejowanych, np. zarządu kołchozu czy łagru), powrócił jednak szybko, jeszcze w Sowietach, choć w ograniczonym zakresie. Z kosmetyków upiękuszających pozostał właściwie jeden, niemal obowiązkowy: szminka, namiastka luksusu. Uszminkowane usta stały się (tak jak w okupowanej Polsce) znakiem dbałości o wygląd, potrzebnym, jak pisze Magdalena Pruszkiewicz (2022), dla podtrzymania morale, jako znak kobiecej godności i niezłomnej wiary w zwycięstwo.

Wytyczne dotyczące wyglądu, choć ochotniczki podporządkowywały się im, nie budziły entuzjazmu, a także bywały przedmiotem zabawnych dobroduszných kpin, jak te niby mizoginistyczne opowiadki, wiersze i piosenki Feliksa Konarskiego, przyglądającego się w Ługowej musztrze „pestek”. Tu właśnie narodziła się pod jego piórem ochotniczka Helenka, prawdziwy wojak Szwejk w spódnicy. Postać z życia wzięta, „tylko imię zmyślone”, pisał Konarski.

Ochotniczka Helenka (...) nosiła za duże fasowane buty i jeszcze większy battle-dress, miała krzywe nogi i proste warkoczyki, i zawsze stojąc na końcu szeregu krzyczała: „ślepa!”. Poza tym była pechowa. Jeżeli coś robiła, to przeważnie na odwrót, jeżeli coś myślała, to zawsze inaczej niż wszyscy i różniła się tym od innych ochotniczek, że podobał się jej wszyscy mężczyźni, a za to ona żadnemu!... (Konarski, 1946, s. 56–58).

W Ochotniczkę Helenkę wcieliła się znakomicie, czy wręcz zrosła się z nią, Nina Oleńska (1903–1983), wokalistka, aktorka i tancerka, żona Feliksa Konarskiego.

W kolejnych tekstach Konarski tworzy cały szereg z pozoru prześmiewczych portretów ochotniczek, przyznając, między wierszami i *expressis verbis*, że „kobiety zdały cudownie egzamin, jako żołnierze”. Pochwały przeplatają się z kolejnymi zabawnymi obrazkami z życia „pestek”, służących często jako „drajwerki”, jak (nieporadna jako mechanik samochodowy) *Panna Dzięgielewska*, która:

Dawniej miała pieska,  
Teraz ma maszynę,  
W baku benzynę,  
Akumulator i karburator,  
I rękawice, i kierownicę,  
I francuski klucz! (...)  
Siada i od razu  
Z miejsca daje gazu!  
A że jest kobietą,  
Zrozumiała przeto,  
Że ma wśród narzędzi:

Puszek łabędzi,  
Karmin i szminkę,  
I pudru skrzynkę  
Kremu słoiczek,  
Lakier, pilniczek  
I francuski tusz! (...)

I znów Konarski dodaje komentarz do własnego tekstu:

Nie spotkałem więcej panny Dziegielewskiej na swoim żołniersko-teatralnym szlaku!... A wiecie dlaczego? Bo to wszystko była nieprawda!... Bo tego rodzaju pańien Dziegielewskich nie było u nas!... Były za to inne panny Malinowskie, Przytyckie, Kowalskie, Janki, Władzie i Zosie, które dzielnie panowały nad kierownicą, mimo że wszystkie bez wyjątku miały nad miarę (...) kręcone loczki (...) i bardzo często buzie równomiernie pokryte czerwoną szminką i smarem samochodowym!... (Konarski 1946, s. 96–98).

Wreszcie pojawia się wiersz *Malowane usta* (Konarski 1946, s. 118–119), pełen nostalgii za czasem przedwojennym, gdy:

Najważniejsze były malowane usta,  
Najważniejsze były malowane brwi!  
Rzęsy podczernione,  
Loczki podkręcone,  
Na paznokciach lakier koloru krwi!  
Najważniejsza była wieczorowa suknia,  
pończoszka cienka, jak pajęcza nić!  
Pantofelki lila,  
Torba z krokodyla,  
Jeśli pani chciała elegancką być!

Wojenna terażniejszość zmieniła sytuację kobiet, zwłaszcza zaś „pestek”, pogodzonych (chwilowo) i z wymogami dowódców, i z „innymi czasami”, nieprzychylnymi dla kobiet:

Malowanie dziś się musi skończyć fiaskiem,  
Na pustyni razi karmin, tusz i róż!  
Starczy jeden raz menażki umyć piaskiem  
I z paznokci cały lakier zniknął już!

Zamykając tę niewielką „antologię” relacji z drogi, jaką przechodziły kobiety z II Rzeczypospolitej, zagarnięte falą totalitarnej przemocy w 1939 roku w głąb Związku Sowieckiego, przez więzienia, obozy, a potem – z nadzieją na powrót do kraju – z armią gen. Andersa lub już w ramach

„repatriacji” powojennej, pora zastanowić się nad tym, co łączy te głosy. Spojrzenie na wojenną poniewierkę i poniżenie przez pryzmat napomknień o przemianach, jakich doznawały na owej drodze ubrania, elementy stroju – od butów do szminki – daje okazję do szczególnej refleksji zarówno nad egzystencjalnym doświadczeniem kobiet – ofiar II wojny, jak i funkcjami ubioru w sytuacji ekstremalnego ogołocenia. Łączy na pewno wszystkie przytoczone tutaj głosy rodzaj obserwacji, spostrzeżeń, podsygnowany wspólnotą doświadczeń zesłańców. Charakterystyczne są dla owych doświadczeń przygodność stroju, pozbawienie możliwości dokonania jego wyboru, zredukowanie jego funkcji do podstawowego zabezpieczenia organizmu przed wyziębieniem (część) lub przegrzaniem (w czasie pracy pod palącym słońcem kazachskiego lata w stepie). W łagrze, więzieniu czy na zesłaniu istniała tylko konieczność – ratowania zdrowia, życia, za cenę rezygnacji z piękna, z dbałości o wygląd, czystość, rezygnacji ze wstydu. I w pewnej mierze później, już na wolności, lecz w wojsku, także wybór stroju był ograniczony, choć oczywiście miało to zupełnie inny charakter.

Istotny jest tu kontrast, dla znacznej części kobiet doświadczających tej zmiany szokujący, z przedwojenną dbałością o strój, wysmakowany w każdym szczególe. Szokujący również z punktu widzenia tak rozpowszechnionych we współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie hasel kreowania lub kształtowania za pomocą stroju swojej tożsamości, wizerunku (Romaniszyn, 2019). Jest wszakże jedna jeszcze nić łącząca wszystkie relacje analizowane tutaj pod kątem ubioru. To obecna wszędzie, poza opowiadaniem Ordonki i Naglerowej, narracja pierwszoosobowa, typowa dla wspomnień, pamiętników etc. Równocześnie jednak nie skupiają się one przede wszystkim na emocjach samej narratorki. Raczej na tym, by pokazać, jak w tych warunkach można było przeżyć, nie poddać się rozpacz, choć w niektórych głosach słychać też zdumienie, niedowierzenie samych autorek, że przetrwały. Być może zdecydowało o tym pokoleniowe wychowanie (hartowanie), dorastanie w latach trzydziestych.

Warto więc zwrócić uwagę na szczególny aspekt przemian w modzie i obyczajowości, który jeszcze przed II wojną paradoksalnie jakby przygotowywał kobiety do sytuacji, w której strój i wygląd w coraz mniejszym stopniu podkreślają różnicę międzypłciową, zbliżając świadomie modne kobiety II RP do tradycyjnych ról męskich, także tych militarnych. W interesujący sposób dostrzega i analizuje te przemiany Magdalena Gawin.

O ile pokolenie lat 20. poddawało się naturalnie przemianom rewolucji obyczajowej, jaka nastąpiła po Wielkiej Wojnie; kobiety zrzucały gorsety, ścinały włosy, słuchały jazzowej muzyki, to „podlotki” z ostatnich lat 30. były inne. Żyły pod presją nadciągającej katastrofy i odrzucały pewne

stare formy ze zdwojoną intensywnością. Efektem tych zdwojonych przemian – była koleżanka i równoprawna towarzysza walki z powstania. Taka, która umiała odbezpieczyć pistolet i nacisnąć spust, lyknąć kieliszek gorzkiego spirytusu i kilometrami dźwigać rannego kolegę na plecach (Gawin, 2016).

Przedstawione tutaj zapisy miejsca stroju i jego przemian w relacjach literackich (pamiętnikarskich, nowelistycznych, poetyckich) kobiet z drogi przez wojenne i sowieckie piekło zesłańcze pozwalają także na przemyślenie tak często podejmowanej dziś kwestii znaczenia ubioru „w teatrze życia społecznego”, jego funkcji jako „narzędzia konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej” (Romaniszyn, 2019; Bokszańska, 2004). Czy wojna i nastawiony na podeptanie godności ludzkiej system totalitarnej opresji, jakiego doświadczały niekiedy w najbardziej ekstremalnym stopniu autorki przytaczanych tutaj świadectw, kwestionują całkowicie owe znaczenia i funkcje, czy przeciwnie – uwypuklają je przez przebijającą w owych relacjach tęsknotę za wyjściem poza tę jedynie „termiczną”, utylitarną funkcję stroju? Interesujące i warte na pewno dalszych rozważań staje się ukierunkowanie owych tęsknot: w stronę munduru, symbolu istotnej tożsamości jednostkowej – we wspólnocie (polskiej, żołnierskiej), jako znaku odzyskanej i manifestowanej godności. Ale także w stronę funkcji podkreślającej, jak przed wojną, indywidualną urodę, gust, możliwość „autokreacji” za pomocą elementów stroju, która została tak radykalnie zaprzeczona, odebrana przez totalitarny system sowieckich represji i wojennej nędzy.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Anders, W. (1995). *Bez ostatniego rozdziału. Wspomnienia z lat 1939–1946*. Lublin: Wydawnictwo „Test”.
- Aulich, M. (1997). [*Pamiętnik stryjki Marylki z zesłania do Kazachstanu*]. W: M. Aulich, M. Habaj i W. „Nowakowska” Drozdowa, *Polki na Syberii*, „Tak było ... Sybiracy”, t. 3. Kraków: Komisja Historyczna Związku Sybiraków Oddział w Krakowie. Pozyskano z: <https://aulich.pl/index.php/pamietnik-maryliki-z-kazachstanu> (dostęp: 10.08.2023).
- Bobka, L. (1999, 22 listopada). Jak było naprawdę. *Dziennik Polski*, 4–5 [recenzja dzieła: Colonna-Czosnowski, K. (1998). *Beyond the Taiga. Memories of a Survivor*. Londyn: PFK]. Pozyskano z: [https://kpbc.umk.pl/Content/179980/PDF/Andersowa\\_2462\\_WSK.pdf](https://kpbc.umk.pl/Content/179980/PDF/Andersowa_2462_WSK.pdf) (dostęp: 10.08.2023).

- Hort, W. [Hanna Ordonówna]. (1948). *Tulacze dzieci*. Bejrut: Instytut Literacki.
- Herbich, A. (2015). *Dziewczyny z Syberii. Prawdziwe historie*. Kraków: Znak Horyzont.
- Jasionowicz, S. [S. Maria Teresa, nazaretanka]. (2016) *Pamiętam... I nie pamiętam. Wybór wspomnień*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Jonkajtys-Luba, G. (2012). „...was na to zdies' priwiezli, szto b wy podochli”. *Kazachstan 1940–1946*. Lublin: Norbertinum.
- Konarski, F. (1946). *Piosenki z plecaka Helenki*. Rzym: nakł. Autora.
- Krzyński, H. (1963). O teatrze wojskowym na Bliskim Wschodzie i we Włoszech. *Pamiętnik Teatralny*, nr 1-4, 333–343.
- Naglerowa, H. (1958). *Kazachstańskie noce*. Londyn: Veritas.
- Obertyńska, B. (1991). *W domu niewoli*. Warszawa: PAX.
- Sobota, A. (1993). *W stepach Kazachstanu*. Warszawa–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”.
- Szablowska-Lutyńska, R. (2003). *Z Wołynia do stacji Tajnacza. Z pamiętniką sybiraczką, lata 1939–1946*. Kraków: Wydawnictwo Pijarów.

#### Opracowania

- Albrechsten, N. (2022). *Moda vintage*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Boksańska, G. (2004). *Ubiór w teatrze życia społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej.
- Chłap-Nowakowa, J. (2004). *Sybir, Bliski Wschód, Monte Cassino. Środowisko poetyckie 2. Korpusu i jego twórczość*. Kraków: Arcana.
- Dulik, L. i Golec, W. (2010). *Kresy w fotografii Henryka Podgębskiego*. Lublin: Ad Rem.
- Gawin, M. (2016). *Morowa Panna – kim jest?* Pozyskano z: <http://www.teologiapolityczna.pl/magdalena-gawin-morowa-panna-kim-jest> (dostęp: 10.08.2023).
- Koźmiński, J. (2018). *Artyści Andersa. Scena i estrada*. Warszawa–Londyn: Wydawnictwo nonomnis.pl.
- Marcinkiewicz-Karczmarczyk, A. (2021). Pomocnicza Służba Kobiet w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie (1940–1946). Aktualny stan badań i charakterystyka archiwaliów. W: *Badania historii kobiet polskich na tle porównawczym. Kierunki, problematyka, perspektywy*, M. Dajnowicz i A. Miodowski (red.), Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, s. 179–191.
- Mrowiński, P.M. (2018). Sztuka na froncie. Teatr Dramatyczny 2. Korpusu Polskiego oraz Teatr Wojska Polskiego – analiza porównawcza. W: R. Łatka i M. Szumiło (red.), *Studia z historii najnowszej*. Warszawa: Wydawnictwo IPN, 44–64.



- Mruk, J. (2017). *Moda kobieca w okupowanej Polsce*. Łódź: Księży Młyn Dom Wydawniczy.
- Obarska, M. (2019). *Melpomena na piaskach: Teatr na szlaku Armii Andersa. Jak na pustyni Fredrę wystawiano*. Pozyskano z: <https://culture.pl/pl/superartykul/melpomena-na-piaskach-teatr-na-szlaku-armii-andersa> (dostęp: 10.08.2023).
- Pruszkiewicz, M. (2022). *Szminka. O stylu, pięknie i moralności*. Warszawa: Zwierciadło.
- Romaniszyn, Z. (2019). Przedmowa. W: G. Żuchowska-Zimal, *Ponowoczesne szaty kultury. Ubiór jako narzędzie konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 9–14.
- Rosalak, M. (2016). *Z tulaczy żołnierze: wojsko i armia cywilów, i ci, co nie zdążyli*. Warszawa: Wydawnictwo Edipresse Polska.
- Rotter, L. (2015). *Ubiór czy kostium. Znaczenie i funkcja stroju zakonnego*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Szubtarska, B. (2005). *Ambasada polska w ZSRR w latach 1941–1943*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Waldorff, J. Wstęp. (1990). W: W. Hort [Hanna Ordonówna], *Tulacze dzieci*. Warszawa: Polski Związek Niewidomych – Zakład Wydawnictw i Nagrań.
- Wróbel, J. (2003). *Uchodźcy polscy ze Związku Sowieckiego 1942–1950*. Łódź: IPN.
- Żak, I. (2021). *Sybiracy*. Pozyskano z: <https://tg.zsku-rzeszow.edu.pl/wp-content/uploads/2021/03/Sybiracy.pdf> (dostęp: 10.08.2023).

**Ewa Justyna Chłap-Nowak** – pracuje jako adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się literaturą emigracyjną XX w. i tradycjami kultury polskiej. Opublikowała m.in. monografię *Sybir, Bliski Wschód, Monte Cassino. Środowisko poetyckie 2. Korpusu i jego twórczość* (2004) oraz antologię polskiej poezji *Jeszcze Polska... Klasyka polskiej poezji patriotycznej* (2015), ... „*Nie zginęła*”. *Antologia współczesnej polskiej poezji patriotycznej* (2019). Wydała pięć tomów poezji.



Agnieszka Januszek-Sieradzka  
<http://orcid.org/0000-0002-3227-3797>  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
[agnieszka.januszek-sieradzka@kul.pl](mailto:agnieszka.januszek-sieradzka@kul.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.06

## Ubiory, ludzie i sieci społeczne w „Regestrze a spisku wszystkich rzeczy pańskich” podskarbiego koronnego Mikołaja Szydłowieckiego z 1525 roku

### STRESZCZENIE

Artykuł został oparty na archiwalnym inwentarzu mobiliów (ubiorów, tkanin, dodatków, wyrobów ze złota i srebra) Mikołaja Szydłowieckiego, podskarbiego wielkiego koronnego (1515–1532), kasztelana sandomierskiego (1515), starosty radomskiego (1507–1532), olsztyńskiego (1523). Nie jest to tylko wykaz tego, co podskarbi ma, ale także rejestr tego, co miał, a co już nie jest w jego posiadaniu z powodu tak przerw odzieży, jak i na skutek przekazywania ruchomości innym osobom. To ważna właściwość tego inwentarza, która w znacznej mierze decyduje o jego unikatowości. Rejestr ten ma charakter spisu aktualnego i praktycznie użytkowanego, a nie jedynie dokumentacyjnego. Zespół ujętych w rejestrze informacji jest więc znacząco szerszy niż zazwyczaj w przypadku ruchomości mobiliów, zwłaszcza w kontekście historii poszczególnych przedmiotów, określanej w literaturze socjologicznej jako „życie rzeczy”. Dobrze uchwytnie jest nadawanie im „drugiego życia”, czyli przekształcanie gotowych ubiorów poprzez ich prucie i ponowne wykorzystywanie poszczególnych części do naprawy, wykończenia czy ozdobienia innych części garderoby. Drugi z tych aspektów to wykorzystywanie ubiorów i tkanin w stosunkach międzyludzkich, tworzeniu i utrzymywaniu sieci społecznych, budowaniu relacji klientalnych, a w końcu korzystanie z nich w propagandzie własnej pozycji i prestiżu. Łącznie w inwentarzu Mikołaja Szydłowieckiego zostało wymienionych 160 gotowych ubiorów i tekstylnych dodatków. Spośród wszystkich ujętych w tym rejestrze ubrań w posiadaniu podskarbiego pozostawało 109, czyli 68%. Z 51 ubiorów (32%), które nie należały już do Szydłowieckiego, 49 zostało podarowanych, a dwa pożyczone innym osobom. Z owych 160 ujętych w rejestrze 17 (10,5%) pochodziło z podarunków dla podskarbiego. „Drugie życie” otrzymało 12 ze 160 ubiorów spisanych w rejestrze (7,5%).

**SŁOWA KLUCZE:** Mikołaj Szydłowiecki (ok. 1475–1532), inwentarz mienia, ubiory, tkaniny, sieci społeczne, „życie rzeczy”

**Sugerowane cytowanie:** Januszek-Sieradzka, A. (2023). Ubiory, ludzie i sieci społeczne w „regestrze a spisku wszystkich rzeczy pańskich” podskarbiego koronnego Mikołaja Szydłowieckiego z 1525 roku. © *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 71–88. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.06

Nadesłano: 18.09.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

## ABSTRACT

### Garments, People and Social Networks in the 1525 *Register, or Census of the Lord's Things* of the Crown Treasurer Mikołaj Szydłowiecki

This article is based on an archival inventory of property (clothing, fabrics, accessories, gold and silver products) of Mikołaj Szydłowiecki, Grand Treasurer of the Crown (1515–1515), castellan of Sandomierz (1515), Starosta of Radom (1507–1532), Olsztyn (1523). It is not a list of what the treasurer has, but also a register of what he had and is no longer in his possession due to alterations to clothing and the transfer of movable property to other people. This register is a current and practically used list, not just a documentation one. The amount of information included in the register is therefore significantly wider than is usually the case in movable property, especially in the context of the history of individual objects, referred to in sociological literature as the “life of things”. Giving them a “second life” is clearly visible, i.e. transforming ready-made clothes by tearing them and reusing individual parts to repair, finish or decorate other parts of the wardrobe. The second aspect is the use of clothes and fabrics in interpersonal relations, creating and maintaining social networks, building customer relationships, and finally using them to promote one’s position and prestige. A total of 160 ready-made clothes and textile accessories were listed in Mikołaj Szydłowiecki’s inventory. Of all the clothes included in this register, 109, i.e. 68%, were in the possession of the treasurer. Of the 51 pieces of clothing (32%) that no longer belonged to Szydłowiecki, 49 were given as gifts and two were loaned to other people. Of the 160 included in the register, 17 (10.5%) came from gifts to the treasurer. „Second life” was given to 12 out of 160 garments listed in the register (7.5%).

**KEYWORDS:** Mikołaj Szydłowiecki (ca. 1475–1532), inventory of property, clothes, fabrics, social networks, “life of things”

Rejestry mienia są jednym ze źródeł szczególnie istotnych w badaniach nad kulturą dawnych społeczeństw, a zapoczątkowane w latach pięćdziesiątych XX w. badania historyczne, których podstawę stanowiły inwentarze rzeczy ruchomych, stanowią dziś istotny nurt badań, przede wszystkim z zakresu historii kultury materialnej (Pielas, 2015, s. 629). Polska historiografia zna i korzysta z licznych tego typu świadectw. Należy zauważyć, że są to przede wszystkim rejestry powstałe z myślą o śmierci, a często po zgonie właściciela, mające charakter dokumentów urzędowych i w dominującej części dotyczące mienia mieszczan (Pośpiech, 1992; Dumanowski, 2006; Klonder i Głównka, 2003; Pielas, 2015). Jak zauważył Jacek Pielas, ze szlacheckich inwentarzy mobiliów korzystano w badaniach

nad materialnymi podstawami życia stanu uprzywilejowanego, „szlacheckim światem rzeczy” i recepcją nowinek w tej dziedzinie, kompozycją biedy i bogactwa, szlachecką konsumpcją, formami rywalizacji społecznej i budowaniem stanowej tożsamości, konfliktami na tle majątkowym w kręgu szlacheckich rodzin, podziałami dóbr ruchomych w kontekście szlacheckich spadkobrań, także indywidualnymi zainteresowaniami szlachty i jej mentalnością (Pielas, 2015, s. 629, gdzie informacje odnośnie do literatury przedmiotu).

Do rzadkości należą jednak udostępnione w edycjach i poddawane historycznemu oglądowi inwentarze ruchomości szlachty czy duchowieństwa (Klonder i Główska, 2003, s. 158–160; Pielas, 2015, s. 630).

Tytułowy „Regestr a pyspek wszythkich rzeczy panskich ktory registr Jęgo M przy sobye chowacz ma y chowa, pysan Crac. A 1525 feria secunda post festum Nativitatis Marie Virginis” to rękopis przechowywany w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, w Archiwum Skarbu Koronnego, w serii Rachunków Królewskich pod sygnaturą 54<sup>1</sup>. To dobrze zachowana papierowa księga, oprawiona w brązową ornamentowaną skórę. Liczy 170 stron, z których 73 są niezapisane. Rejestr został spisany jedną ręką w języku polskim z nielicznymi słowami łacińskimi, używanymi przede wszystkim w odniesieniu do jednostek, nazw gatunków niektórych tkanin oraz – we wszystkich przypadkach – datacji notowanych w rejestrze czynności.

Inwentarz Mikołaja Szydłowieckiego, który stanowi podstawę rozważań, nie był dotychczas przedmiotem odrębnego zainteresowania, ale nie jest polskiej literaturze kostiumologicznej zupełnie nieznaną. Jako pierwsza dostrzegła jego walory Anna Wyszyńska, która dekadę temu zasygnalizowała jego badawczą przydatność jako źródła „niezwykle interesującego” (Wyszyńska, 2013, s. 136). Użytek z drobnej części zawartych w nim informacji uczyniła Maria Molenda, która w swej obszernej pracy poświęconej ubiorom na królewskim dworze Jagiellonów w latach 1447–1572 kilkanaście razy posłużyła się – na zasadzie egzemplifikacji szerszych zjawisk – informacjami z inwentarza (Molenda, 2012). Obie badaczki nie zdecydowały się na powiązanie źródła z konkretną osobą. Wyszyńska datowała go, za inwentarzem archiwalnym, na lata 1523–1525 i pisała ogólnie o Szydłowieckich (Wyszyńska, 2013, s. 136). U Molendy widoczna jest niekonsekwencja. Najpierw przyjmuje daty powstania, ale powiązanie z Szydłowieckimi uznaje za „prawdopodobne” (Molenda, 2012, s. 9), w dalszej części swej monografii wiąże inwentarz – również z zastrzeżeniem

---

1 Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Skarbu Koronnego, Rachunki Królewskie, sygn. 54 (dalej jako: AGAD, ASK, RK 54).

prawdopodobieństwa – z Mikołajem (młodszym), ale z kolei traci precyzję datacja i autorka przyjmuje „lata 20. XVI wieku” (Molenda, 2012, s. 67). W części analitycznej pracy określa źródło jako spis ubiorów „jednego z braci Szydłowieckich” (Molenda, 2012, s. 85) i, najczęściej, jeszcze ogólniej – inwentarz „Szydłowieckich” (Molenda, 2012, s. 88, 100, 106, 119, 131, 144).

Należy przyjąć – choć nazwisko właściciela spisywanych „rzeczy pańskich” w żadnym miejscu źródła nie zostało ujawnione – że był nim, jak słusznie domyślała się Molenda, Mikołaj Szydłowiecki h. Odrowąż (ok. 1475–1532), starosta olsztyński (od 1508) i krzepicki (od 1519), kasztelan sandomierski (od 1515), i podskarbi wielki koronny (1515–1532), jeden z najbardziej zaufanych ludzi króla Zygmunta Starego (Nabiałek, 2014, s. 566–574). Wskazówką może być samo miejsce zachowania księgi zawierającej rejestr, czyli spuścizna biurokracji podskarbińskiej. Szydłowiecki piastował stanowisko podskarbiego przez 17 lat, a inwentarz powstał w tym właśnie okresie. Liczne poszlaki, które każą w podskarbiim Mikołaju Szydłowieckim widzieć właściciela wymienionych w źródle przedmiotów, znajdują się w inwentarzowych zapisach – widoczne są związki z Szydłowcem, Radomiem, Olsztynem, Krzepicami, Wąchockiem, które znajdowały się w dobrach Mikołaja, zidentyfikowani urzędnicy niższego szczebla związani są ze starostwami w jego zarządzie, występują zapisy o przekazywaniu szat liturgicznych do kościoła w Szydłowcu, który podskarbi otaczał szczególną opieką. Na Mikołaja wskazują też widoczne w zapisach powiązania rodzinne czy nieznaną z innych źródeł informacją o obecności króla Zygmunta Starego w Olsztynie w latach dwudziestych XVI w.<sup>2</sup>

Inwentarz został datowany przez pisarza w otwierającym rejestr tytule – według niego został spisany 11 września 1525 r. Nie ma powodu, żeby przypuszczać, że zaczął on powstawać wcześniej i jego spisywanie dokonywało się sukcesywnie przez jakiś czas, np. w latach 1523–1525, jak pisała Wyszyńska. Najstarsza data występująca w tekście to rok 1521, kiedy wykorzystano 21 łokci sukna buskowskiego, ale większość dat to daty pełne, podane zazwyczaj z wykorzystaniem kalendarza świąt kościelnych. Wpisy nie mają porządku chronologicznego, a rzeczowy, więc bez wątplenia spisywanie inwentarza nie było procesem rozciągniętym w czasie, zresztą otwiera go wpis dotyczący kwietnia 1525 r.<sup>3</sup> Wszystkie one, z jednym wyjątkiem, dotyczą okresu przed 11 września 1525 r. i należy przypuszczać, że spisujący inwentarz zaczerpnął informacje o czasie kupienia, przekazania, przerobienia czy wykorzystania ubiorów

2 AGAD, ASK, RK 54, k. 9v, 11, 35, 39v, 40, 41, 41v, 43v, 44v, 46, 60v, 61v, 63, 84.

3 AGAD, ASK, RK 54, k. 2.

i tkanin z podręcznych notatek czy zapisków sporządzanych na bieżąco na potrzeby zachowania porządku w powierzonym jego opiece mieniu. Jedynym datacyjnym wyjątkiem są zapisy z 12 października 1525 r., a więc sporządzone już po spisaniu inwentarza, a dotyczące pozyskania płótna flamskiego i kolońskiego, w części przekazanego królowi<sup>4</sup>. Wpisu tego dokonano tą samą ręką, która spisała całość inwentarza, na osobnej stronie. Autor inwentarza po każdej grupie „rzeczy pańskich” zostawiał puste strony, które – jak widać w tym przypadku – mogły być wykorzystane na uzupełnienie informacji po jego spisaniu. Użytkowa i praktyczna, a nie dokumentacyjna funkcja tej księgi nie ulega wątpliwości, a ów dopisek stanowi jedno z rozlicznych tego świadectw. Warto też odnotować, że Mikołaj Szydłowiecki znakował swoje ubiory. Wiadomo o tym ze wzmianki dotyczącej sukiennej czerwonej mycki podszytej gronostajami. Czapeczka ta zaginęła, a informację tę spisujący inwentarza opatrzył komentarzem: „pan sam ją znaczył”<sup>5</sup>.

Inwentarz został podzielony na części, którym nadano tytuły informujące, jaki rodzaj ubiorów został w nich ujęty, ale w niektórych z nich pisarz nie trzymał się ściśle przyjętego schematu. Rejestr otwiera spis okryć wierzchnich, w którym, nie zachowując porządku według rodzajów odzieży, wymieniono i opisano 19 szub, dołomy – sięgające do kolan kaftany noszone na inne okrycie, jednoratki – długie okrycia zapinane na jeden guz, terliki – kaftany bez kołnierza wkładane przez głowę, żupice – krótki ubiór jeździecki (Turnau, 1999, s. 7, 74, 181, 187, 206), 11 kozuchów i pięć futer<sup>6</sup>. Okryć wierzchnich tych rodzajów zanotowano jednak więcej, bowiem pojedyncze dotyczące ich wpisy znajdują się także w innych miejscach inwentarza, np. poświęconym hazukom. Tych w rejestrze Szydłowieckiego jest 15, wpisane zostały w części zatytułowanej „hazuki niepodszyte”, ale poza nimi pisarz zanotował w niej również dołomy, sajany, terliki, jednoratkę, letnik czy kaftan. W części przeznaczonej na wpisane kabatów, wyliczono ich 16, a poza nimi ujęto też sukienki<sup>7</sup>, z kolei segment dotyczący nogawic został poświęcony wyłącznie im – opisano ich 19 par<sup>8</sup>. Wśród wymienionych odrębnie czapek i beretów znalazły się m.in. czapki sobolowe i jedwabne, aksamitne i sukienne berety, aksamitne mycki i czapki o określonych barwach i właściwościach, np. nawłaczane, czyli kosmate i szerokie<sup>9</sup>. W bardzo obszernej części zatytułowanej „rzeczy

4 AGAD, ASK, RK 54, k. 51v.

5 AGAD, ASK, RK 54, k. 33v.

6 AGAD, ASK, RK 54, k. 2-7.

7 AGAD, ASK, RK 54, k. 16v-18v.

8 AGAD, ASK, RK 54, k. 24v-26v.

9 AGAD, ASK, RK 54, k. 33-35.

jedwabne” pisarz skrupulatnie, z podaniem miary i koloru, wyliczył tkaniny: złotogłów, aksamit, adamaszek, kamlot, kamchę, tabin, kofter, kitajkę, haras, różne gatunki płótna, jedwab, taśmy ze złotem i bez niego, kołdry i połogi<sup>10</sup>. Równie obszerny jest spis licznych przedmiotów w dziale srebro, w którym pisarz umieścił m.in. kubki, talerze, sztucce, patery, misy, lichtarze, zegarki, dzwonki, ampuły oraz srebrną broń: szable, szpady, kindżały, szarszun, kordy, miecze czy ostrogi i buławę<sup>11</sup>. Następnie wymieniono nieliczne kobierce i wezglowia, po czym w odrębnej części zatytułowanej „sukno” liczne tkaniny: szkarłat, purpurian, sukno wielu gatunków krajowych i zagranicznych, ale także pojedyncze przypadkowe przedmioty, takiej jak antependium, wilcze skóry, rohatyna czy kolebka. Wspaniale prezentuje się w inwentarzu część „złoto”, w której pisarz wymienił i scharakteryzował 25 pierścieni, „każdy osobno”, a także zapy, obrazki w oprawach, oprawione drogie kamienie i perły, monety i 10 różańców<sup>12</sup>. Po złocie wymieniono w inwentarzu 12 złotych czepców, które – tak jak pierścienie – zostały ponumerowane i opisane<sup>13</sup>. „Regestr rzeczy pańskich” zamykają wyliczenia m.in. „drobnych pasów”, czyli bliżej nieopisanych 10 szerzynek oraz pasów z aksamitu, altembasu czy kamchy<sup>14</sup>.

Oczywista, w przypadku rejestru garderoby, jest jego przydatność w badaniach o charakterze kostiumologicznym, dotyczących garderoby elity politycznej i majątkowej w Polsce pierwszej połowy XVI stulecia, wpływów obcych wzorów na kształtowanie się rodzimej mody tego okresu, używanych tkanin i dodatków czy preferowanej kolorystyki. Przy okazji jego planowanej edycji krytycznej i analizy kostiumologicznej<sup>15</sup> warto jednak zwrócić uwagę na to, że daje interesujące możliwości przyjrzenia się jego zawartości w perspektywie mniej oczywistej w odniesieniu do tego rodzaju źródła. O tej specyfice decyduje kilka jego właściwości. Inwentarz wylicza garderobę postaci ze sfery politycznych i majątkowych elit koronnych w pierwszej połowie XVI w. Warto zauważyć, że nie jest to wykaz tego, co podskarbi ma, ale także rejestr tego, co miał, a już nie jest

10 AGAD, ASK, RK 54, k. 39v-51v.

11 AGAD, ASK, RK 54, k. 56-63.

12 AGAD, ASK, RK 54, k. 77-79v. Opisane w inwentarzu wyroby złotnicze będą przedmiotem zainteresowania odrębnego tekstu.

13 AGAD, ASK, RK 54, k. 81v-82.

14 AGAD, ASK, RK 54, k. 82v-85.

15 Problematyka analizy kostiumologicznej inwentarza będzie podjęta w odrębnym tekście. Anna Sieradzka zwróciła uwagę, że z punktu widzenia badań kostiumologicznych zapisy testamentowe i inwentarze pośmiertne mają tę słabość, że informują nie tylko o odzieży aktualnie noszonej i aktualnie używanych przedmiotach, ale także o ruchomościach opóźnionych w stosunku do daty dokumentu o kilkanaście czy kilkadziesiąt lat (Sieradzka, 2013, s. 87). Inwentarz Mikołaja Szydłowieckiego jest więc w tym kontekście źródłem szczególnie wartościowym.



w jego posiadaniu z powodu tak przeróbek odzieży, jak i na skutek przekazywania ruchomości innym osobom. To ważna właściwość tego inwentarza, która w znacznej mierze decyduje o jego unikatowości. Rejestr ten ma charakter spisu aktualnego i praktycznie użytkowanego, a nie jedynie dokumentacyjnego – dzięki niemu podskarbi nie tylko wiedział, co jest w jego posiadaniu, ale także, a może nawet – przede wszystkim – co stało się z ubiorami, tkaninami i dodatkami, których już fizycznie w jego posiadaniu nie ma. Zasób ujętych w rejestrze informacji jest więc znacząco szerszy niż ma to zwykle miejsce w ruchomościach mobilniów, zwłaszcza pośmiertnych, które uwzględniały faktyczny stan posiadania w konkretnej chwili. Inwentarz Mikołaja Szydłowieckiego nie rejestruje więc po prostu garderobianego dobytku, a opowiada fascynującą i wielowątkową historię jego powstawania, zachodzących w nich zmian i sposobu korzystania z tego, co się na niego składało. W tym – jak można by się spodziewać – suchym i statycznym wykazie przedmiotów, jest zaskakująco wiele dynamiki, interakcji i relacji międzyludzkich, a wymienione w nim rzeczy są w intensywnym ruchu, zmieniając właścicieli i swą postać – są przekształcane, przekazywane, ofiarowywane, dawane w prezencie, włączane i wyłączane z zasobu właściciela. Ta swoista wędrówka rzeczy jest świadectwem związków i relacji ich posiadacza z ówczesną elitą polityczną, przedstawicielami lokalnej elity urzędniczej, klientami, rodziną, służbą. Interesujące jest, bardzo słabo dotychczas uwidocznione, swoiste „życie rzeczy”, które ulegają licznym przemianom, zmianom formy i przeznaczenia, są dzielone i łączone w nowe struktury. Ta właściwość analizowanego inwentarza jest interesująca tak z punktu widzenia kostiumologii i badań historycznych dotyczących kultury materialnej, jak i w odniesieniu do nurtów związanych ze „zwrotem ku rzeczom” i humanistyką nie-antropocentryczną (np. Olsen, 2013; Kopytoff 2004; Barański, 2007; por. Domańska, 2008; Błaszczyk, 2021), antropologią rzeczy czy socjologią przedmiotów (np. Krajewski, 2008; Krajewski, 2010; Krajewski, 2012; Krajewski, 2013; Gańko, 2018).

Pierwszym z dwóch aspektów „życia rzeczy”, który jest dobrze uchwytny w „Rejestrze a spisku rzeczy pańskich” Mikołaja Szydłowieckiego, jest nadawanie im „drugiego życia”, czyli przekształcanie gotowych ubiorów poprzez ich prucie i ponowne wykorzystywanie poszczególnych części do naprawy, wykończenia czy ozdobienia innych części garderoby. W inwentarzu wielokrotnie jest mowa o „sprotku”. To nienotowane w słownikach polszczyzny tego okresu pojęcie oznacza zapewne materiał pozyskany poprzez usunięcie szwów z gotowego ubioru, który następnie był używany do prac krawieckich. W kwietniu 1525 r. spruto szubę z czerwonego aksamitu ze złotem, podszytą sobolami – futro wykorzystano do podbicia innej aksamitnej szuby, a „sprotke” dano „na futro

gronostajowe”<sup>16</sup>. Części sprutej brunatnej<sup>17</sup> szuby adamaszkowej podbitej gronostajami rozdysponowano w ten sposób, że tkaninę otrzymała „pani”, czyli żona Mikołaja Szydłowieckiego, Anna Tęczyńska, a futra wykorzystano do podbicia ubioru z czerwonego aksamitu. Z kolei gronostajowe futro odprute od zielonej szuby z altembasu posłużyło do podszycia adamaszkowej „dzikiej jednoratki”, czyli żółtopłowego długiego męskiego okrycia zapinanego na jeden rząd guzów<sup>18</sup>. Znaczące zmiany przeszła podszyta sobolami błękitna szuba z kamlotu – cenne futro posłużyło do podszycia adamaszku „sicca rosa”, czyli w kolorze zasuszonej róży, a kamlot podszyto kunami i dodatkowo oprawiono sobolami<sup>19</sup>. Ubiory podszywano także kożuchami, np. w 1522 r. jeden kuni kożuch wykorzystano do podszycia długiej szarej hazuki, a drugi skrócono i podszyto nim hazukę z kołnierzem, w 1523 r. kożuch wykorzystano do podbicia jeździeckiej hasuki podskarbiego, a futro z popielic przeznaczono pod czarną aksamitną szubę pani Szydłowieckiej<sup>20</sup>.

Zmiany dokonywane w tych drogich, efektownych i reprezentacyjnych ubiorach, jakimi były szuby, nie wynikały z konieczności, czyli śladów użytkowania, wad materiałów i dodatków czy jakiś zniszczeń, bowiem wszystkie elementy tych ubiorów po rozczłonkowaniu od razu wykorzystywano w innych. Należy więc wnioskować, że te liczne przekształcenia okryć podskarbiego wynikały raczej z potrzeb estetycznych i swobodnego odświeżania garderoby poprzez wykorzystywanie poszczególnych elementów do tworzenia nowych kompozycji kolorystycznych. Bez przesady można powiedzieć, że z opatrzonych, być może ubiorów, prostymi środkami uzyskiwano inne.

Niekiedy części pochodzące ze sprutych ubiorów trafiały w ręce innych. W inwentarzu Mikołaja Szydłowieckiego bardzo liczne są wzmianki o obdarowywaniu tkaninami i ubraniami ludzi z różnych kręgów, z którymi miał do czynienia<sup>21</sup>. Byli to ludzie, których należy identyfikować jako dworzan czy służbę podskarbiego oraz lokalnych urzędników z zarządzanych przez niego królewskich ziem. Po spruciu szuby sukiennej podszytej kunami i oprawionej sobolami, pozyskane materiały – oddzielnie „sprotek” i futro – przekazano ludziom z otoczenia podskarbiego<sup>22</sup>. Czerwony

16 AGAD, ASK, RK 54, k. 2.

17 Brunatny to kolor przejściowy między błękitem a czerwienią, brązowy dopiero w XIX w.

18 AGAD, ASK, RK 54, k. 2v.

19 AGAD, ASK, RK 54, k. 3.

20 AGAD, ASK, RK 54, k. 4v-5.

21 Szerzej o roli podarunków, w tym także tekstylnych, w dyplomacji, propagandzie, budowaniu pozycji i prestiżu – Quirini-Popławska, 2007; Molenda, 2012, s. 315–323.

22 AGAD, ASK, RK 54, k. 3v.

terlik z kofteru został podzielony – tkanina została przekazana na kabaty dla chłopiąt Czuryła i Dziwisza, w futro „nowogrodkowe”, czyli z popielic importowanych z Nowogrodu Wielkiego, otrzymał Waško<sup>23</sup>. Niekiedy historia poszczególnych ubrań była jeszcze dłuższa – otrzymana przez Szydłowieckiego sukienka jednoratka podszyta rysiami została spruta, tkanina trafiła do niejakiego Światłosławskiego, natomiast rysie futro zostało przeznaczone pod czarny kamlot, który wcześniej był pod czarnym harasem, a ów haras trafił w wyniku tych wszystkich zmian do bezimiennego wikarego z Proszowic<sup>24</sup>.

Oczywiście, ludzie z różnych kręgów i sfer wpływów podskarbiego byli obdarowywani nie częściami odzieży, a gotowymi ubiorami i ozdobami oraz tkaninami. Inwentarzowe zapisy pozwalają na identyfikację tych grup i poszczególnych osób, choć w przypadku klientów Szydłowieckiego z lokalnego szczebla czy jego służby ludzi tych – choć znanych z nazwiska – można na razie zidentyfikować tylko w nielicznych przypadkach. Część z nich to urzędnicy państwowi, nadworni oraz członkowie dworu króla Zygmunta Starego, czyli środowiska, z którym podskarbi Szydłowiecki miał liczne i codzienne związki. Można wskazać trzy główne kręgi.

Rzadkie są w inwentarzu wzmianki świadczące o obdarowywaniu ubiorami czy przeznaczonymi na nie tkaninami członków najbliższej rodziny Mikołaja Szydłowieckiego. Najczęściej dotyczą one „pani”, czyli żony podskarbiego, Anny Tęczyńskiej (zm. 1535), córki Mikołaja, wojewody ruskiego, która poślubiła Szydłowieckiego ok. 1508 r. (Nabiałek, 2014, s. 571). Z rejestru wynika, że podskarbi przekazał żonie „sprottek” z szuby z adamaszku brunatnego ze złotem, wenecki brunatny aksamit ze złotem, 16 łokci czarnego adamaszku na „szubkę”, złotogłów do sajana adamaszkowego *sicca rosa*, brunatne sukno na sajan, złoto na pozłocenie aksamitnej tkanki oraz płótno, którego przeznaczenia nie odnotowano<sup>25</sup>. Pani Szydłowiecka miała swojego krawca<sup>26</sup>. Wydaje się, że w inwentarzu wspomniane są również córki podskarbiego, bo tak chyba należy interpretować występujący dwukrotnie w rejestrze zapis dotyczący „panien”. Przekazano im aksamit – czarny na bramy i czerwony na bramy i „wezłówek”<sup>27</sup>.

Drugi krąg to przedstawiciele elity państwowej, pełniący wysokie urzędy nadworne i centralne, niektórzy spokrewnieni czy spowinowaceni z Mikołajem Szydłowieckim. Na szczycie był oczywiście

23 AGAD, ASK, RK 54, k. 5v.

24 AGAD, ASK, RK 54, k. 3v.

25 AGAD, ASK, RK 54, k. 2v, 40, 43v, 46, 46v, 72v, 79.

26 AGAD, ASK, RK 54, k. 72v.

27 AGAD, ASK, RK 54, k. 48v, 50.

monarcha – w czerwcu 1525 r. podskarbi ofiarował mu sztukę zielonego tabinu ze złotem<sup>28</sup>. Marszałek wielki (1505–1529) Stanisław Chodecki z Chodcza h. Powała (zm. 1529), starosta lwowski (1501–1529) otrzymał czarny adamaszek (Pociecha, 1937, s. 352–354), wojewodzie rawski, Stanisław Kucieński – aksamitny czarny beret podszyty sobolami i taśmę ze złotem, a podkomorzy krakowski, Jan Tęczyński herbu Topór (zm. 1532) – taśmy bez złota<sup>29</sup>. W przypadku Tęczyńskiego warto odnotować także związki rodzinne, bowiem Anna, żona Szydłowieckiego, była stryjeczną siostrą podkomorzego (Lubczyński, 2019, s. 410–413). Zagadkowa jest wzmianka dotycząca „województwa rogozińskiej” i „województwa rogozińskiego”, którym Szydłowiecki ofiarował – odpowiednio – srebrny kubek oraz czarną aksamitną myckę podszytą sobolami, bowiem nie było godności wojewody rogozińskiego<sup>30</sup>. Przymiotnik „rogoziński” mógł się zatem odnosić do kasztelana lub tenutariusza (starosty). Ówczesny kasztelan rogoziński Mikołaj Potulicki z Chodzieży, który trzymał tę kasztelanię w latach 1518–1525, godność wojewody otrzymał dopiero w roku 1540, kiedy został wojewodą inowrocławskim, więc pisarz z pewnością nie mógł mieć na myśli Potulickiego. Wydaje się, że wojewodzie rogoziński to jeden z synów Mikołaja Kretkowskiego, zmarłego w 1520 r. dworzanina królewskiego, wojewody brzesko-kujawskiego (od 1512) i tenutariusza rogozińskiego. Po śmierci Kretkowskiego król Zygmunt I zapisał synom w r. 1521 pożyczone od ich ojca 2 200 fl. na dochodach miasta Rogoźna, pozostającego do 1530 r. w rodzinie Kretkowskich. Mikołaj miał pięciu synów – Sylwestra, Erazma, Grzegorza, Andrzeja i Mikołaja. Ze względu na wiek braci, należy przypuszczać, że zapis odnosi się do najstarszego z nich, Sylwestra, urodzonego pod koniec 1504 r. (D. Quirini-Popławska, 1970, s. 284).

Trzecia, najliczniejsza grupa, do której trafiały „rzeczy pańskie” podskarbiego Szydłowieckiego to w dużej części anonimowa (na tym etapie badań) grupa ludzi związanych dworem królewskim, z zarządem lokalnym i domowym środowiskiem podskarbiego Szydłowieckiego. Wyróżnia się w tym kręgu grupka dworzan konnych króla Zygmunta Starego, wśród których znalazł się Czuryło, członek rodziny związanej z dworami ostatnich Jagiellonów, być może burgrabia krakowski (od 1503) Andrzej (zm. 1534) lub, co bardziej prawdopodobne, Stanisław (zm. po 1552), dworzanin królewski, burgrabia krakowski (1515–1520), łowczy krakowski (1517–1547) i towarzysz królewski w grze w karty (Sikora, 2017). Jak wynika z inwentarza, podskarbi obdarowywał go tkaninami

28 AGAD, ASK, RK 54, k. 44v.

29 AGAD, ASK, RK 54, k. 33v, 42, 45v.

30 AGAD, ASK, RK 54, k. 33, 57.

i dodatkami – czarnym adamaszkiem na kabat, taśmą bez złota, zielonym sukniem i szerzyńką<sup>31</sup>. Wśród dworzan Zygmunta Starego, którzy doświadczyli hojności podskarbiego, byli też np. Jan Podolec, który otrzymał szarą sukienną hazukę z guzami<sup>32</sup>, Szymon Chlewicki (zm. przed 31 I 1533), chorąży sandomierski (1515–1522) i kuchmistrz koronny (1524–1532), obdarowany czerwoną jedwabną czapką i kamczą<sup>33</sup> czy Piotr Rożen, który otrzymał 18 łokci czarnego aksamitu<sup>34</sup>.

Wśród osób z najbliższego, chyba dworskiego otoczenia samego Szydłowieckiego najczęściej i najhojniej obdarowywany był niejaki Odrzywołski, który otrzymał od Mikołaja Szydłowieckiego dwie hazuki – brunatną ze sznurami i czarną sukienną bramowaną aksamitem, dwa kabaty – czerwony atlasowy i brunatny adamaszkowy, czerwoną koferową żupicę podszytą futrem z młodych wilków, szary „sprottek” adamaszkowy, podszyty sobolami czarny beret z sukna, płowę nogawice, sztukę błękitnego kamlotu oraz szpadę<sup>35</sup>. Inwentarzowe zapisy dotyczące przekazywania ubiorów i tkanin na nie pozwalają na identyfikację kilku członków dworu podskarbiego, bowiem odzieżowo-tekstylne prezenty otrzymali kucharz Marcin, karzeł Piotr, barwierze Wacław i Jakub, woźnice Andrzej, Jan i Maciek, masztalierz „Droszdzay” i chłopcy Janek i Hansel<sup>36</sup>. Na liście beneficjentów znajdują się też bliżej nieznanymi Czermieńscy – starszy i młodszy, Dziwisz, Kunat, Wilkowski, Płaza, Waśko, Wysocki, Jaszycki, Stawicki, których należy widzieć chyba jako osoby związane ze środowiskiem dworu podskarbiego, ale częściej niż gotowe ubiory, otrzymywali oni tkaninę, z reguły z przeznaczeniem na konkretną część garderoby<sup>37</sup>. Oczywiście, podskarbi przeznaczał tkaniny na jednakowe ubiory dla czeladzi, a zmarli członkowie jego dworu, jak niejaki Andrzejek, na ostatnią drogę otrzymywali materię na mary<sup>38</sup>. Inwentarz przynosi też informację, że czeladź podskarbiego miała, na wzór dworu królewskiego, ubiory w jednym kolorze – szyto je z sukna luńskiego (angielskiego) czerwonego i ciemnoczerwonego<sup>39</sup>. Co zastanawiające, nigdzie w inwentarzu nie pojawił się krawiec podskarbiego, choć z całą pewnością taki dla Szydłowieckiego pracował.

31 AGAD, ASK, RK 54, k. 43v, 45v, 69v, 84.

32 AGAD, ASK, RK 54, k. 9v; AGAD, ASK, ASW, Oddział 85, sygn. 13, k. 34–36v.

33 AGAD, ASK, RK 54, k. 34, 44; AGAD, ASK, ASW, Oddział 85, sygn. 13, k. 59v–61v.

34 AGAD, ASK, RK 54, k. 51.

35 AGAD, ASK, RK 54, k. 5v, 9, 11, 16v, 24v, 33v, 47, 60v.

36 AGAD, ASK, RK 54, k. 25, 35, 50, 69, 72v, 73.

37 AGAD, ASK, RK 54, k. 3v, 6, 9, 9v, 17v, 18, 25v, 69, 69v, 71, 72v.

38 AGAD, ASK, RK 54, k. 44.

39 AGAD, ASK, RK 54, k. 61v, 68v, 69.

Ubiory były też pożyczane. W inwentarzu Szydłowskiego kilka razy jest mowa o pożyczeniu różnych ruchomości kasztelanowi żarnowskiemu, czyli Stanisławowi Odrowążowi ze Sprowy (zm. 1542/1543), który maju 1525 r. został wyznaczony na posła do Turcji, a 17 lipca wyruszył z Krakowa w podróż do Stambułu (Dworzaczek, 1978, s. 556–559). Należy wnioskować, że Mikołaj Szydłowiecki użyczył dyplomacie reprezentacyjnych przedmiotów, koniecznych w legacji do państwa sultanów – podszytą gronostajami „szyrozłotą” szubę<sup>40</sup>. Podskarbi nie tylko pożyczył własne ubiory i tkaniny na potrzeby państwowe, ale także je przekazywał. W lutym 1523 r. dał czerwony aksamit posłowi wołoskiemu, w styczniu 1524 r. należąca do Szydłowieckiego sobolową czapkę otrzymał poseł francuski, a z kolei 33 łokcie (w trzech sztukach) zielonego adamaszku „skrajano, kiedy mistrz hołdował pruski dla Korony”<sup>41</sup>.

„Sprotki” z ubiorów i tkaniny były też przez Szydłowieckiego przekazywane na cele liturgiczne do kościołów i klasztorów cieszących się szczególną opieką podskarbiego. Specjalne miejsce wśród tych obiektów zajmował kościół parafialny pw. św. Zygmunta w Szydłowcu. W latach 1510–1526 Mikołaj Szydłowiecki dokończył budowę świątyni rozpoczętą przez jego brata Jakuba, ofiarował liczne elementy wyposażenia i paramenty liturgiczne, ufundował mansjonarię i uposażył prezbitera (Nabiałek, 2014, s. 570). W inwentarzu zachowały się ślady troski o szydłowiecki kościół – czerwony aksamitny „sprotek” został przeznaczony na kapę, również na kapę podarowano 3 łokcie zielonego złotogłowu z Wenecji, 7 łokci złotogłowu czerwonego przekazano na antependium, biały kamlot na dalmatykę<sup>42</sup>. Zarejestrowane w inwentarzu tkaniny trafiały też do Wąchocka, do opactwa cystersów, na czele którego stał wówczas Rafał Zaborowski, opat w latach 1512–1543. Szydłowiecki przekazał zielony wenecki złotogłów na kapę i na ornat, który miał być ozdobiony herbami wykonanymi z ofiarowanego przez podskarbiego czerwonego aksamitu, złotogłów na szczyt kapy i płótno kolońskie na albę<sup>43</sup>.

Sieci społeczne, w których uczestniczył Mikołaj Szydłowiecki budowane były nie tylko poprzez związki rodzinne i relacje klientalne z ludźmi znajdującymi się na społecznej drabinie niżej, ale – oczywiście – jego pozycję budowały kontakty z przedstawicielami szczytu tej hierarchii. Podskarbi

40 AGAD, ASK, RK 54, k. 2.

41 AGAD, ASK, RK 54, k. 34v, 42v, 43. Książę pruski Albrecht Hohenzollern otrzymał wówczas również „kubek pozłocisty powleczone srebrem”, który był pamiątką po bracie Mikołaja, Piotrze (ok. 1470 – przed 8 I 1508), chorążym koronnym (od 1496), burgrabi (1498) i podkomorzym krakowski (1501), staroście gostyńskim i inowrocławskim (Lubezyński, Pielas, 2014, s. 576–578).

42 AGAD, ASK, RK 54, k. 11, 39v, 40, 43v.

43 AGAD, ASK, RK 54, k. 39v, 40, 41, 44v, 46.

nie tylko, więc, w tej odzieżowej dystrybucji i redystrybucji był darczyńcą, ale także odbiorcą. Z inwentarza wynika, że częściej niż ubiory, otrzymywał przedmioty ze srebra i złota – kubki, części zbroi, biżuterię (co także ma swoją wymowę w kontekście jego miejsca w tych społecznych sieciach), ale odzież, tkaniny i dodatki także były w tych procesach wykorzystywane. Choć niezbyt długa, to jednak bardzo interesująca, jest lista osób, które obdarowały Szydłowieckiego ubiorami czy ich elementami. Na pierwszym miejscu należy wymienić króla Zygmunta Starego, który podarował podskarbiemu złoty czepiec z czerwonym jedwabiem<sup>44</sup>. Warto zauważyć, że to męskie nakrycie głowy było szczególnie popularne wśród przedstawicieli najwyższych warstw, którzy – tak jak i polski król – chętnie się w nim portretowali. Zygmunt Stary w czepcu został przedstawiony m.in. na miniaturze w „Modlitewniku Zygmunta I”, na portretach przypisywanym Hansowi Dürerowi i Hansowi Suessowi von Kulmbach czy na medalach wykonanych przez Hansa Schwarza (Morka, 2006, s. 447; Molenda, 2012, s. 125–126, 247–251). Czepce stanowiły ważny i czytelny znak pozycji i prestiżu – w tym przypadku i darczyńcy i obdarowanego (Turska, 2004). Szydłowiecki otrzymywał je nie tylko do monarchy, ale także od jego dworzan. Czepiec „szczyroslothy” sprezentował podskarbiemu Rachenberg, najpewniej Hans lub Mikołaj (Ferenc, 2021, s. 349), a złoty czepiec z czerwonym jedwabiem podarował Proczek, czyli Vaclav Proček z Četnej (zm. po 1 IV 1548), dworzanin (1513), sekretarz (1518), poseł i dyplomata króla Zygmunta I Starego (Wyczański, 1990, s. 263)<sup>45</sup>. Dwa złote czepce, jeden z jedwabiem błękitnym i czerwonym, a drugi z czarnym otrzymał do Pileckiego. Należy przypuszczać, że był to Jan Pilecki herbu Leliwa (zm. 1538), dworzanin Zygmunta Starego, podkomorzy lubelski, od 1529 r. rotmistrz jazdy obrony potocznej, któremu Mikołaj Szydłowiecki w 1531 r. pożyczył pieniądze pod zastaw dóbr ziemskich (Sikora, 1981, s. 260–262; Nabiałek, 2014, s. 571). Podskarbi otrzymał od niego nie tylko czepce, ale także efektowną brunatną sukieną hazukę bramowaną aksamitem, z aksamitnym kołnierzem i 40 guzami<sup>46</sup>. Wyjątkowo często Szydłowiecki otrzymywał kozuchy – od królewskich dworzan Janusza Świerczowskiego, Rafała Koteckiego i Sylwestra Ożarowskiego, od biskupa łuckiego Pawła Holszańskiego i trzech innych, nieznanych szerzej osób<sup>47</sup>. Z kolei sędzia sandomierski (2 IV 1524 – 11 XII 1535)

44 AGAD, ASK, RK 54, k. 81v. W inwentarzu nie zostały zanotowane informacje o innych odzieżowych prezentach, który w tym okresie otrzymał Szydłowiecki. Z innych źródeł wiadomo, że w 1523 r. otrzymał 10 łokci szkarlatu na płaszcz (AGAD, ASK, RK 51, k. 41), a w 1525 r. 20 łokci czarnego aksamitu ofiarowano żonie podskarbiego (AGAD, Zbiór Popielów 458, s. 56).

45 AGAD, ASK, RK 54, k. 81v.

46 AGAD, ASK, RK 54, k. 10v, 81v.

47 AGAD, ASK, RK 54, k. 4, 4v, 5, 6, 6v, 10v.

Bernard Maciejowski ofiarował Szydłowieckiemu trzy futra z bielicy (popielicy)<sup>48</sup>. Od innych uwidoczniionych w inwentarzu osób Szydłowiecki otrzymał nie gotowe ubiory czy części strojów, a tkaniny – błękitny kamlot od biskupa kamienieckiego (od 1518) Wawrzyńca Międzyzyleskiego, kamlot czarny od nieznanego bliżej Osmolskiego oraz płótno do Ocieskiego, zapewne Jana, przyszłego kanclerza wielkiego koronnego (od 1552), który po ukończeniu Akademii Krakowskiej w 1518 r. był dworzaniem i sekretarzem kanclerza Krzysztofa Szydłowieckiego (Hartleb, 1917, s. 9–18), i Łaskiego, być może Hieronima (Jarosława) herbu Korab (1496–1541), krajczego koronnego (1520–1522) i wojewody sieradzkiego (1523)<sup>49</sup>.

Ubrania, których historię można uchwycić w rejestrze „rzeczy pańskich” Mikołaja Szydłowieckiego były nie tylko prute i przerabiane, wykorzystywane ponownie do uzyskania innych ubiorów, były nie tylko otrzymywane, przekazywane i pożyczane. W inwentarzu są także informacje o przeznaczaniu na konkretne ubiory określonych tkanin i z tych informacji należy wnosić, że w większości przypadków to właśnie te ubiory, już gotowe, są wymienione w pierwszej części inwentarza. Zapiski te dowodzą, że część ubiorów była szyta dla Szydłowieckiego z posiadanych przez niego materiałów i w związku z tym w inwentarzu najpewniej jest o nich mowa dwukrotnie – raz przy opisie ubioru i ponownie przy informacji i tkaninie i jej wykorzystaniu. Niekiedy, jak się wydaje, jeden ubiór występuje w inwentarzu nawet trzykrotnie, bowiem trzeci raz można o nim przeczytać np. wówczas, gdy został podbity futrem pochodzącym z przerobionego ubioru. To podwójne odnotowanie dotyczy, jak należy sądzić, m.in. kabata uszytego z sześciu łokci czarnego adamaszku, kabata z sześciu łokci adamaszku brązowego *sicca rosa*, kabata z czerwonego atlasu, na który przeznaczono 7,5 łokcia tkaniny, czerwonej aksamitnej żupicy, błękitnej kamlotowej jednoratki, terlika z brązowej kitajki, hasuki z szarego i dzikiego sukna (purpurianu), hazuki węgierskiej z czarnego sukna włoskiego, nogawic z czarnego sukna włoskiego i z białego prostego sukna<sup>50</sup>. Poza tym, dzięki informacjom dotyczącym użytkowania tkanin wiadomo o tych elementach garderoby podskarbiego, które nie zostały ujęte w inwentarzu – koszule krótkie i długie szyte mu z czerwonej kitajki i płótna kolońskiego, a z czarnego aksamitu – pantofle<sup>51</sup>.

Łącznie w inwentarzu Mikołaja Szydłowieckiego zostało wymienionych 160 gotowych ubiorów i tekstylnych dodatków – szuby, dołomy,

48 AGAD, ASK, RK 54, k. 6v.

49 AGAD, ASK, RK 54, k. 47, 47v, 49v, 50.

50 AGAD, ASK, RK 54, k. 6v, 9v, 10v, 11, 11v, 16v, 17v, 24v, 25, 41, 42v, 43, 44, 47v, 49, 68v, 69, 69v, 70v.

51 AGAD, ASK, RK 54, k. 46, 46v, 47v.



jednoratki, kożuchy, futra, terliki, żupice, hazuki, kaftany, sajany, kabaty, nogawice, czapki, berety, mycki, czepce, obojczyki, szerzynki i „sprotki”. Spośród wszystkich ujętych w tym rejestrze ubrań w posiadaniu podskarbiego pozostawało 109, czyli 68%. Z 51 ubiorów (32%), które nie należały już do Szydłowieckiego, 49 zostało podarowanych, a dwa pożyczone innym osobom. Z owych 160 ujętych w rejestrze 17 (10,5%) pochodziło z podarunków dla podskarbiego. „Drugie życie” otrzymało 12 ze 160 ubiorów spisanych w rejestrze (7,5%), ale jeśli odliczy się z tej łącznej liczby ubiory i dodatki, których nie poddawano przeróbkom i z których nie można było uzyskać „sprotków” (nogawice, szerzynki, czepce, czapki, berety), to okaże się, że z 88 ubiorów, z których pochodziły „sprotki” albo można było wykorzystać do podszywania innych elementów garderoby, przerobiono ich 13,5%. Dzięki unikatowemu rejestrowi „rzeczy pańskich” Mikołaja Szydłowieckiego z 1525 r. listę zagadnień, które można rozpatrywać na podstawie inwentarzy mobiliów (oczywiście, tylko niektórych) można i należy rozszerzyć o kwestie związane z „życiem rzeczy” i budowania z ich użyciem sieci społecznych, w tym układów klientalnych, w których właściciel bogatej i kosztownej garderoby, bywa i ofiarodawcą, i obdarowywanym.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Źródła archiwalne

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie  
Archiwum Skarbu Koronnego,  
Oddział 85, sygn. 13  
Rachunki Królewskie, sygn. 51, 54  
Zbiór Popielów, sygn. 458

##### Opracowania

- Barański, J. (2007). *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Błaszczak, M. (2021). Spór o humanistykę nieantropocentryczną. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 3, 115–126. DOI: 10.24425/pfns.2021.138103.
- Domańska, E. (2008). Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami. *Kultura Współczesna*, 3, 9–21.
- Dumanowski, J. (2006). *Świat rzeczy szlachty wielkopolskiej w XVIII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Dworzaczek, W. (1978). Odrowąż Stanisław ze Sprowy. W: E. Rostworowski (red.), *Polski słownik biograficzny*, 23. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 556–559.

- Ferenc, M. (2021). Foreigners amongst the horse courtiers of Duke Sigismund Jagiellon: a contribution to the problem of ethnicity of the court. *Przegląd Historyczny* 112(2), 325–362.
- Gańko, A. (2018). Rzeczy opowiedziane. Przyczynek do antropologii rzeczy. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 5, 195–208.
- Hartleb, K. (1917). *Jan z Ocieszyna Ocieski. Jego działalność polityczna i dyaryusz podróży do Rzymu (1501–1548)*. Lwów: Towarzystwo dla Popierania Nauki Polskiej.
- Klonder, A. i Główka, D. (2003). Inwentarze mienia z badaniach kultury Europy od średniowiecza po nowożytność. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 51(2), 157–176.
- Kopytoff, I. (2004). Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces. W: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 249–274.
- Krajewski, M. (2008). Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie. W: J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 131–152.
- Krajewski, M. (2010). Sposoby życia przedmiotów. O trwałości dóbr materialnych. *Kultura i Społeczeństwo* 54(1), 17–34.
- Krajewski, M. (2012). Style życia przedmiotów. Zarys koncepcji. W: A. Jawłowska, W. Pawlik i B. Fatyga (red.), *Style życia, wartości obyczajne. Stare tematy, nowe spojrzenia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 49–70.
- Krajewski, M. (2013). *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Lubczyński, M. (2019). Tęczyński Jan. W: A. Romanowski (red.), *Polski słownik biograficzny*, 49. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 410–413.
- Lubczyński, M. i Pielas, J. (2014). Szydłowiecki Piotr. W: A. Romanowski (red.), *Polski słownik biograficzny*, 49. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 576–578.
- Molenda, M. (2012). *Splendide vestitus. O znaczeniu ubiorów na królewskim dworze Jagiellonów w latach 1447–1572*. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana.
- Morka, M. (2006). *Sztuka dworu Zygmunta I Starego. Treści polityczne i propagandowe*. Warszawa: Argraf.
- Nabiałek, K. (2014). Szydłowiecki Mikołaj. W: A. Romanowski (red.), *Polski słownik biograficzny*, 49. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 566–574.
- Olsen, B. (2013). *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. B. Shallcross. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

- Pielas, J. (2015). Inwentarze pośmiertne ruchomości szlachty sandomierskiej z XVII–XVIII wieku – problemy metodologiczne przygotowywanej edycji źródłowej. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 63(4), 629–635.
- Pociecha, W. (1937). Chodecki Stanisław. W: W. Konopczyński (red.), *Polski słownik biograficzny*, 3. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 352–354.
- Pośpiech, A. (1992). *Putapka oczywistości. Pośmiertne spisy ruchomości szlachty wielkopolskiej z XVII wieku*. Warszawa: Letter Quality–IAiE PAN.
- Quirini-Popławska, D. (1970). Kretkowski Mikołaj. W: E. Rostworowski (red.), *Polski słownik biograficzny*, 15. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 284.
- Quirini-Popławska, D. (2007). Funkcja polityczno-propagandowa podarunków w późnym średniowieczu i renesansie. W: D. Quirini-Popławska (red.), *Mare apertum. Przepływ idei, ludzi i rzeczy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 222–236.
- Sieradzka, A. (2013). *Kostiumologia polska jako nauka pomocnicza historii*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Sikora, F. (1981). Pilecki Jan. W: E. Rostworowski (red.), *Polski słownik biograficzny*, 26. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 260–262.
- Sikora, F. (2017). Dybacz-Czuryłowie herbu Radwan w XV–XVI w. W: F. Sikora, *Małopolskie późne średniowiecze: ludzie i instytucje. Wybór pism*, red. W. Bukowski, A. Gąsiorowski i G. Rutkowska. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 253–279.
- Turnau, I. (1999). *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.* Warszawa: Semper.
- Turska, K. (2004). Garderoba jako przejaw gustu, stanu majątkowego i statusu społecznego w XVI wieku. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 52(2), 207–216.
- Wyczański, A. (1990). *Między kulturą a polityką. Sekretarze królewscy Zygmunta Starego (1506–1548)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wyszyńska, A. (2013). Ubiór w kulturze późnego średniowiecza i wczesnego renesansu – stan i metodologia badań. W: A. Kubica i Ł. Jańczyk (red.), *Meandry historii. Starożytność, średniowiecze, nowożytność. Referaty wygłoszone na XX Ogólnopolskim Zjeździe Historyków Studentów w Katowicach*. Kraków: Wydawnictwo Avalon, 127–140.

**Agnieszka Januszek-Sieradzka** – dr hab., prof. KUL, pracownik Instytutu Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członek i sekretarz Komisji Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich PAN, członek Zespołu Badań nad Dworami i Elitami Władzy PAN oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Zajmuje się badaniami nad

wczesnonowożytnymi dziejami Polski, zwłaszcza dotyczącymi panowania Jagiellonów, dworu królewskiego i jego kultury, epistolografii staropolskiej oraz historii kobiet, a także wczesnonowożytnej historii regionalnej i gospodarczej. Autorka kilkudziesięciu artykułów oraz monografii: *Rezydencja królewska w Niepołomicach w czasach panowania króla Zygmunta Augusta, 1548–1572* (Lublin 2006) i *Królowa Barbara Radziwiłłówna w dworskim mikroświecie* (Lublin 2017). Redaktor i współredaktor kilkunastu monografii wieloautorских.

**Renata Stachura-Lupa**<http://orcid.org/http://0000-0003-4962-962X>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

renata.stachura-lupa@up.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.07

## W gorsecie czy w surducie? Strój w dziewiętnastowiecznym dyskursie emancypacyjnym

### STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje związek między strojem kobiecym a procesami modernizacyjnymi zachodzącymi w Europie w XIX wieku. Autorka koncentruje się na dyskursie emancypacyjnym i kobietach, które tak jak francuska pisarka George Sand i grono jej polskich naśladowczyń zrywały z tradycyjnym wizerunkiem kobiety i zakładały męskie stroje. W Polsce z interpretacją stylu życia Sand, noszącej męską garderobę, nie radzili sobie jej pierwsi biografowie, piszący o autorce *Indiany* w związku z Fryderykiem Chopinem. Kobieta w surducie, z cygarem lub fajką w ręku w ocenie przeciwników emancypacji była awanturnicą, szukającą poklasku. Kompromitowała nie tylko siebie, ale i ideę emancypacyjną. Do oskarżeń o szukanie uwagi i taniej sensacji dochodziły zarzuty o podłożu seksualno-erotycznym: o bezwstydnosci, rozwiązłości, zgniliznie moralnej. Eliza Orzeszkowa знаła i ceniła twórczość Sand. Sama unikała mówienia o swoim życiu prywatnym. W *Kilku słowach o kobietach* (1870), rozprawie fundamentalnej dla dalszego rozwoju ruchu emancypacyjnego w Polsce, krytyce poddała awanturnice, sawantki i kobiety łwice, które ideę równouprawnienia sprowadzają do zachowań naruszających społeczne normy. W swoim programie emancypacyjnym opowiedziała się za poszanowaniem rodziny, małżeństwa i norm moralno-obyczajowych.

**SŁOWA KLUCZE:** George Sand, strój, emancypacja kobiet, Entuzjastki, Eliza Orzeszkowa

### ABSTRACT

Corset or Frock Coat? Attire in the 19th-century Emancipation Discourse

The paper illustrates the relationship between women's clothing and the processes of modernization in the 19th century Europe. The author focuses on the discourse of emancipation and women who, like the French writer George Sand and a group of her Polish followers, broke away from the traditional image of women and adopted masculine clothing. In Poland, the interpretation of Sand's lifestyle, characterized by her preference for masculine clothing,

**Sugerowane cytowanie:** Stachura-Lupa, R. (2023). W gorsecie czy w surducie? Strój w dziewiętnastowiecznym dyskursie emancypacyjnym. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 89–106. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.07

Nadesłano: 21.12.2022

Zaakceptowano: 28.10.2023

posed a challenge to her first biographers, who associated the author of *Indiana* with Frederic Chopin. A woman in a frock coat with a cigar or pipe in her hand was seen by opponents of emancipation as a troublemaker seeking applause. She discredited not only herself, but also the idea of emancipation. Accusations of seeking attention and cheap sensation were accompanied by charges of a sexual-erotic nature: shamelessness, licentiousness, and moral decay. Eliza Orzeszkowa knew and appreciated Sand's work. She herself avoided talking about her private life. In *Kilka słów o kobietach* (1870, *A Few Words On Women*), the essay which was fundamental to the further development of the emancipation movement in Poland. She criticized the troublemakers, bluestocking and lioness women, who reduced the idea of equality to behaviour that violated social norms. In her emancipation program, she advocated respect for the family and marriage, and moral and ethical standards.

KEYWORDS: George Sand, attire, emancipation of women, Entuzjastki (Female Enthusiasts), Eliza Orzeszkowa

## Wstęp

Moda, tworzenie, wybieranie i noszenie strojów są działaniami o charakterze społecznym i kulturowym. By użyć metafory teatralnej – ubiór to kostium w teatrze życia społecznego, komunikujący światu szereg treści dotyczących jednostki: od przynależności do danej grupy społecznej czy zawodowej, poprzez płeć, wiek i status materialny, aż po poczucie estetyki, zainteresowania i upodobania, stany emocjonalne, stosunek do otaczającej rzeczywistości, przekonania, a nawet światopogląd. To szczególnie rodzaj znaku, w sensie znaku semiotycznego, którego używa się intencjonalnie, z myślą o odbiorcy, i który podlega konwencjonalizacji i interpretacji (dekodowaniu). Strój uzewnętrznia zarówno to, co w jednostce społeczne, jak i to, co indywidualne (Bokszańska, 2004). Ze strony społeczeństwa jest poddawany różnym wpływom, a nawet regulacjom w postaci norm moralnych, prawnych, estetycznych i obyczajowych, aż po etykiety (kodeksy ubraniowe) i modę. Poprzez wymagania stawiane wobec ubioru grupa sprawuje rodzaj kontroli nad jednostką, ogranicza jej samoekspresję i możliwość wyboru, cementując istniejący porządek społeczny, z jego podziałem na płcie, klasy i role społeczne, profesje.

### 1. Odkryć, zakryć, uwypuklić

W XIX wieku ubiór stanowił wypadkową statusu społecznego, pozycji majątkowej i towarzyskiej jednostki. Pozostawał uwikłany w relacje nierówności i zależności (Bokszańska, 2004), które przekładały się na dostęp

całych grup społecznych do dóbr nie tylko materialnych, ale i np. do władzy, edukacji czy kultury, łączył się z moralnością, erotyką i polityką (strój żałobny w czasach powstania styczniowego). Upowszechnianiu się mody sprzyjał rozwój przemysłu (m.in. opatentowanie w latach 50. XIX wieku przez Isaaca Singera maszyny do szycia), środków transportu i komunikowania się, a zwłaszcza prasy dla kobiet, której nieodłącznym elementem był dział (lub dodatek) modowy, prezentujący wykroje i ryciny modnych strojów czy fryzur, w Polsce nierzadko zapożyczane z wydawnictw zagranicznych: paryskich, londyńskich, berlińskich czy wiedeńskich (Frett, 2021). Demokratyzacja w sferze społecznej, powiązana z uprzemysłowieniem, postępem technicznym i zmianami na rynku pracy, prowadziła do stopniowego zacierania się różnic stanowych: arystokraci i mieszczaństwo zaczęli ubierać się podobnie, jedynie jakość materiałów, dodatków i samego wykonania stroju wskazywała na zamożność jego właściciela. Postęp i rosnące tempo życia przyspieszyły dynamikę zmian w modzie. Od lat 20. XIX wieku, po okresie panowania stylu antycznego, z sukniami z podniesionym stanem i o luźniejszej formie, w modzie kobiecej rozpoczęła się era gorsetu. Szczupła talia stała się jednym z wyznaczników kobiecego piękna, za pomocą gorsetu kobiece ciało zostało skorygowane pod obowiązujący wzorzec: miało być usztywnione i wysmukłone. Sylwetka kobieca nabrała kształtu klepsydry, który akcentował funkcje rozrodcze kobiety (wąska talia w kontraście do szerokich bioder i obfitego biustu). Gorset, ciasno zasnuwany, zmniejszał obwód w pasie, spłaszczal brzuch i uwypuklał piersi, a zarazem dyscyplinował kobiece ciało – zmuszał do postawy wyprostowanej i ograniczał kobiecie możliwość swobodnego, spontanicznego ruchu, co przyczyniało się do zachowania czy sposobowi bycia dystynkcji. Skutki zdrowotne noszenia gorsetu były opłakane: bóle głowy i krwotoki z nosa, omdlenia, deformacja narządów wewnętrznych, anemia, obrzęki nóg, zaburzenia menstruacji, poronienia (Gromkowska-Melosik, 2013).

II. 1. Śmierć wskutek ciasnego sznurowania



Źródło: „Illustrated Police News” (London), 25th June 1870. Pozyskano z: <https://www.bl.uk/collection-items/front-page-of-the-illustrated-police-news-25-june-1870>

Forma gorsetu stanowiła bazę dla całego ubioru. Za Napoleona III do mody wkroczyła krynolina – stelaż ze stalowych lub fiszbinowych obręczy zakładany pod spódnicę, który zastępował wielowarstwowe, ciężkie halki. Krynolina, wytwarzana już na skalę przemysłową, a więc i tania, upowszechniła się nie tylko wśród wyższych warstw społeczeństwa. Była lekka, stosunkowo łatwa w obsłudze i dobrze spełniała swoją funkcję, choć i tak wymagała od kobiety sporego poświęcenia: obręcze wprawione w ruch bujały się zalotnie, odsłaniając stopy i łydki właścicielki, ale i zaburzając równowagę (a co dopiero mówić o siadaniu, podróżowaniu czy wymijaniu przeszkód na drodze). Z czasem krynolina ewoluowała, zrobiła się płaska z przodu i wydłużona z tyłu, aż wreszcie pod koniec lat 60. XIX wieku została wyparta przez turniurę – rodzaj

podkładki wykonanej z perkalu i fiszbinów, stalowego stelażu (...) lub sztywnej poduszki z włosianki w kształcie podkowy, przywiązywanej taśmami w pasie (Dobkowska i Wasilewska, 2016, s. 186).

Suknie zaopatrzone w turniury były płaskie z przodu, a uwydatniały tył, udrapowany i zakończony trenem. Dla utrzymania równowagi ciało kobiety lekko pochylało się do przodu, nadając całości jej postaci kształt litery S. Do sukni z turniurą zakładano długi gorset usztywniany stalowymi listwami, z jedną długą, rozszerzającą się ku dołowi pośrodku, która spłaszczała brzuch.



Turniura w różnej postaci przetrwała do końca XIX wieku, na krótko ustępując miejsca sukni-księżniczce (*princesse*), opinającej kobiece ciało niczym futerał (obciste, nieodcinane w talii, rozszerzały się dopiero od kolan, drapowane i z trenem) (Dobkowska i Wasilewska, 2016). Rozluźnienie (i to dosłowne) kobiecego stroju nastąpiło pod koniec XIX wieku, w pierwszej kolejności ze względów czysto praktycznych: kobiety coraz liczniej trafiały na rynek pracy, zaczęły uprawiać sport i gimnastykę, chodzić po górach.

## 2. Emancypantka zakłada surdut

Na początku lat 30. XIX wieku, po przyjeździe z prowincjonalnego Nohant do Paryża Amantyna Aurora Lucylla Dupin, po mężu baronowa Dudevant, matka dwojga dzieci, kobieta przed trzydziestką, przyjęła męski pseudonim George Sand i zaczęła nosić się po męsku, nie rezygnując ze swojej kobiecości. Nie chciała być mężczyzną, chciała żyć na własnych zasadach i móc robić to, co robili mężczyźni, a co dla kobiet było niedostępne. „To najbardziej kobieca ze znanych kobiet” – powiedział o autorce *Indiany* Alfred de Musset, jeden z jej kochanków (za: Barry, 1996, s. 8–9), choć kwestia kobiecości czy relacji między kobiecą i męską stroną natury Sand dzieliła i wciąż jeszcze dzieli – niegdyś opinię publiczną, a dziś grono jej biografów i badaczy literatury (Nadana-Sokołowska, 2022).

Il. 2. Paul Gavarni, *George Sand w stroju studenckim*, ok. 1831



Źródło: Musée George Sand et de la Vallée Noire. Pozyskano z: <https://webmusco.com/ws/museesregioncentre/app/collection/record/14183>

W XIX i na początku XX wieku przyjęcie przez kobietę męskiego pseudonimu, jak i męskiego stylu bycia i ubioru było wyzwaniem rzuconym ograniczeniom społeczno-obyczajowym, jakie na kobietę nakładała jej płeć. W stroju męskim i z krótko przystrzyżonymi włosami walczyła w powstaniu listopadowym Emilia Plater (wraz ze swoją towarzyszką Marią Prószyńską), w wierszu Adama Mickiewicza nazwana „dziewicą-bohaterem” (*Śmierć Pułkownika*), Maria Rodziewiczówna na Polesiu doglądała rodzowego majątku Hruszowa, a Zofia Stryjeńska (wtedy jeszcze Lubańska) przez rok, pod nazwiskiem swojego brata, studiowała malarstwo na Akademii Sztuk Pięknych w Monachium. Męskie przebranie, tak jak i męski pseudonim stanowiły dla kobiety przepustkę do innego, męskiego świata, dosłownie lub w przenośni. Ukrywając się za męskim pseudonimem, kobieta-autorka kamuflowała nie tylko swoje prawdziwe personalia (to jedna z funkcji pseudonimu), ale i przynależność płciową (Borkowska, 1996), co pozwalało jej twórczości, przynajmniej przez jakiś czas, funkcjonować w przestrzeni publicznej poza stereotypem pisarstwa kobiecego, któremu ówczesna krytyka przypisywała m.in. takie cechy (rzekomo) przynależne kobiecej naturze, jak: czułość-kowość, płaczliwość, koncentrowanie się na błahostkach czy plotkarstwo (Kłosińska, 1999). Aurora Dupin nie udawała mężczyzny i nie wyrzekała się swojej kobiecości, nie była chłopczycą, paradującą w męskich strojach dla wygody czy sensacji, choć i taki efekt osiągnęła. Świadomie grała swoim wizerunkiem, używając do tego elementów garderoby i zestawu rekwizytów z różnych rekwizytorni. Swoim gościom pokazywała się m.in. w sukni „w stylu kobiet orientalnych albo – tancerek na linie” (Custin, za: Tomaszewski, 2003, s. 22), „w arabskim burnusie” (Niemcewicz, za: Tomaszewski, s. 10), „w jedwabnym peniuarze i marokańskich papuciach” (Barry, 1996, s. 207), „z hiszpańskim wachlarzem i mitynkami na rękach” (Tomaszewski, 2003, s. 11), „w pięknych żółtych pantoflach ozdobionych frędzlami, rozkosznych pończoszka i czerwonych spodniach” (Balzak, za: Barry, 1996, s. 292), „z sakiewką pełną cygar”, które zapalała „od świecy na kominku” (Tomaszewski, 2003, s. 22), czy „z długą bośniacką fajką z drzewa wiśniowego” (Barry, 1996, s. 207). Zdaniem Adama Zamoyskiego zmiana stylu bycia pisarki nastąpiła w okresie jej pożycia z Fryderykiem Chopinem: „(...) coraz rzadziej pokazywała się ubrana inaczej niż w najprostsze szare lub czarne suknie i zachowywała się z większą godnością” (Zamoyski, 1895, s. 171).

II. 3. Alfred de Musset, *Portret George Sand*, rysunek, 1833



Źródło: Bibliothèque de l'Institut de France. Pozyskano z: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:George\\_Sand\\_par\\_Alfred\\_de\\_Musset\\_%2805%29.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:George_Sand_par_Alfred_de_Musset_%2805%29.jpg)

Ekstrawagancja Sand przydawała jej postaci aury skandalistki, buntowniczkii, kobiety wyzwolonej, która nie liczy się z konwenansami, choć w zgodnej opinii badaczy nawet w jej powieściach uchodzących za „feministyczne” próżno szukać „jakiegoś programu czy choćby konkretnych propozycji poprawienia sytuacji kobiet” (Bochenek-Franczakowa, 1981, s. 34). Autorka *Indiany* nie angażowała się w działania ruchów kobiecych i, jak przekonuje Regina Bochenek-Franczakowa, nie doceniała „wagi żądań emancypantek w sprawie politycznego i ekonomicznego równouprawnienia kobiet”, co więcej, postulaty ruchów kobiecych uważała „za czcze i szkodliwe mrzonki” (1981, s. 35). Z dzisiejszej perspektywy styl ubierania się, postawa życiowa, jak i, a może przede wszystkim, twórczość Sand (z męskim narratorem i kobiecymi bohaterkami) były przejawem jej indywidualizmu i próbą kontestowania, a nawet renegotjowania ustalonych zasad – w życiu i w literaturze. To w postawie buntu, żądaniu prawa do niezależności i wolnej miłości, samostanowienia o swoim losie, wreszcie w ekspresji „ja” kobiecego i nowoczesnym podejściu do kategorii płci (i seksualności) krył się zdaniem badaczy emancypacyjny wymiar biografii i pisarstwa autorki *Imaginy* (Nagana-Sokołowska, 2022). Bycie literatką, kobietą z powodzeniem utrzymującą się z pisania, potęgowało siłę jej sprzeciwu wobec istniejącego porządku. Jak zauważa Krystyna Kłosińska, „[w]chodząc przez pisanie w przestrzeń publicznego mówienia-działania, kobieta wydobywa się z milczenia i ciszy”, zaburza „tradycyjny

podział ról społecznych pomiędzy kobietą a mężczyzną, ustaloną hierarchię, słowem relacje władzy” (1999, s. 8–9). Joseph Barry, prezentując Sand, pisze o jej dążeniu do bycia pisarzem, nie mężczyzną, nie kobietą, a pisarzem, i jednostką wolną, korzystającą ze swobody, a zarazem wtapiającą się w uliczny tłum, w którym większość stanowią mężczyźni.

Aurore chciała być jednym z nich, nie mężczyzną, lecz pisarzem, wśród mężczyzn, ubierać się jak oni. Nowy styl męskiego okrycia: długi, prosto skrojony surdut – najlepiej jej odpowiadał. Zamówiła jeden mały i wąski na swoją miarę z mocnego szarego sukna – idealny na zimowe chłody – i odpowiednie do niego spodnie i kamizelkę. Podwinęła swe długie włosy, chowając je pod filcowy cylinder, jaki nosili studenci, i dla całego świata wyglądała jak student pierwszego roku Sorbony. Buty podbite na obcasach żelaznymi żabkami, przystosowane do śliskich chodników, i wielka szara chustka dopełniają stroju. Tak ubrana – przebrana raczej – wędrowała niezamordowanie po Paryżu. Żadne suknie wlokące się po ziemi, żadne spiczaste buciki na cienkich podszwach, nikt nie wytykał jej złośliwie palcami. Była wolną, „niewidzialną” kobietą równie anonimową jak każdy mężczyzna w paryskim tłumie. „Chodzić samej po ulicy” – samej decydować, gdzie zjeść obiad czy gdzie pójść, widywać ludzi, których sama chce, a nie tych, do których widywania ją zmuszają. Wychodzić i przychodzić o każdej porze, sama, jeśli tak jej się podoba. Spotykać się z przyjaciółmi w teatrze na parterze, a nie godzić się na zsyłkę, jak kobiety w kobiecych sukniach, do łoży lub na balkon! Ponad wszystko jednak Aurore mogła chodzić własnymi drogami, nie rzucając się w oczy, nie zauważana, z całą swobodą (Barry, 1996, s. 146).

Sand była autorką znaną i komentowaną w Polsce od końca lat 30. XIX wieku, do czego przyczynili się m.in. żyjący we Francji Polacy, z którymi pisarka utrzymywała kontakty towarzyskie (zwłaszcza w czasie swojego romansu z Chopinem). Polacy w kraju czytali głównie jej powieści, w oryginale lub w tłumaczeniach na język polski, lokalna prasa odnotowywała ich premiery na rynku wydawniczym, podobnie jak wystawienia późniejszych sztuk teatralnych Sand na scenach paryskich, a niedługo potem i polskich: warszawskiej, krakowskiej, poznańskiej, wileńskiej, a także – za sprawą zespołów objazdowych – lubelskiej, kieleckiej, łódzkiej, płockiej i kaliskiej (Bochenek-Franczakowa, 2015). W XIX wieku polskie tłumaczenia dzieł Sand ukazały się m.in. w Wilnie (*Uskok. Powieść wenecka z końca XVII wieku*, 1840), w Warszawie (*Leone Leoni*, 1844; *Cezaryna Dietrich. Romans*, nakł. „Przeglądu Tygodniowego”; *Joanna*, 1875; *Konsuelo*, 1875, fr. *Consuelo*), we Lwowie (*Valvèdre*, 1862 *Flamarande*, 1875), w Sanoku (*Siedem strun lutni*, 1856). Jako pisząca kobieta autorka *Indiany* wzbudzała zainteresowanie środowisk kobiecych, począwszy od

Entuzjastek Narcyzy Żmichowskiej po emancypantki i feministki, dla których była „panią Sand” (choć w polskiej krytyce, przynajmniej początkowo, przeważnie „panem Jerzym Sandem”). Na marginesie jej twórczości, zwłaszcza powieści, dyskutowano o kwestii wychowania, samodzielności i społecznych powinnościach kobiet, wreszcie – o naturze pisarstwa kobiecego (sytuowanego w opozycji do męskiego). Sprawa stylu bycia Sand ustępowała pola zainteresowaniu jej dziełami literackimi, choć, jak się wydaje, nie pozostawała bez wpływu na ich ocenę (Bochenek-Franczakowa, 2017; Fournier Kiss, 2021; Nadana-Sokołowska, 2022). Julia Molińska-Woykowska, zwana „polską” lub „poznańską George Sand” (z powodu swojej ekstrawagancji i emancypacyjnych poglądów – ubierała się na czarno, nosiła krótkie, przycięte do ramion włosy, paliła cygara i lubiła siedzieć po turecku) (Frelkiewicz, 1938; Gospodarek, 1962) – uznała autorkę *Indiany* za pionierkę na drodze kobiet ku samodzielności.

Pisząc historię kobiet swego czasu, stoczyła Sand zarazem walkę przeciw opinii jednostronnej – wypowiedziała o sobie (o kobiecie), że się czuje, że jest – że przeto ma wszystkie prawa wiedzącego o sobie człowieka. (...) Zrozumiała ona, że główną jest rzeczą obudzenie się kobiety – wyniesienie przez Samodzielność, przez uczucie siebie – że przeciw Samodzielności ta zabić nie powinna w niej uroku poezji (1843, s. 402–403).

Gest emancypacyjny Sand, dążenie, jak pisze Woykowska, do samodzielności, niezależności, czego manifestacją stał się męski strój i styl bycia, nie unieważniał różnic, odmienności między płciami. Dyskurs emancypacyjny XIX wieku nie różnicował płci biologicznej i społeczno-kulturowej, zakładając esencjonalność kobiecej (i męskiej) natury: istnienie stałych i wspólnych kobietom cech, atrybutów czy funkcji społecznych. W interpretacji Woykowskiej Sand zyskała samoświadomość i samodzielność, ale nie odrzuciła kobiecej natury, której kwintesencją jest uczucie. „Kobietę Sanda wiedzie wszędzie uczucie, ale uczucie oparte o Wiedzę o Sobie, o Samodzielność” (1843, s. 403). W dziewiętnastowiecznym dyskursie płci polaryzacja uczucia i rozumu (czy intelektu) wskazywała na odmienność między kobietą i mężczyzną, wynikającą z ich funkcji biologicznych. Uczuciowość kobiet (w skrajnych przypadkach przechodząca w histerię) miała pochodzić z uwarunkowań kobiecej natury, predestynującej kobietę, jako osobę delikatniejszą i wrażliwszą na potrzeby innych, do roli żony i matki. Dla Woykowskiej, jak i dla pierwszego pokolenia emancypantek w ogóle, emancypacja polegała na uzyskiwaniu przez kobiety prawa do samorealizacji, edukacji i świadomego uczestnictwa w życiu społecznym. Nonszalancja, swoboda w ubiorze, lekceważenie mody i konwenansu, wreszcie różnego typu przebieranki i wizerunkowe

prowokacje, tak charakterystyczne dla epoki romantycznej (by wspomnieć dandysowskie upodobania Juliusza Słowackiego), były wyrazem sprzeciwu jednostki wobec unifikacji, która narzucając uczestnikom życia społecznego jeden wzorzec zachowania, stylu bycia, ubierania się itp., zacieśniała ich odrębność i indywidualność. Entuzjastki ubierały się skromnie, czasem w ocenie otoczenia niedbale lub ekstrawagancko. Zajęte samokształceniem, nie marnowały czasu na strojenie się, fryzowanie.

Ubierała się dość oryginalnie i nieco nawet zaniedbania przebijało się w jej stroju. Włosy krótko obcięte, suknia ciężka, czarna, krojem zbliżona do długiego surduta, jaki noszą pastorycy ewangelicy (...)

– pisze Piotr Chmielowski, pierwszy monografista literatury kobiecej w Polsce, o Zofii Węgierskiej (1885, s. 246). Zdaniem Barbary Wolińskiej za podciętymi włosami i rezygnacją emancypantek z wyszukanych, modnych toalet stały względy czysto pragmatyczne.

(...) miało być nie tyle obyczajową prowokacją, ile podyktowane zostało względami praktycznymi. Prosta fryzura i strój uniezależniały kobietę od służącej, a dzięki temu mogła ona uzyskać więcej czasu na wewnętrzne doskonalenie (...) (2007, s. 255).

#### Il. 4. Zofia Węgierska, fotografia



Źródło: Biblioteka Naukowa PAU i PAN w Krakowie. Pozyskano z: <http://pauart.pl/app/artwork?id=5631121d0cf23d5575b22389>

### 3. Kobiecość – negocjowanie znaczeń

Jak już zostało wspomniane, ubiór jest komunikatem zbudowanym według określonych reguł i skierowanym do odbiorcy. Adresat, przygodny lub zaplanowany, w procesie dekodowania dokonuje interpretacji jego znaczeń, usiłując odczytać intencje nadawcy. Dla postronnych obserwatorów (i to nawet z grona jej przyjaciół artystów) intencje Sand zakładającej męski strój nie były oczywiste. „George jest mężczyzną, i to tym bardziej, że chce tego świadomie, że wypadła z roli kobiety i nie jest kobietą. Kobieta przyciąga, a ona odpycha...” – stwierdza Balzak w liście do Eweliny Hańskiej (za: Tomaszewski, 2003, s. 9), czyniąc zadość ówczesnym stereotypom płciowym (w innym miejscu pisarz nazywa autorkę *Indiany* „doskonałą matką” i dodaje: „[w]ewnętrznie jest czysta, skromna, uczciwa, a artystą jest tylko zewnętrznie” (za: Barry, 1996, s. 293). Z oceną sposobu bycia Sand jako kobiety i artystki wyraźnie nie radzili sobie jej pierwsi biografowie, już na początku swojej drogi stając wobec dylematu typowego dla dziewiętnastowiecznej biografistyki: ile ze spraw „prywatno-rodzinno-szlafrokowych” (Szymański, 1902, s. 244) pisarki można i należy powiedzieć. W Polsce zainteresowanie życiem prywatnym Sand pojawiło się głównie w kontekście jej związku z Chopinem, co z uwagi na jego pozycję muzycznego geniusza i „czwartego wielkiego poety Polski podzielonej” (Tarnowski, 1892, s. 7), czwartego wieszczka, nie ułatwiało zadania. W wydanej już po śmierci obojga monografii Maurycego Karasowskiego Sand jawi się jako kobieta o „inteligencji wyższej, lecz niekiedy nazbyt swobodnej”, „w pragnieniach zmysłowych nienasycona”, „niezdolna zachować równowagi, rozsądku, przyzwoitości i godności niewieściej w postępowaniu”, „w każdym jednak razie kobieta genialna” (1882, s. 71–72). Karasowski nie wspomina o męskich strojach Sand, tak jak nie wspomina o jej poglądach na kwestię małżeńską czy licznych romansach (poza Mussetem). W jego relacji podczas pierwszego spotkania z Chopinem autorka *Indiany* przeszywa kompozytora spojrzeniem „czarnych (...), płonących żarem oczu”, ma na sobie „jedwabną suknię, wydającą woń fiołkową” i mówi „głosem dźwięcznym o jego grze”. Nie jest piękna, nie podoba się Chopinowi, ale z czasem miłość daje „jej męskim rysom twarzy pewien urok niewieściej miękkości, czyniąc ją piękniejszą, niż była w istocie” (Karasowski, 1882, s. 71–72). Zdaniem dziewiętnastowiecznych biografów (mężczyzn) męski strój, męski sposób bycia i wreszcie męskie rysy twarzy czynią z Sand kobietę pozbawioną kobiecości, a przynajmniej tego, co za kobiece, a dla mężczyzny ujmujące, uchodzi. Ferdynand Hoeticsch tak pisze o początkach jej znajomości z polskim kompozytorem:

(...) Chopin nie lubił kobiet-literatek, (...) to zaś co słyszał o jej męskim sposobie życia, który posuwała tak daleko, że przeważnie ubierała się po męsku, również nie odpowiadało jego upodobaniom. W kobietach cenił przede wszystkim kobiecość, tymczasem pani Sand starała się być męzczyzną. Nawet paliła cygara (t. II, s. 1964, s. 137).

(...) jej manieri, nieco szorstkie, w rodzaju *bohème*, raziły jego wykwintne wielkoświatowe nawyknięcia; była zbyt wulgarną dla niego. A przy tym, o ile z jednej strony nie należał do zwolenników kobiet-literatek, o tyle z drugiej nie miał najmniejszego pociągu do kobiet emancypantek, wojujących w imię demokracji, socjalizmu, wolnej miłości etc. Następnie pani Sand całkiem była pozbawiona jednej ogromnej zalety, którą każdy mężczyzna najwyżej ceni w kobiecie; nie posiadała wdzięku. Był to mężczyzna w spódnicy – a choć miała sławę kobiety w spodniach – jak ją przedstawiano na wielu karykaturach – to jednak nie przemawiało to do wyobraźni Chopinowi (...) (t. II, s. 1964, s. 141).

Il. 5. Alcide Joseph Lorentz, *Śmieszne lustro (Miroir drolatique)*. [George Sand], litografia, 1842 („Si de Georges [!] Sand ce portrait/ Laisse l'esprit un peu perplexe./ C'est que le génie est abstrait/ Et comme on sait n'a pas de sexe")



Źródło: Musée George Sand et de la Vallée Noire; La Châtre (Indre). Pozyskano z: <https://www.pop.culture.gouv.fr/notice/joconde/M0250000640>

Hoesick nie odmawiał Sand zalet i talentu literackiego, a nawet kobiecości. „(...) była kobietą w każdym calu, w której ze wszystkich instynktów najsilniejszy był macierzyński” (t. II, 1964, s. 141). Miłością macierzyńską otaczała nie tylko swoje dzieci, ale i przyjaciół czy kochanków.



Do tego według krytyka dochodziły takie przymioty, jak: pracowitość, dobroć, hojność, wyrozumiałość, gościnność i usługowość. Potrafiła zajmować się domem i gospodarstwem w Nohant, podejmując typowo kobiece czynności – gotowała, szyła („Jako szwaczka, jako krawczyni, jako hafciarka odznaczała się zręcznością niepospolitą” (Hoesick, t. II, 1964, s. 253), uprawiała ogród i oporządzała kury, kaczki i konie.

Gdy w Wenecji bawiła z Mussetem, potrafiła być jednocześnie pokojówką, kucharką, *gardemalade* [opiekunką chorego – RSL] i doktorką, a gdy potem zamieszkała z Pagellem, imponowała mu jako nieoceniona gospośia (Hoesick, t. II, 1964, s. 253).

Biografie Sand, pisane przez mężczyzn i w kontekście Chopina, omijały kwestię jej dążeń emancypacyjnych. Sand zakładająca męski strój pozostawała skandalistką, pozbawioną kobiecego wdzięku i wyczucia stylu, ekscentryczką, zaprzeczeniem kobiecości i elegancji, nawet jeśli doceniano jej talent i osiągnięcia na polu literatury. Argument o zatracaniu przez emancypantki swojej kobiecości, kobiecego wdzięku, a w konsekwencji i o groźbie porzucenia przez kobiety gotowości do bycia żoną i matką pojawiał się w wypowiedziach przeciwników emancypacji, i to nie tylko ze środowisk konserwatywnych czy konserwatywno-klerykalnych. Kobieta w surducie, z cygarem lub fajką w ręku, stała się synonimem awanturnicy, żadnej sławy i poklasku, a zarazem karykaturą i kompromitacją idei emancypacyjnej, a nawet, z uwagi na koszty moralne i społeczne takiego prowadzenia się, jej ofiarą. Jak zauważał „Dziennik Warszawski”, kobietom

wmawiano, że fajka, cygaro, jeżdżenie konno, szampan, przebieranie się po męsku i tysięczne inne ekscesa urobiją je na mężczyzn, zmieniają ich organizm (...) (S.K.J, 1854, s. 3).

Zakładanie męskiego stroju czyniło z kobiety dziwoląga, hybrydę, naruszało naturalny porządek płci, ustalony przez biologię, doprowadzając postulaty emancypacyjne do absurdu – w interpretacji przeciwników emancypacji kobieta wyemancypowana nie chciała być równa mężczyźnie, chciała być jak mężczyzna, nosić się i zachowywać, brać życie „po męsku”. Nie tyle przekraczała ograniczenia swojej płci w wymiarze społeczno-kulturowym (które w oczach przeciwników równouprawnienia za ograniczenia nie uchodziły), ile nabywała (poprzez naśladownictwo) cech męskich, co podważało zasadność dążeń emancypacyjnych w ogóle.

Żądania (...) emancypacji są tak śmieszne i chimeryczne, że wystawiając same tylko parodie i dziwactwa, przekonywają, że dalszego dowodzenia nawet nie potrzeba

– pisał korespondent „Dziennika Warszawskiego” w 1855 roku (Tirpitz z Pogorzelca, 1855, s. 4). W uwagach poświęconych autorce *Poganki* Chmielowski przytacza anegdotę, w której malarz January Suchodolski podpytuje jedną z jej przyjaciółek, czy „panna Żmichowska chodzi w surducie, na którym wisi zegarek przyczepiony do białej tasiemki” i czy „ma włosy obcięte po męsku” (1885, s. 258). Żmichowska nie nosiła się po męsku, choć zgodnie z ówczesną modą paliła cygara, co o ile uchodziło w Warszawie, o tyle „na prowincji każdemu wpadało w oczy i stawało się przedmiotem drwin, a nawet oburzenia. Ze zgrozą i niedowierzaniem patrzano na dziewczynę z krótkimi loczkami i cygarem w ustach”, zachwycającą się „romansami społecznymi Eugeniusza Sue lub Sanda” (Chmielowski, 1885, s. 258).

W pytaniu Suchodolskiego (wątpliwości rozwiało pojawienie się w salonie samej pisarki, ubranej w suknię) pobrzmiwały kpina i lekceważenie, którymi tak w dyskursie publicznym, jak i na gruncie prywatnym „raczono” kobiety ścinające włosy i zakładające surdut. Co więcej, ubierania się po męsku nie odczytywano jedynie jako przejawu ekstrawagancji, wzbierającej na fali ruchów emancypacyjnych. Do oskarżeń o szukanie uwagi i taniej sensacji dochodziły zarzuty natury moralnej, dotyczące sfery seksualno-erotycznej: o demoralizacji, bezwstydnosci i rozwiązłości, braku hamulców etycznych. Kobieta, która nosiła się po męsku, miała wyrzekać się nie tylko roli strażniczki ogniska domowego, ale i moralności, kultywować wolną miłość, a nawet miłość lesbijską. Zaprzeczając tradycyjnemu modelowi kobiety i kobiecości – jako istoty ponętnej (dla mężczyzny), uległej i akuratnej (Stawiak-Ososińska, 2010) – stawiała się jednostką odbiegającą od normy, patologiczną, wynaturzoną. W 1885 roku Jan Jeleński pisał na łamach „Roli”:

We Francji emancypacja kobiet prześcignęła najśmielsze już marzenia wszystkich „Prawd”, „Świtów” i „Przeглядów”. Paryżanki „zbudziły się” na dobre, a „postęp” zawiódł je na drogę czynów godnych zaiste pióra pozytywnych wieszczek. Gdy awanturnice piszą rozprawy konkursowe „o nocie”, inne bohaterki zastrzykują sobie morfinę lub kąpią się w gorącej krwi zwierzęcej, a inne jeszcze strzelają z rewolwerów do mężów i kochanków (Kamienny, 1885, s. 212).

Il. 6. Andreas Geiger (wg Cajetana), *Pojedynek kobiet/ Karykatura na emancypantki*, grafika



Źródło: Muzeum Narodowe w Krakowie. Pozyskano z: <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/76614>

W 1870 roku na łamach „Tygodnika Mód” Eliza Orzeszkowa, dobrze zaznajomiona z twórczością Sand (Bochenek-Franczakowa, 2017; Fournier Kiss, 2021; Nadana-Sokołowska, 2022), ogłosiła rozprawę *Kilka słów o kobietach*, która głośnym echem odbiła się w kołach nie tylko postępowych i na kolejne dziesięciolecia ustaliła „sposób myślenia o sprawie kobiecej w Polsce” (Janicka, 2019, s. 69). Za cel swojego wystąpienia pisarka przyjęła określenie istoty emancypacji, przede wszystkim w jej wymiarze cywilizacyjnym i etycznym, a także wskazanie działań (przejście od teorii „na pole praktyki” (Orzeszkowa, 1873, s. 12), które doprowadzą do zmiany położenia kobiet w społeczeństwie. Już na początku swojej rozprawy, definiując pojęcie emancypacji kobiet, autorka odwołała się do funkcjonujących w przestrzeni publicznej, obiegowych wyobrażeń o emancypantkach, za przykład niewłaściwie pojętej emancypacji podając: awanturnicę, zrywającą związki rodzinne i małżeńskie, kobietę pseudouczoną i kobietę łwicę, spoczywającą

w pokoju napełnionym gęstą mgłą tytoniowego dymu, w wyzywającej postawie, z cygarem lub fajką w ręku, a w ustach z głośnym śmiechem bluźniącym najświętszym rzeczom (Orzeszkowa, 1873, s. 2).

Pisarka ani słowem nie wspomniała o Sand, choć skojarzenie było dość oczywiste (rozwódka, skandalistka, socjalistka) a w opublikowanych wcześniej *Kilku uwagach nad powieścią* (1866) otwarcie chwaliła jej twórczość powieściową. Sama Orzeszkowa, jak zauważyła Grażyna Borkowska, należała „do pisarzy skrytych” (Borkowska, 1996, s. 162). Unikała

mówienia o swoim życiu prywatnym i starannie modelowała swoją oficjalną biografię. Być może, nauczona doświadczeniem Sand, zdawała sobie sprawę z ceny, jaką przychodzi płacić kobiecie za życie „na własnych zasadach”. Opinia publiczna, tak we Francji, jak i poza jej granicami, także w Polsce, widziała w autorce *Indiany* rzeczniczkę zgnilizny moralnej i deprawatorkę, do czego w niemalym stopniu przyczyniły się rzesze jej naśladowczyń, sprowadzających ideę równouprawnienia i kobiecą wolność do zachowań naruszających społeczne normy (Paja, 2016). Orzeszkowa nie chciała popełnić tego błędu – odrzuciwszy wzorzec emancypantki w męskim stroju i z cygarem w ręku, opowiedziała się za emancypacją opartą na etyce czynu i pracy, powściągliwości, skromności i prostoty, emancypacją, która nie podważa „świętości rodziny i macierzyństwa, czystości obyczajów” (Borkowska, 2005, s. 39).

#### BIBLIOGRAFIA

- Barry, J. (1996). *George Sand. Żywot jawnogrzesznicy*, przeł. I. Szymańska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bochenek-Franczakowa, R. (1981). *George Sand*. Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bochenek-Franczakowa, R. (2015). *Utwory George Sand w Teatrze Krakowskim w XIX wieku („Margrabia de Villemer”)*. W: W. Rapak, J. Kornhauser i O. Bartosiewicz (red.), *Autour du théâtre. Wokół teatru*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum” Tomasz Sekunda, 47–59.
- Bochenek-Franczakowa, R. (2017). *Présences de George Sand en Pologne*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- Bokszańska, G. (2004). *Ubiór w teatrze życia społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej.
- Borkowska, G. (1996). *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo.
- Borkowska, G. (2005). Wstęp. W: E. Orzeszkowa, *Publicystyka społeczna*, t. 1, G. Borkowska (wyb. i wstęp), I. Wiśniewska (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chmielowski, P. (1885). *Autorki polskie wieku XIX. Studium literacko-obyczajowe*. Warszawa: Skład główny w biurze i ekspedycji Spółki Nakładowej Warszawskiej.
- Dobkowska, J. i Wasilewska, J. (2016). *W cieniu koronkowej parasolki. O modzie i obyczajach w XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Fournier Kiss, C. (2021). *Literatura, płęć i naród w XIX wieku. Germaine de Staël i George Sand w dialogu ze swymi polskimi siostrami*, przeł. B. Głowacka. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo.

- Frelkiewicz, M. (1938). *Julia Molińska-Woykowska. Próba monografii*. Poznań: Nakładem Zarządu Stoł. Miasta Poznania.
- Frett, A. (2021). Polska prasa kobieca w zbiorach Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi*, 15(2), 199–225. DOI: 10.33077/uw.25448730.zbk.2021.664.
- Gospodarek, T. (1962). *Julia Molińska-Woykowska (1816–1851)*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gromkowska-Melosik, A. (2013). *Kobieta epoki wiktoriańskiej. Tożsamość, ciało i medykalizacja*. Kraków: Impuls.
- Hoesick, F. (1964). *Chopin. Życie i twórczość*, t. 2: *Pierwsze lata w Paryżu. George Sand. 1831–1844*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Janicka, A. (2019). Amerykańskie inspiracje a dyskurs emancypacyjny w literaturze polskiej: Eliza Orzeszkowa i pozytywiści warszawscy. W: A. Janicka, C. Fournier Kiss i B. Olech (red.), *Przemiany dyskursu emancypacyjnego kobiet*, seria II: *Perspektywa polska*. Białystok: Temida 2, przy współpracy Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, 65–77.
- Kamienny [J. Jeleński]. (1885). Na posterunku. *Rola*, nr 18, 212–213.
- Karasowski, M. (1882). *Fryderyk Chopin. Życie – listy – dzieła*, t. 2. Warszawa: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Kłosińska, K. (1999). *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*. Kraków: Wydawnictwo eFKa.
- Nadana-Sokołowska, K. (2022). *George Sand – polskie spojrzenia*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo.
- Orzeszkowa, E. (1873). *Kilka słów o kobietach*. Lwów: Nakładca i właściciel drukarni A.J.O. Rogosz.
- Paja, A. (2016). *XIX. Tożsamość czytelniczki*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo.
- S.K.J. (1854). Mozaika dziennikarska. *Dziennik Warszawski*, nr 54, 2–4.
- Stawiak-Ososińska, M. (2010). *Ponętna, uległa, akurdatna... Ideal i wizerunek kobiety polskiej pierwszej połowy XIX wieku (w świetle ówczesnych poradników)*. Kraków: Impuls.
- Szymański, B. (1902). Wieszcza poganizmu. *Rola*, nr 18, 244–245.
- Tarnowski, S. (1892). *Chopin i Grotger. Dwa szkice*. Kraków: Nakładem Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej.
- Tirpitz z Pogorzela (1855). Korespondencja Dziennika Warszawskiego. O moralności dzisiejszej i emancypacji kobiet. Historia kobiety. Zakład św. Marty w Warszawie. Podpowiedź na dawno zagajone pytanie. *Dziennik Warszawski*, nr 278, 3–5.
- Tomaszewski, M. (2003). *Chopin i George Sand. Miłość nie od pierwszego spojrzenia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Woykowska, J. (1843). O stosunku kobiety do mężczyzny i w ogóle do społeczeństwa. *Tygodnik Literacki*, nr 51, 402–403.

Zwolińska, B. (2007). *O kwestiach kobiecych w korespondencji Narcyzy Żmichowskiej*. Gdańsk–Sopot: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

**Renata Stachura-Lupa** – dr hab., prof. UKEN. Badaczka pozytywizmu, autorka książek: *Adam Belcikowski – pisarz i historyk literatury* (2005), *Poglądy ideowo-estetyczne Stanisława Tarnowskiego* (2016), *Kraków literacki w XIX wieku. Szkice* (2018, współautor Tadeusz Budrewicz). Zajmuje się wpływem filozofii, religii i polityki na literaturę lat 1863–1918, emancypacją i ruchami kobiecymi w XIX i na początku XX wieku, krytyką literacką, a także życiem literackim i artystycznym Krakowa w dobie autonomii galicyjskiej.

**Beata Stuchlik-Surowiak**<http://orcid.org/0000-0002-2851-6119>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

beata.stuchlik-surowiak@us.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.08

„O strojach dawnych i o terażniejszej tego wieku  
modzie” w ujęciu Jakuba Kazimierza Haura  
(1632–1709)


**STRESZCZENIE**

Artykuł przybliży dzieło Jakuba Kazimierza Haura zatytułowane *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej* wydane po raz pierwszy w roku 1693. Jest to bardzo obszerna, licząca ponad pięćset stron, księga, w której autor zawarł szereg informacji z najróżniejszych dziedzin – rolnictwa, meteorologii, astrologii, medycyny, higieny, weterynarii, sztuk plastycznych, geografii i prawa, a także garść porad dotyczących kulinariów, wychowywania dzieci, czytelnictwa, łowiectwa czy zabezpieczania się przed czarami. Na kartach tego dzieła znalazła swoje miejsce także tematyka związana ze strojami. Te fragmenty tekstu podzielił autor na trzy kategorie. Pierwszą stanowią rozważania o historii ubioru zarówno w Polsce, jak i w innych krajach, drugą – informacje o XVII-wiecznej modzie na terenie Rzeczypospolitej, trzeci obszar rozważań Haura obejmuje natomiast praktyczne porady dotyczące czyszczenia odzieży i dbania o nią. W utworze wyraźnie daje o sobie znać skłonność autora do dydaktyzmu, szczególnie w tych fragmentach, w których krytykuje on Polki za nadmierne uleganie dyktatowi mody i ślepe naśladownictwo obcej kultury. Niezależnie jednak od tego XVII-wieczny autor postrzega strój jako ważny element codzienności i zaleca o niego dbać, przy czym niektóre zamieszczone w dziele porady dotyczące konserwacji odzieży nie straciły do dziś aktualności.

**SŁOWA KLUCZE:** Jakub Kazimierz Haur, strój, moda**ABSTRACT**

“On the Garments of Old and the Present Fashion of this Age” by Jakub Kazimierz Haur (1632–1709)

The article describes the work of Jakub Kazimierz Haur, entitled *The Store or Treasury of Excellent Secrets of Land Economy*, first published in 1693. It is a voluminous book of more than five hundred pages, in which the author

**Sugerowane cytowanie:** Stuchlik-Surowiak, B. (2023). „O strojach dawnych i o terażniejszej tego wieku modzie” w ujęciu Jakuba Kazimierza Haura (1632–1709). ©  *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 107–117. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.08

Nadesłano: 23.06.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

presented a lot of information from various disciplines – agriculture, meteorology, astrology, medicine, hygiene, veterinary medicine, plastic arts, geography and law, as well as some practical instructions on educating children, reading, hunting or protection against witchcraft. The book also touches on issues relating to costumes, and the parts of the text devoted to these issues were divided by the author into three categories. The first part is devoted to the history of costumes, both in Poland and in other countries, the second part provides information on 17th century fashion in the territory of Poland, and the third part gives practical tips on the cleaning and care of clothes. The book explicitly shows the author's passion for didacticism, reflected especially in the fragments in which he criticizes women for being excessively influenced by fashion and for blindly copying foreign culture. Nevertheless, the 17th-century author considers clothing to be an important part of everyday life and recommends proper care of it. It should be noted that some of the in the book on how to take care of clothes is still valid today.

KEYWORDS: Jakub Kazimierz Haur, dress, fashion

Jakub Kazimierz Haur – potomek rodziny mieszczańskiej, później nobilitowany, zarządca majątków ziemskich, handlarz nieruchomościami, następnie sekretarz króla Jana III Sobieskiego z tytułem barona – był twórcą niezwykle poczytnych książek uważanych za pierwsze nowoczesne traktaty agronomiczne w piśmiennictwie polskim (Podraza, 1961; Kowalski, 2000; Partyka, 1996; Galilej, 2019). Spod pióra tego autora wyszły cztery dzieła: *Ekonomika ziemiańska generalna* (1675), *Ziemiańska generalna ekonomika* (1679), będąca nieco zmienioną wersją dzieła z 1675 roku, rozszerzoną o zagadnienia z zakresu architektury, *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej* (1693) oraz niedokończony, pozostający w rękopisie, *Mercurius polski z dobrymi nowinami wierszem opisany* (1702).

Szczególnością popularnością cieszyły się „ekonomiki” Haura, podejmujące tematykę *stricte* rolniczą. Do końca XVIII wieku miały wiele wznowień, wyimki z tych dzieł odnajdujemy ponadto w szlacheckich sylwach, co wskazuje na fakt, iż sięgano do nich na co dzień, traktując jako przydatne źródła wiedzy na temat prowadzenia gospodarstwa (Galilej, 2019; Kowalski, 2000). Nieco inny charakter i szerszy zakres ma zadedykowany królowi Janowi III Sobieskiemu *Skład albo skarbiec*, będący, zdaniem badaczy, specyficzną kompilacją sylwy i encyklopedii (Partyka, 1998).

Jest to bardzo obszerne, liczące ponad pięćset stron, dzieło o niezwykle zróżnicowanej treści. Autor podzielił je na trzydzieści traktatów, te zaś na rozdziały. Tym sposobem staropolski czytelnik otrzymał swoiste kompendium wiedzy o świecie, zbiór najpotrzebniejszych informacji z zakresu



rolnictwa, meteorologii, astrologii, medycyny, higieny, weterynarii, sztuk plastycznych, geografii i prawa, a także garść porad dotyczących kulinariów, wychowywania dzieci, czytelnictwa, łowiectwa czy zabezpieczenia się przed czarami. Całości dopełniają liczne anegdoty i zabawne dykteryjki.

W tym przedziwnym gąszczu treści nie zabrakło także wzmianek o strojach. Możemy je podzielić na trzy kategorie. Pierwszą stanowią rozważania autora o historii ubioru zarówno w Polsce, jak i w innych krajach, drugą – informacje o współczesnej mu modzie na terenie Rzeczypospolitej. Te fragmenty dzieła, zebrane w Traktacie XXX, w rozdziale XI zatytułowanym *O strojach dawnych i o teraźniejszej tego wieku modzie*, przesycone są wyraźnym dydaktyzmem; autor piętnuje przede wszystkim zamięłowanie do zbytku i przesadnego strojenia się. Trzecią kategorię rozważań Haura o ubiorach stanowią natomiast praktyczne porady dotyczące czyszczenia odzieży i dbania o nią, zawarte w Traktacie XXII zatytułowanym *O sekretach do wielu rzeczy gospodarskich osobliwych, wszelkiego stanu ludziom służących, do wiedzenia i używania wielce potrzebnych (...)*.

Swój wykład dotyczący historii strojów rozpoczyna autor od wzmianki na temat starożytnych Rzymian, którzy, w jego ujęciu,

ubierali się zawsze jako na jaką umyślną komedią albo jak na maskary, tak strojno i bogato, że im szacunku nie było: osobiwie białęglowy, gdy się na który stroiły bankiet, (...) klejnotów, drogich kamieni nakładała każda na się jako na jaki bałwan (Haur, 2015, s. 518).

W swoich dydaktycznych skłonnościach nie oszczędził Haur także i mężczyzn, wyśmiewając ich nadmierne przywiązanie do drogich strojów i podając przykład Rzymianina, któremu pewien człowiek niechcący pogniótł płaszcz, czego skutkiem był „pozew criminalny do sądu” (Haur, 2015, s. 518).

Rozważania XVII-wiecznego autora znajdują potwierdzenie w źródłach starożytnych. Na ich podstawie można sformułować wniosek, iż zamięłowanie do zbytku było w Rzymie rzeczywiście ogromne, wiadomo bowiem, iż kwestię tę próbowało nawet regulować prawo. I tak na przykład podczas drugiej wojny punickiej, w roku 215 p.n.e. wydano na wniosek trybuna Marka Oppiusza ustawę ograniczającą używanie kosztownych strojów i biżuterii. Na kobiety, które nosiły na sobie cały majątek, utyskiwał ponadto Seneka, a Pliniusz Starszy przekazał wiadomość, iż żona cesarza Kaliguli Lollia Paulina miała kosztowności warte czterdzieści milionów sesterców (Jurewicz i Winniczuk, 1968).

W swoich odwołaniach do historii mody i stroju Haur nie pomija także Polski, przypominając postać króla Władysława Jagiełły. W przeciwieństwie do wspomnianych wcześniej obywateli Rzymu władca ten stanowi,

zdaniem autora, symbol skromności, nosił bowiem na co dzień kubrak z „prostego i lada jakiego futra” (Haur, 2015, s. 519). Jak dowodzi Haur, zapewniło to Jagielle długowieczność. W dziele czytamy: „Ten pan żył na królestwie od koronowania lat 48, a co większa, trunku żadnego gorącego, wódki ani wina nie zażywał” (Haur, 2015, s. 519). Uwaga Haura ma swoje źródło w XV-wiecznych *Rocznikach* Jana Długosza. Krakowski kronikarz w notce poświęconej zmarłemu w roku 1434 władcy wspominał, iż „przez całe swe życie za nic mając drogie sobolowe, kunie, popielicowe albo lisie futra, używał jedynie baranich” (Długosz, 2009, s. 131). Haur rozwija tę myśl i na kartach swego dzieła przekonuje, iż noszenie baraniego futra sprzyja zdrowiu, ponieważ nie tylko ogrzewa, ale i zapobiega chorobom żołądka. Pisze autor:

Osobliwą tedy dla ciepła jest pomocą na piersi skórka od młodego baranka czarnego, kuśnierskiej wyprawy (...), która aby była obszerna, żeby dobrze piersi i żołądek otuliła, a tę na koszulę pod żupan przywiązać, nad wszelkie insze futra i ciepłoty żołądek ogrzewa, trawić mu pomaga, do tego wilgotności zbytnie z niego wyciąga i wysusza (Haur, 2015, s. 519).

Co ciekawe, Haur jest także pewien, iż na rozgrzewające właściwości danej tkaniny wpływ ma nie tylko jej faktura, ale i kolor. „Czerwone (...) materie na toż są pomocą” (Haur, 2015, s. 520) – przekonuje na kartach dzieła.

Dydaktyczne skłonności autora *Składu albo skarbcza* szczególnie wyraźnie dają o sobie znać w tych fragmentach, w których mowa jest o modzie XVII-wiecznej. Przede wszystkim chwali on obyczaje Hiszpanów, Węgrów i Holendrów, jego zdaniem przedstawiciele tych nacji nie hołdują bowiem modowym nowinkom i są wierni własnej tradycji:

Hiszpani, Węgrzy i Oledrowie (...) choć do cudzych krajów jadą, nie przebijają się, swego własnego narodu nie wstydząc się ubioru i zaraz wszędzie Hiszpana, Węgrzyna i Oledra łatwo poznać (Haur, 2015, s. 518).

Znacznie mniej przychylnie zapatruje się Haur na obyczaje Polaków. Jego zdaniem „w Polszcze co rok, to inakszy strój” (Haur, 2015, s. 518). Tendencję naszych rodaków do ślepego ulegania dyktatowi mody krytykowało wielu XVII-wiecznych pisarzy, poetów i moralistów. Haur nie był tutaj wyjątkiem. Reprezentatywne w tym względzie są słowa Jana Chryzostoma Paska, który w swoich *Pamiętnikach* utyskiwał:

Taki zwyczaj u nas w Polszcze, że choć kto suknią na nice wywróci, to mówią, że to moda, i potem ta moda ma wielką complacencyją u ludzi (...). Co ja już pamiętam odmiennej coraz mody w sukniach, w czapkach,

w butach, szablach, w rządzikach i w każdym aparacie wojennym i domowym, nawet w czuprynach, gestach, w stapaniu i w witanu, o Boże święty, nie spisałby tego na dziesięciu skórach wołowych! (Pasek, 1984, s. 43–44).

Jako szczególnie podatne na wpływ modowych nowinek powszechnie wskazywano kobiety. Wspomniany Pasek, omawiając tę kwestię, konkluduje: „O damach i ich wymysłach nic nie mówię, bobym tę wszystkę księgę tą zapisał materyją” (Pasek, 1984, s. 44). Podobnego zdania jest Haur. Podkreśla on fakt, iż nadmierne uleganie przez kobiety dyktatowi mody stanowi dla wielu z nich źródło nieszczęścia. Szczególnie niezadowolone są te, którym się

według inszych modne nie darzą stroje, gdy na to albo szkatuła nie wynosi, albo też i sama conditio tego nie znieśie (...): przypadają im stąd na mężów gorączki i częste alterkatie [sprzeczki – BSS] (Haur, 2015, s. 518–519).

Duży wpływ na tendencje modowe mieszkanek naszego kraju miało przybycie do niego w 1646 roku Marii Ludwiki Gonzagi. Przyszła żona dwóch ostatnich Wazów miała krytycznie ocenić gust Polek, wytykając im, iż ubierają się według mody sprzed piętnastu lat. Istotnie, jeszcze w latach trzydziestych XVII wieku szlachcianki nosiły staromodne stożkowe fortugały, czyli stelaże zakładane pod suknie, ponadto futrzane kołpaki, haftowane rańtuchy (chusty na głowach) i zasłaniające szyje podwiki. W powszechnym użyciu były też ciężkie, przetykane złotem, tkaniny (Możdżyńska-Nawotka, 2002). Pod wpływem pochodzącej z Francji królowej w modzie damskiej dokonana się istna rewolucja, a Polki zaczęły bardzo chętnie nosić stroje wzorowane na zachodnich, nie tylko francuskich, ale także hiszpańskich, niemieckich i holenderskich, co z kolei nie zyskało aprobaty pisarzy i moralistów, stąd owe utyskiwania Paska i Haura. Warto nadmienić, iż zamiłowanie Polek do obcych form niektórzy badacze postrzegają jako swoisty wyraz protestu przeciwko rubasznemu ideałowi polskiego sarmaty, preferowanemu przez mężczyzn (Bartkiewicz, 1979).

Istotą mody jest naśladownictwo, a zatem przebywając w miejscach publicznych, kobiety nieraz podpatrywały i oceniały wzajemnie swoje stroje. Szczególnie dogodnym miejscem takich praktyk był kościół. Jakub Kazimierz Haur krytykuje więc niewiasty, które chodzą na mszę nie z potrzeby religijnej, ale po to, by zobaczyć stroje innych pań. Następnie, posługując się ironią i przejaskrawieniem, odmalowuje karykaturalny wizerunek żony, która wraca do domu, „powiedając nie tak o nabożeństwie albo o kazaniu, czego się nauczyła, jako o strojach, która u którejś obaczyła, cały obiad będzie o tym i cały dzień mowa” (Haur, 2015, s. 519).

Trzeba przyznać, iż Haur znakomicie orientuje się w kwestii kobiecej garderoby, dając w swoim dziele istny popis wiedzy na temat nazewnictwa rozmaitych jej części. Wyśmiewana przezeń typowa żona, która wraca z kościoła, mówi zatem mężowi,

jakie modne były stroje, z jakiej materiej albo gatunku, jak bogato i strojno, jakie kornety, kufiety, bonety, półkornecie, fixmenty, fontazie, furie, kukuriku, sergety czyli surgoty, garnitury, agazanty, manty, półmancie, ruddisiany, sołtany, jozefki, szustmany, ankry, szarpy, alsztyny, podwoniki, krymki, węgierki, kubraki, płaszczyki etc. (Haur, 2015, s. 519).

Owo rozbudowane wyliczenie kończy Haur konkluzją przywodzącą na myśl utyskiwania kaznodziei: „Letania do stroju ciała, a do dusze Boże bądź miłościw mnie grzesznej ani usłyszysz” (Haur, 2015, s. 519).

Skojarzenie z retoryką kaznodziejską jest jak najbardziej uzasadnione, w czasach współczesnych autorowi *Składu albo skarbcza* z kościelnych ambon często płynęły bowiem napomnienia pod adresem kobiet nadmiernie strojących się i rozrzutnych. W zbiorze kazań Szymona Starowolskiego, jednego z najwybitniejszych katolickich kaznodziejów epoki baroku, odnajdujemy barwne portrety dobrych i złych żon. Autor zauważa między innymi: „A kiedy się jeszcze stroi, aby się cudzym oczom podobała, dopieroż się mężowi i Chrystusowi Panu nie podoba” (Starowolski, 1648, s. 249).

Jeszcze dosadniej krytykował tendencję do nadmiernego ulegania pokusie mody Adam Gdacjusz, XVII-wieczny protestancki pastor z Kluczborka. Podejmował tę kwestię zarówno w swojej *Postylli*, jak i w polemicznych dziełach, na przykład *Dyskursie o grzechach szóstego przykazania Bożego*, gdzie swoje poglądy na temat elegantek zawarł w formule przysłowia: „Niewiasta aż nazbyt strojna, ta w nieczystości bywa hojna” (Gdacjusz, 1969, s. 387). Kaznodzieja nie dał się przy tym zwieść przypuszczeniu, iż kobiety stroją się dla mężów. Jego zdaniem odpowiedź na pytanie, komu chcą się podobać, jest inna. „Inszym chłopom i galantom” (Gdacjusz, 1969, s. 388) – wołał z przekonaniem.

W swoich rozważaniach na temat zgubnego wpływu mody na kobiety umysł Haur odwołuje się nie tylko do nauki chrześcijańskiej, ale i do autorytetu starożytnych myślicieli. Czytamy w dziele:

Pitagoras, stary filozof, naucza w tym i przestrzega, aby przy mężach żony były zabiegłe, dziatom swoim były we ćwiczeniu przykładem, aby w odzieniu pysznym, strojnym nie chodziły, bo to są własne siłła do grzechu i do nieczystości pobudka, ponieważ u każdej białogłowej wstyd i skromność prawdziwą jest ozdoba i samym klejnotem (Haur, 2015, s. 519).

Przestrogi Haura w niektórych fragmentach tekstu przybierają postać zabawy językowej, której celem jest zapewne ułatwienie zapamiętania dydaktycznego przekazu. Autor posługuje się na przykład formą wierszowaną: „Teraz modne wstążki i bisiory, nastaly także wysokie cuby, by tylko nie były do zguby” (Haur, 2015, s. 519). Mowa tu o popularnych w XVII i na początku XVIII wieku obfitych, wielopiętrowych czepcach, zwanych właśnie czubami. Składały się one z ustawionych w trzech rzędach koronek noszonych na wysokiej fryzurze (Stojek-Sawicka, 2013). Jako ozdoby głowy popularne były także zausznicze, osiągające nieraz pokaźne rozmiary (Bartkiewicz, 1979). Takie skomplikowane, sztywne konstrukcje na głowach pań irytowały w owym czasie wielu moralistów. Niezmordowany tropiciel ludzkich przywar i występków Krzysztof Opaliński pisał w satyrze *Na zepsowane stanu białogłowskiego obyczaje*:

(...) Jedne włosy trafiają,  
Drugie wieże budują na głowie i baszty,  
Trzecie tam opinają i stroją ten oltarz  
Jako na Boże Ciało albo Grób piątkowy (Opaliński, 2005, s. 82).

Autor ukrywający się pod pseudonimem Jakub Łącznowolski w pochodzącym z 1678 roku satyrycznym utworze pod tytułem *Nowe zwierciadło modzie dzisiejszego stroju akomodowane* stwierdzał natomiast drwiąco:

W roku tym, gdy to piszę, w samo Boże Ciało,  
W Haczowie, mila z Krosna, to cudo się stało,  
Uderzył z nagła piorun, zausznicze skruszył,  
Ogień kwef cale spalił, a włosów nie ruszył... (Łącznowolski, za: Bartkiewicz, 1979, s. 98).

Wspomniany w utworze kwef było to szyte z gazy, muślinu lub koronek zwiewne nakrycie głowy i twarzy chroniące przed promieniami słonecznymi oraz wścibskimi spojrzzeniami. Z biegiem czasu kwef zaczął wychodzić z mody i stał się domeną jedynie wdów i starszych matron (Stojek-Sawicka, 2013).

Poetyckie ambicje autora *Składu albo skarbca* przybierały także bardziej wyrafinowane formy. Przestroge przed ocenianiem innych na podstawie ubioru i wyglądu zewnętrznego zawarł on w następującym dwuwierszu:

Nie lżyj, nie obmawiaj, nie szacuj bliźniego,  
Jeśli się chcesz uchronić dołu piekielnego (Haur, 2015, s. 519).

Oprócz prób posługiwania się wierszem odnajdujemy także w dziele inne formy organizacji językowej, na przykład homonimy. Píše autor:

„Odmienne co raz stroje odmienny też stroją w państwie pokój, co jest prawie znakiem nieszczęścia i utrapienia na ubogie ludzkie” (Haur, 2015, s. 519). Ogólny wydźwięk tej części utworu jest zatem niewesoły; w tendencji do nadmiernego strojenia się i ulegania dyktatowi mody upatruje Haur przyczyny ubożenia nie tylko poszczególnych osób, ale i całego narodu.

Niezależnie od poglądów na temat przesadnego strojenia się i naśladowania zagranicznej mody celem Haura było przede wszystkim dostarczenie czytelnikowi garści porad obejmujących najróżniejsze aspekty codziennego życia. Nic więc dziwnego, iż w *Składzie albo skarbcu* znalazły się także fragmenty, w których autor, porzucając ton kaznodziejskich pouczeń i utyskiwań na zbytnią wymyślność współczesnych mu strojów, dzieli się praktycznymi informacjami na temat zasad ich pielęgnacji.

Jedna z takich porad nosi tytuł *Koron, forbot, dzierganej roboty, nowej terażniejszej mody praczką albo wypranie z brudu*. Uzasadniając obecność w dziele takich treści, autor pisze:

Ponieważ damy i kawalerowie w cudzoziemskim stroju terażniejszej mody, drogiemi i modnemi delectują się koronami, których nie bez kosztu i osobliwej prace, modnemu cudzoziemskiemu akkomodując się światu, z dalekich krajów zaciągają (...), a przeto, żeby te nici w swojej zostawały ochronie i długo trwać mogły, mianowicie w praniu, aby wiedzieć, jakiego koło tego zażyć sposobu, krótko się o tym uwiadomi (Haur, 2015, s. 354).

Co ciekawe, we fragmencie tym daje o sobie znać zmysł obserwacyjny Haura i znajomość ludzkich charakterów. Uprowadzając bowiem niejako prawdopodobne zdziwienie czytelnika, który nie spodziewa się porad dotyczących prania formułowanych przez mężczyznę, autor wyjaśnia: „Nie każdy, choć umie, szczerze poradzi dla zazdrości i nieużytości, osobliwie z białychgłów jedna drugiej nie nauczy” (Haur, 2015, s. 354). Nie wystawia więc autor najlepszego świadectwa kobiecej naturze, podejrzewając, iż posiadające cenną umiejętność czyszczenia modnych i drogich zagranicznych koronek panie niekoniecznie będą chciały się nią dzielić z konkurencją.

Rekomendowany przez Haura przepis na konserwację delikatnych koronkowych tkanin jest następujący:

Wziąć suchego mydła, które jako krzan na czystym tarle utrzeć, i korony ubrukane, sucho, tym miałem gęsto potrząsnąć albo posypować (...) i z spodem zwinąć, aby nie wypadło to potrząśnienie, w czystym zaś garnku i w czystej wodzie rzecznej, a nie w studziennej, na wrzącą już właśnie wodę, owe z mydłem potrząśnione korony zwinione kłaść, żeby tak zupełną wrzały godzinę, a łopatką piękną drewnianą często przemieszywać, aby do garnka nie przygorzały, po tej godzinie wyjąć na zimną

wodę łopatką, osączywszy z mydła (...), potem na trawnik zielony piękny w lecie wyłożyć, a podczas zimy na śnieg, a to dlatego, aby owa z mydła żółtość powietrzem wyszła (Haur, 2015, s. 354).

Zwyczaj zdobienia odzieży drogimi, uchodzącymi za luksusowe koronkami holenderskimi i weneckimi przyjął się szczególnie wśród zamożniejszych dam, które dekorowały takimi wstawkami przody staników swych sukien, a nawet nocnych koszul, doszywały także koronki do rękawów. Używały ich również do upinania wspomnianych już wysokich czepców, a ponadto robiły z nich płaskie czepki z końcami luźno opadającymi na ramiona. Potwierdzeniem tego może być portret trumienny szlachcianki polskiej z lat siedemdziesiątych XVII wieku. Koronki weneckie zakładano również pod futrzane czapki, uprzednio zakrywając je czarnymi taftowymi chustami (Bartkiewicz 1979; Moźdzysłska-Nawotka, 2002).

Prócz przepisu na pranie koronek Haur umieścił w *Składzie albo skarbcu* także cały szereg porad dotyczących usuwania plam. Jest przy tym bardzo precyzyjny, opisuje bowiem sposoby likwidowania zabrudzeń z najróżniejszych materiałów, takich jak sukno, płótno, wełna, jedwab czy aksamit. Nic jednak dziwnego, ponieważ moda wieku XVII charakteryzowała się nie tylko wielością strojów, ale także różnorodnością tkanin. Najwspanialsze, reprezentacyjne ubiory szyto w tym czasie z włoskich adamaszków i atlasów o bogatej ornamentyce, coraz większe uznanie zdobywał także strój paradny szyty z aksamitu. W kupieckich spisach z końca XVII wieku zaczęły się pojawiać włoskie tkaniny jedwabne, produkowane w Wenecji oraz we Florencji, w źródłach pisanych z tego okresu sporo jest też wzmianek o ubiorach wełnianych, a także szytych z angielskiego, holenderskiego, francuskiego, włoskiego i niemieckiego sukna (Bartkiewicz, 1979).

Przytoczmy w tym miejscu przepis Haura na pranie odzieży uszytej z aksamitu. Materiał ten należy, zdaniem autora, czyścić w następujący sposób: „Wziąć gorzałki, natrzeć nią z tej strony, gdzie niekosmato, ale sam tylko spodek, że ta wódka przejdzie na drugą stronę” (Haur, 2015, s. 355). Jako znacznie bardziej niezwykle jawi nam się przepis na usuwanie plam z delikatnych tkanin bławatnych (jedwabnych) oraz wełny. W celu wyczyszczenia takich materiałów należy „dostać przednich nóg skopowych [baranich – BSS] i spalić one na popiół” (Haur, 2015, s. 355), a następnie namoczyć tkaninę i brudne miejsca posypać popiołem z barana. Jako doskonały środek czyszczący autor poleca ponadto wołową żółć (Haur, 2015). Warto wspomnieć, że ten ostatni składnik występuje także w dzisiejszych preparatach odplamiających polecanych na uporczywe zabrudzenia.

Z pewnością znajomo brzmią także porady Haura dotyczące wykorzystania do czyszczenia tkanin soku z cytryny oraz octu. Autor nie porzeka bowiem na wyliczeniu rozmaitych tkanin, lecz wyszczególnia także różne rodzaje plam. Czytelnik *Składu albo skarbcza* mógł się zatem dowiedzieć, że za pomocą wspomnianych specyfików można usunąć zanieczyszczenia z wina i atramentu (Haur, 2015).

W swoim repertuarze miał także autor bardziej uniwersalne porady. Jako ostatni spośród wszystkich przepisów dotyczących usuwania zabrudzeń pojawia się taki, którego zastosowanie ma zagwarantować likwidację każdej plamy, niezależnie od tego, z czego by ona pochodziła. By uzyskać tak znakomity efekt, należy:

Wody studziennej wziąć 20 funtów, siarki funt jeden, mydła drobno kranego dwa luty, warzyć to społem z godzinę, potem precedziwszy, te zmaży natrzeć i namazać, wpród samym mydłem trochę potarłszy, a tak każda makuła [plama – BSS] zginie (Haur, 2015, s. 356).

Jak pisał wybitny znawca staropolskiej obyczajowości Zbigniew Kuchowicz, znamioną cechą XVII wieku

stanowiło przywiązywanie wagi do wyglądu zewnętrznego, do strojów, ozdób, biżuterii, do ubierania się według reguł, jakie dyktowała obowiązująca aktualnie moda. Powiadano „moda króluje”, „moda Polską rządzi” (Kuchowicz, 1975, s. 225).

Zdawał sobie z tego świetnie sprawę Jakub Kazimierz Haur, dlatego w jego dziele, obok dydaktycznych utyskiwań na próżność Polaków, a szczególnie Polek, znalazły się także szczegółowe wskazówki i praktyczne porady dotyczące pielęgnacji strojów, zwłaszcza tych bardzo eleganckich i drogich. Autor wiedział bowiem dobrze, że potrzeba bycia modnym wypływa z ludzkiej natury, a u jej podstaw, niezależnie od uwarunkowań chronologicznych i geograficznych, leżą zwykle cztery przyczyny: „dostatek, pycha, zazdrość i amory” (Haur, 2015, s. 518).

#### BIBLIOGRAFIA

- Bartkiewicz, M. (1979). *Polski ubiór do 1864 roku*. Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk: Ossolineum.
- Długosz, J. (2009). *Roczniki albo Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*. Księga jedenasta i dwunasta 1431–1444. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Galilej, C. (2019). *Siedemnastowieczna leksyka gospodarcza na przykładzie dzieł Jakuba Kazimierza Haura*. Lublin: Wydawnictwo KUL.



- Gdaczusz, A. (1969). *Dyskurs o grzechach szóstego przykazania Bożego, jako też są: cudzołóstwo, wszeteczeństwo, nieczystość, nierząd etc.* W: H. Borek i J. Zaremba (red.), *Wybór pism*. Warszawa–Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 387.
- Haur, J.K. (2015). *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej*. Reprint wydania z 1693 r. Warszawa: Wydawnictwo Grafika.
- Jurewicz, O. i Winniczuk, L. (1968). *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalski, P. (2000). *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuchowicz, Z. (1975). *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Możdżyńska-Nawotka, M. (2002). *O modach i strojach*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Opałiński, K. (2005). *Na zepsowane stanu białogłowskiego obyczaje*. W: L. Eustachiewicz (red.), *Satyry*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Partyka, J. (1996). „Skład abo skarbiec...” Jakuba Kazimierza Haura jako źródło do badań nad społeczeństwem staropolskim. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 40, 81–82.
- Partyka, J. (1998). Skład abo skarbiec Jakuba Kazimierza Haura: sylwa czy encyklopedia? *Napis*, seria IV, 38–44.
- Pasek, J.C. (1984). *Pamiętniki*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Podraza, A. (1961). *Jakub Kazimierz Haur, pisarz rolniczy z XVII wieku: studium z dziejów polskiej literatury rolniczej*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Starowolski, S. (1648). *Kazanie trzecie: O miłości małżeńskiej*. W: S. Starowolski, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku (...)*. Cz. 1. Kraków, 249. Stary druk. Biblioteka Śląska, sygn.224053 III.
- Stojek-Sawicka, K. (2013). *Szlachcianki w świecie sarmackim. Jak żyły kobiety na dworach szlacheckich w dawnej Polsce?* Warszawa: Wydawnictwo Bellona.

**Beata Stuchlik-Surowiak** – dr hab., prof. UŚ w Katowicach. Jej zainteresowania naukowe obejmują literaturę i kulturę staropolską, historię obyczajów, zagadnienia związane z rolą kobiety w kulturze epok dawnych. Autorka książek: *„Historie starych” czytanie. Człowiek i świat w Chronografii albo Dziejopisie żywieckim Andrzeja Komonieckiego* (Katowice 2020); *Obraz małżeństwa w „antyfeministycznych” utworach Bartosza Paprockiego na tle obyczajowych, religijnych oraz literackich zjawisk XVI i pierwszej połowy XVII wieku* (Katowice 2016); *Od Długosza do Internetu. Rzecz o królowej Jadwidze* (Kraków 2013); *Barokowe epitalamium śląskie. Kobieta, małżeństwo, rodzina* (Katowice 2007).



**Jolanta Kowal**<http://orcid.org/0000-0001-5513-8646>

Uniwersytet Rzeszowski

jkowal@ur.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.09

## Strój modnej damy w zwierciadle polskiej satyry oświeceniowej (na wybranych przykładach)

### STRESZCZENIE

Cudzoziemski strój oświeceniowej damy modnej, podobnie jak męski frak, był synonimem bezrefleksyjnego naśladownictwa obcych polskiej kulturze wzorów obyczajowych. Zjawisko to wielokrotnie krytykowano w ówczesnych tekstach publicystycznych i literackich, w tym również w satyrze. Tytułowy problem zaprezentowany został w niniejszym artykule na przykładzie trzech utworów satyrycznych autorstwa Elżbiety Drużbackiej, Ignacego Krasickiego i Jana Gorczyzewskiego. Ich zróżnicowana przynależność czasowa (faza prekursorska, dojrzała i schyłkowa epoki polskiego oświecenia) pokazuje, iż manifestująca się w stroju modnych dam fascynacja kulturą znaną z Sekwany była zjawiskiem eksponowanym w literaturze już od schyłku czasów saskich aż po epokę postanisławowską. Co przy tym znamienne i co poświadcza lektura wskazanych utworów, damy z elit – w ubiorach, zachowaniu, zainteresowaniach – chciały również naśladować szlachcianki i tak nowa kultura rozpowszechniona w Warszawie przenikała za ich sprawą na prowincję. W ocenie wielu ówczesnych intelektualistów, w tym także literatów, nowa moda była zjawiskiem groźnym, szkodliwym społecznie, któremu należało przeciwdziałać. Lubowanie się w zbytkach, egoizm, próżność, lenistwo, głupota, bezrefleksyjność, czasem lekkomyślność i brak doświadczenia, a częściej wyrachowanie i nadmierne ambicje to katalog wad najczęściej przypisywanych modnym damom. Badawczy ogląd wymienionych tekstów potwierdza fakt, że oświeceniowa satyra w znaczącym stopniu przyczyniła się do utrwalenia stereotypowego wizerunku modnej damy, przywiązującej nadmierną wagę do swojego strojnego wyglądu. Spod satyrycznego pióra autorów wyłania się również każdorazowo krytyczna refleksja, iż ta snobistyczna, bezkrytyczna pogoń za francuszczyzną odbywała się bez oglądania się na konsekwencje nie tylko finansowe, ale i kulturowe.

**SŁOWA KLUCZE:** strój, dama modna, literatura polska, satyra, oświecenie

## ABSTRACT

### The Outfit of a Fashionable Lady in the Mirror of Polish Enlightenment Satire (on Selected Examples)

The foreign outfit of a fashionable Enlightenment lady, just like a man's tailcoat, was synonymous with thoughtless imitation of moral patterns foreign to Polish culture. This phenomenon was often criticized in journalistic and literary texts of the time, including satires. In this article, the title problem is presented through the example of three satirical works by Elżbieta Drużbacka, Ignacy Krasicki, and Jan Gorzyczewski. Their different time periods (the prelude, the mature and decline of the Polish Enlightenment) show that the fascination with the culture of the Seine, manifested in the dress of fashionable ladies, was reflected in literature from the end of the Saxon period to the post-Stanislaus era. It is important to not that, as can be seen from the above-mentioned works, the elite ladies also wanted to imitate aristocrats in their dress, behavior and interests, and it was thanks to them that the new culture spread from Warsaw to the provinces. In the opinion of many intellectuals of the time, including writers, the new fashion was a dangerous and socially harmful phenomenon that should be counteracted. Indulgence in luxury, egoism, vanity, laziness, stupidity, thoughtlessness, sometimes recklessness and lack of experience, and more often calculation and excessive ambition is the catalogue of faults most often attributed to fashionable ladies. A scholarly review of these texts confirms that Enlightenment satire was instrumental in perpetuating the stereotypical image of the fashionable lady who places excessive importance on her elegant appearance. From the satirical pen of the authors, a critical reflection always emerges that this snobbish, uncritical pursuit of the French took place without regard to the consequences, not only financial but also cultural.

**KEYWORDS:** outfit, fashionable lady, Polish literature, satire, Enlightenment

Kobietę polską niechybnie do literatury wprowadziły stroje. Jeszcze o jej zalety serca i duszy nikt nie pytał, jeszcze umysłowych wartości nikt nie badał, a już na piękne szatki, adamaszki i brokaty padło oko mężczyzn piszących. I to oko zawistne, nie przepuszczające niczego, które dojrzeć umiało białogłowską rozrzutność, pochop do cudzoziemszczyzny, chęć podobania się, a nawet najtajniejsze arkana gotowalni... (Lam, 1925, s. 3)

Pozycja społeczna i ambicje emancypacyjne kobiet zależne były w głównej mierze od obowiązującego na przestrzeni poszczególnych stuleci modelu organizacji życia rodzinnego. Jak poświadczają liczne badania źródłowe, pierwsze przejawy dążeń emancypacyjnych kobiet można zaobserwować

już w starożytnym Rzymie<sup>1</sup>. Reprezentantki płci pięknej do zwiększenia swoich prerogatyw sukcesywnie dążyły też w czasach nowożytnych. Wraz z biegiem stuleci zmieniały się przy tym ich miejsce i rola w życiu rodzinnym, społecznym, obyczajowym. O ile jeszcze w XVI wieku Kochanowski w *Pieśni świętojańskiej o sobótce* kreuje ideał kobiety jako skrzętnej gospodyni, co oczywiście wiązało się z preferowanym modelem życia ziemiańskiego, o tyle już wiek XVIII przynosi w tym względzie duże zmiany. Ich znamiennym przejawem było uaktywnienie się należących do wyższych sfer kobiet, które zaczęły odgrywać nowe role, to znaczy wpływać na kształtowanie życia towarzyskiego, a nawet (zakulisowo) politycznego. Doskonałym przykładem może tu być księżna Izabella z Flemmingów Czartoryska (zob. Wasylewski, 2011, s. 11–29).

Coraz silniejsza pozycja społeczna wyraźnie manifestowała się także w stroju arystokratycznych eleganek, które inspiracji szukały w tym względzie głównie we Francji. W pierwszej połowie stulecia obserwujemy jeszcze współistnienie tendencji sarmackich (uwidaczniających się również w tradycyjnym ubiorze) z pierwszymi oznakami nowych zjawisk, czerpiących wzory przede wszystkim znaną Sekwany, natomiast w drugiej jego połowie recepcja francuskiej kultury była już dominująca. Ulice polskich miast zapełniły się wykwintnymi toaletami modnych kobiet i mężczyzn (zob. Moźdzysłka-Nawotka, 2002; Orlińska-Mianowska, 2005).

W związku z powyższym już u schyłku czasów saskich także i na kartach utworów literackich pojawiają się „damy modne”, w których garderobach nie może zabraknąć eleganckich strojów dyktowanych najnowszymi paryskimi trendami. Kobięcie z towarzystwa wypadało mieć kolekcję najmodniejszych sukien, spódnic, żakietów, gorsetów, pantofelków, peniuarów, futer oraz kosztownej biżuterii i innych akcesoriów: muszek, peruk, kapeluszy, rękawiczek czy wachlarzy. Dla wyobrażenia sobie faktycznego stanu zasobów garderoby polskich eleganek z arystokratycznych kręgów drugiej połowy XVIII wieku, pomocne będzie sięgnięcie do zachowanych w rękopisach inwentarzów ich wypraw ślubnych<sup>2</sup> lub specyfikacji posiadanych strojów, akcesoriów i przedmiotów codziennego użytku<sup>3</sup>. Dodajmy,

---

1 Kwestie te interesująco prezentują m.in.: T. Mikocki (1997), E. Ejankowska (2007, s. 137–155), P. Berdowski (2014, s. 147–163).

2 Zob. np. Spis wyprawy Anny z Rzewuskich Humieckiej z 1745 r. (1973). W: M. Gębarowicz (oprac.), *Materiały źródłowe do dziejów kultury i sztuki XVI–XVIII w.* Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, s. 226–228.

3 Zob. np. E. Danowska (2007). O życiu i rzeczach Honoraty ze Stempkowskich 1 v. Lubomirskiej, 2 v. Załuskiej, 3 v. Igelströmowej. *Rocznik Biblioteki PAU i PAN w Krakowie*, R. LII, s. 133–170. W załączonej w formie materiału źródłowego *Księżka zawierającej specyfikację garderoby i przedmiotów codziennego użytku należących do Honoraty ze Stempkowskich...* znajduje się imponujący rejestr blondyn (klockowych koronek), robronów (rokokowych sukien noszonych

że modne damy przekonane, że o prestiżu społecznym w znacznej mierze decydował wygląd, za wszelką cenę starały się nadążyć za najnowszymi pomysłami krawieckiego rzemiosła. Ta snobistyczna, bezkrytyczna pogoń za francuszczyzną odbywała się bez oglądania się na konsekwencje nie tylko finansowe, ale i kulturowe.

Polskim centrum mody w drugiej połowie XVIII wieku była oczywiście bogata i wytworna Warszawa, ale szlachcianki chciały również w ubiorach, zachowaniu i zainteresowaniach naśladować damy z elit i tak nowa kultura rozpowszechniona w stolicy przenikała za ich sprawą na prowincję. Jak zauważył podróżujący w owym czasie po Polsce francuski pisarz Hubert Vautrin:

Kobiet w stroju cudzoziemskim jest znacznie więcej niż mężczyzn i tak samo jak Francuzki, są one niewolnicami mody. Zaledwie powstaje nowy strój, rodzi się najdrobniejsza zmiana w przybraniu toalety, musi ona natychmiast trafić z krawieckim manekinem do Warszawy, a stąd na prowincję (Vautrin, 1963, s. 778).

„Francuskie fanaberie” kobiet (zob. Stasiewicz, 2014, s. 38–39) i ich bezrefleksyjne podążanie za modą dyktowaną przez Paryż doczekały się negatywnego odmalowania między innymi w oświeceniowej satyrze<sup>4</sup>. Trzy spośród nich, autorstwa Elżbiety Drużbackiej, Ignacego Krasickiego i Jana Górczyczewskiego, poddano poniżej bliższemu badawczemu oglądowi.

---

na rogówce), lewitek (sukien kobiecych kroju płaszczowego), szlafroków, polonesów (lżejszych sukien), kabatów (krótkich kaftanów lub serdaków), dezabilów (lekkich sukien domowych), czerkasionów (okryć wykonanych z czerkasu, czyli tkaniny wełnianej), mundurków, spódnic, amazoнок, surdutów, fraczków, kamizelek, fartuchów, salopek, turkiezów (sukni), gorsetów, kornetów, kapeluszy, szarafanów (luźnych sukni kobiecych o podwyższonym stanie), negliżów, rogówek (obręczy stosowanych do poszerzania sukien) i poszów (tureckich tkanin), kurtek, szub, salop zimowych, futer, kwefów, koronek, girland, bukietów i kwiatów, wstęg i wstążek, chustek gazowych, „różnych rzeczy na głowę”, aksamitek, koszul, negliżów, pończoch, akcesoriów do garniowania (tj. ozdabiania). (Danowska, 2007, s. 141–167).

- 4 Krytyka zbytkownych strojów damskich pojawia się już w literaturze polskiej znacznie wcześniej. Zob. np.: M. Bielski, *Sejm niewieści* (1586); P. Ciekliński, *Trinummus* (1597); P. Zbylitowski, *Przygana wybitnym strojom białogłowskim* (1600); J. Łącznowski, *Nowe zwierciadło modzie dzisiejszej stroju akomodowane damom polskim* (1682); Anonim, *Wiersz o fortelach i obyczajach białogłowskich* (ok. 1684).

## I. „Mnie by zapłakać, gdy nie znam co robić” – *Skarga kilku dam...* Elżbiety Drużbackiej

„Białogłowska rozrzutność i pochop do cudzoziemszczyzny” były krytykowane w literaturze – wbrew sugestiom Stanisława Lema (1925, s. 3) – nie tylko przez autorów-mężczyzn. Zdarzały się bowiem również i kobiety, które z satyrycznym zacięciem potrafiły wytykać wady swojej płci. Przykładem jest Elżbieta Drużbacka poddająca osądowi w *Skardze kilku dam w wspólnej kompanii będących, dla jakich racji z mężami swojemu żyć nie chcą* nie tylko pochopne podejmowanie przez kobiety decyzje o rozwodach, ale i ich fanatyczne wręcz zauroczenie zbytkami, w tym zwłaszcza modnymi strojami. Jak zauważa Krystyna Stasiewicz, „poetka przyjęła postawę właściwą satyrykom czasów saskich – «zobaczcie, jacy oni są». Dawało to autorce możliwość zarówno prezentowania bohaterki, jak i ich napiętnowania” (Stasiewicz, 2014, s. 39). W pierwszej części satyry Drużbacka sytuuje się w roli bezstronnej obserwatorki, która – „szepcując pacierze” w czasie porannego spaceru po ogrodzie – przypadkowo podsłuchuje okraszony łzami, rozpaczliwe wyznania pięciu „nieszczęśliwych” kobiet. Ten fragment utworu dostarcza wielu interesujących szczegółów dotyczących strojów i modnych dodatków, o których marzą aspirujące elegantki z prowincji. Skarżą się one przy tym na mężów domatorów, skąpców i prostaków nieznających mody i zupełnie nierozumiejących ich życiowych potrzeb.

Pierwsza z kobiet narzeka na brak kawy, wyjazdów do miasta i wiejską nudę, na co druga ripostuje:

(...) ach! miła sąsiadko  
Więcej ja cierpię z moim skąpcem męki,  
(...)  
Muszek, wstąg, szpilek z marsem kiedy kupi,  
Jak z nim żyć, kiedy i skąpy, i głupi  
(Drużbacka, 2003, s. 92).

Wymuszone na mężu zakupy modnych i drogich dodatków do stroju (wstęgi, szpilki) świadczyły o znajomości najnowszych trendów. Należy podkreślić, że w XVIII wieku damy modne do akcesoriów dopełniających wykwintne toalety (kapeluszy, czepków, pończoch, rękawiczek, szpilek, wstążek, koronek i różnorodnych wyrobów pasamonicznych) przywiązywały dużą wagę. Podobnie rzecz miała się z najświeższymi nowinkami w zakresie podkreślania urody twarzy. Tu szczególnie pożądane były – wymienione przez drugą ze skarżących się kobiet – muszki. Twarz osiemnastowiecznej elegantki, jak pisze Andrzej Banach (1960, s. 150):

była zawsze zgrabnie namalowanym obrazkiem w tonacji różowej: Pompadour. Dla kontrastu z nią srebrna peruka i muszki. Były to małe znaczki z czarnej lub barwnej tafty, naklejane na twarzy jako miłosny układ sygnalizacyjny.

Problemy z mężami swoich przedmówczyń za zupełnie blahe poczytuje trzecia z zabierających głos kobiet:

(...) fraszka to, godna śmiechu sprawa;  
Mnie by zapłakać, gdy nie znam co roby,  
(...)  
O blondynowych nie chce garniturach  
Wiedzieć, żebym je mieć mogła na modę.  
Otóż z tych racji z gapiem się rozwiodę  
(Drużbacka, 2003, s. 93).

W sferze modowych potrzeb i aspiracji narzeka ona na skąpstwo męża w zakupie najmodniejszych sukien i garniturów obszytych lamówkami z cienkiej, jedwabnej koronki zwanej blondyną lub blondą. Elegantki, jak wiadomo, zmieniały ubiór zależnie od pory dnia i okoliczności. Innej toalety wymagały godziny dopołudniowe, innej pora obiadowa, a jeszcze innej – wyjście do teatru czy na bal. W drugiej połowie tego stulecia przyszła moda na robrony (fr. *robe ronde* – okrągła suknia), czyli suknie z jedwabnych ciężkich tkanin noszone na okrągłej rogówce, zakładane przez majątne damy na bale. To właśnie nad ich brakiem w swojej garderobie rozpacza prowincjonalna „żona modna” i z faktu tego czyni wystarczający powód do rozwodu ze skąpym mężem.

Na chorobliwą wręcz oszczędność współmałżonka i zupełne niezrozumienie kobiecych potrzeb w zakresie modowych nowinek narzeka również kolejna z „nieszczęśliwych” żon:

Mój Borys nie chciał sprawić mi bekieszę  
Takiej jak teraz modny wiek zażywa,  
Aksamit ponso podszyty marmurkiem  
Po szwach z masyfu bramowano sznurkiem.  
Sukna mi kupił miasto aksamitu,  
Szlamy wytarte z lamusu sprowadził,  
(...)  
Zważcież, jeżeli nie mam się czem smucić,  
Z tak słusznych przyczyn prostaka porzucić  
(Drużbacka, 2003, s. 93).

Wśród niedostatków swojej szafy wymienia bekieszę (rodzaj długiego płaszcza) z najmodniejszego podówczas materiału – pąsowego aksamitu,



podszytą marmurkowym futrem, szamerowaną i zapinaną na pętlice z ozdobnego sznura. Zwróćmy przy tym uwagę na szczegółową wiedzę tejże szlachcianki z prowincji na temat najświeższych modowych tendencji. Niestety, oszczędny i nieczuły na jej wyrafinowane pragnienia mąż zamiast wymarzonego aksamitu nabył jej zwykle sukno, zaś ze swoich lamusowych zapasów w miejsce luksusowego marmurkowego futra zaproponował pośledniejszego gatunku futro szlamowe, pozyskiwane z boków lisa lub rysia. W przekonaniu rozgoryczonej i zawiedzionej w swych garderobianych potrzebach żony był to najśluszniejszy powód do porzucenia męża-prostaka.

Ostatnia ze skarżących się dam nie potrafi natomiast wybaczyć mężowi zniszczenia jej delikatnego, wykonanego z maestrią wachlarza:

(...) jam się w wachlarzyku  
Pięknym kochała, gdzie minijatura  
Postać Kupida niby w ołtarzyku  
Wstawiła, co mu dać mogła natura,  
Wszystko wyraźne w tak subtelnej sztuce  
Było, a resztę dla żalu ukróć.  
Mój satyr wziąwszy wachlarz w grube ręce,  
Jak jął wachlować niby kowal miechem,  
Nie uważając na członki chłopięce,  
Rozumiał, że to za pacholkiem Wojciechem,  
Za pasy chodzi, złamał kość słoniową;  
Rura za rurę osądził wołową.  
(Drużbacka, 2003, s. 93–94).

Wachlarz był, jak wiadomo, wytwornym atrybutem dopełniającym stroju każdej elegantki (na balu, w teatrze czy kościele). Stanowił nie tylko modny dodatek, który świadczył o statusie społecznym, ale był również pomocny w kontaktach towarzyskich. Uchodził za symbol kokieterii, gdyż to właśnie w XVIII wieku obserwujemy rozkwit „sekretnego języka wachlarza”, którym ówczesne kobiety z wyższych sfer mogły kokietować i uwodzić mężczyzn. Janusz Ryba podkreśla, że

*Éventails* stały się (...) tak powszechne jak fiszbiny, w które zaopatrzona była każda oświeceniowa suknia, czy jak jedwabie, z których ówczesne elegantki szyły swoją garderobę (zob. Ryba, 2015, s. 23).

Najmodniejsze, najkosztowniejsze i najbardziej pożądane były te ze stelażami wykonanymi z kości słoniowej, na co z kolei zwraca uwagę Jędrzej Kitowicz (1985, s. 265):

Wachlarz najmłodniejszy był i najdroższy, który miał zebra z sloniowej kości kitajką, malowaniem chińskim ozdobioną, powleczone. Podlejsze wachlarze były z drewna i z papieru z malowidłem, czyli drukiem albo wybijaniem różnych figur i kwiatów.

Za zniszczenie takiego właśnie drogiego precjozum zrozpaczona małżonka postanowiła ukarać grubiańskiego męża porzuceniem jego i dzieci, musiał wszak – w jej mniemaniu – pojąć „w jakiej cenie są galanteryje”:

Ja pełna będąc cholery i żalu,  
Odjeżdżam z domu porzuciwszy dzieci,  
Na pożegnaniu powiem mu: brutalu,  
Już z tobą żyję rok dziesiąty trzeci,  
Dłużej nie myślę, intencji nie kryję,  
Wiedz, w jakiej cenie są galanteryje.  
(Drużbacka, 2003, s. 94).

Ocena prowincjonalnych „żon modnych”, jaką poetka pozostawia czytelnikowi w pierwszej części swej satyry, wydaje się oczywista. Kobiety te aspirujące do światowego życia – którego synonimem była w ich przekonaniu m.in. wypełniona najmłodniejszymi strojami garderoba – pozbawione były racjonalnego myślenia. Za wszelką cenę starały się zaspokoić swoje próżne potrzeby, nie zważając na skromne na ogół możliwości finansowe swoich mężów szlachciców. Zawiedzione w swych nowomodnych oczekiwaniach, z byle powodu gotowe były do podjęcia pochopnych decyzji o rozwodzie.

W drugiej części utworu już sama obserwatorka (*porte-parole* autorki) staje się moralistką, która sarkastycznie komentuje skargi niezadowolonych z życia mężatek. Drużbacka krytykuje modne rozwody, manifestując przy tym własną postawę religijno-moralną:

Zatulam uszy, a zaciskam zęby,  
Uchodzę od tych pięciu dam rozwiodłych,  
Aby mi słowo nie wypadło z gęby  
Powiedzieć prawdę, że nie masz racji  
Ni do rozwodu, ni separacji.  
Milczałam dotąd chcąc sekret zachować  
Dla wstydu, żem też i ja białogłową  
(Drużbacka, 2003, s. 94)

Poetka, która jasno deklaruje się jako katoliczka, z satyryczną pasją wytyka kobietom ich niestałość, lekkomyślne podejście do sakramentu

małżeństwa oraz skłonność do pochopnych rozwodów<sup>5</sup>. Z oburzeniem pisze, iż „Jest to żart z Bogiem, z świętymi igraszka” (Drużbacka, 2003, s. 95), odwołując się przy tym do patriotycznych emocji i godności narodowej Polaków: „(...) polskiemu narodu/ Krzywdę czynicie, z siebie śmiechy, żarty/ Honor wasz płacze, że goły, wytarty” (Drużbacka, 2003, s. 95). Zważywszy na późnobarokowy charakter omawianej satyry, Drużbackiej jest tutaj wyraźnie zdecydowanie bliżej do tradycyjnego wzorca kobiety (tj. wiernej żony, zatroskanej o swoje potomstwo matki oraz skromnej i skrzętnej gospodyni) aniżeli nowoczesnej, aspirującej do towarzyskiego życia damy modnej, dla której priorytetem jest nade wszystko posiadanie – zgodnych z najnowszymi trendami – wytwornych toalet.

## II. „...wszystko po francusku...” – *Żona modna* Ignacego Krasickiego

Portret modnej damy najwszechstronniej zaprezentowany został w jednej z najbardziej znanych satyr Ignacego Krasickiego pt. *Żona modna*. Krystyna Stasiewicz, porównując ją ze *Skągą kilku dam...*, zauważa, iż

podobny jest temat obydwu utworów, a różni je między innymi kreacja narratorów. W utworze Elżbiety Drużbackiej żony opowiadają o mężach, natomiast w wierszu Księcia Biskupa Warmińskiego mąż narrator jest już ofiarą niezdrowych i wygórowanych aspiracji żony (Stasiewicz, 2014, s. 40).

Ta wychowana w mieście szlachcianka jest na wskroś przesiąknięta francuską modą (sam pan Piotr nazywa ją „modną Filis”) i stylem życia charakterystycznym dla towarzyskich elit. Wyjeżdżając po ślubie do wiejskiej posiadłości męża, zabiera z sobą mnóstwo przedmiotów, którymi zazwyczaj otaczała się w mieście, a które współtworzyły jej nowomodny – inspirowany francuskimi wzorami – wizerunek:

Siada jejmość, a przy niej suczka faworyta.  
Kładą skrzynki, skrzyneczki, woreczki i paczki,  
Te od wódek pachnących, tamte od tabaczki,  
Niosą pudło kornetów, jakiś kosz na fanty;

---

5 Natężające się w czasach Drużbackiej zjawisko pochopnych rozwodów, jako jedno z oznak zachodzących podówczas zmian obyczajowych, poetka aluzyjnie zaprezentowała także na przykładzie starotestamentowej historii Dawida i Betsaby w *Opisaniu życia św. Dawida* (zob. Wichary, 1992, s. 121).

W jednej klatce kanarek, co śpiewa kuranty,  
W drugiej sroka, dla ptaków jedzenie w garnuszku,  
Dalej kotka z kocięty i mysz na łańcuszku  
(Krasicki, 1988, s. 59).

Wprawdzie z przytoczonego fragmentu o elementach samej garderoby „modnej Filis” dowiadujemy się niewiele, ale czytelnik z łatwością może ją sobie wyobrazić ubraną według najnowszych francuskich nowinek, otoczoną tymi wszystkimi zbytkownymi przedmiotami oraz żywymi zabawkami (jest bowiem posiadaczką kanarka, sroki, kotki z kociętami, a nawet myszy na łańcuszku). Elementem sygnalizującym w domyśle bogactwo jej strojów jest tutaj jedynie pudło kornetów. Przypomnijmy, że były to wysokie ozdobne czepce, których – jak ironicznie stwierdził Jędrzej Kitowicz:

kształtu opisać trudno, ponieważ ten odmieniał się niemal co miesiąc. Zawisł zaś na rozmaitym składaniu, fałdowaniu, strzępieniu, wykrawaniu, bryzowaniu muślinu, rąbku, koronek i wstążek (Kitowicz, 1985, s. 262).

Na francuską modłę świeżo upieczona, przekonana o swej nowoczesności małżonka bardzo szybko odmieniła też wystrój dworu i jego najbliższego otoczenia, rezygnując przy tym z dotychczasowych, typowo szlacheckich rozwiązań. W jadalni zlikwidowała np. belkowaną powalę, której miejsce, wzorem znad Sekwany, zajął malowany sufit, przedstawiający boginię miłości – Wenerę. Sypialnia z kolei została przerobiona na złoconą alkowę. Nie zabrakło przy tym – co również jest zawołowanym sygnałem posiadania przez żonę wykwintnej garderoby – gabinetu „od stroju” ozdobionego stiukami, złoconego buduaru:

Gipsem wymarmurzony gabinet od stroju.  
(...)  
Z półek szafy mahoni, w nich książek bez liku,  
A wszystko po francusku; globus na stoliku,  
Buduar szklni się złotem, pełno porcelany,  
Stoliki marmurowe, zwierciadlane ściany  
(Krasicki, 1988, s. 64–65).

Dodajmy, że osiemnastowieczne damy modne marzyły o takowych wytwornie i jednocześnie przytulnie urządzonych pokoikach. To niewielkich rozmiarów pomieszczenie, znajdujące się zazwyczaj pomiędzy salonem a sypialnią, było nieodzownym elementem apartamentów urządzonych w stylu rokokowym. Na gustowne umeblowanie buduaru składały się zwykle fotele, krzesła, sofy, stoliki, biureczka, niekiedy łóże, a także

obrazy – najczęściej o charakterze sentymentalno-erotycznym. Kobiętom buduary służyły jako garderoba, miejsce robienia makijażu bądź układania fryzury. Tutaj też osiemnastowieczne elegantki w porannym stroju zwanym *deshabille* przyjmowały zaufane, bliskie osoby. Buduar traktowano też niejednokrotnie jako dyskretne i wygodne miejsce schadzek kochanków.

Żona modna z satyry Krasickiego, podobnie jak przywołane wcześniej bohaterki utworu Drużbackiej, w pogoni za nowomodnym życiem zupełnie nie liczy się ze zdaniem swojego „zacoфанego” męża. Przy pierwszym napotkaniem sprzeciwie z jego strony również skłonna byłaby do podjęcia natychmiastowej decyzji o rozwodzie. Jej mistrzowska kreacja pióra Księcia Biskupa Warmińskiego otwiera całą oświeceniową, literacką galerię sfrancuziałych dam modnych, dla których cudzoziemski strój stanowił wyznacznik nowoczesności i społecznego prestiżu, do którego osiągnięcia tak bezwzględnie dążyły.

### III. „Damy sami powinni ubierać artyści” – *Gotowalnia sentymentalna* Jana Górczyczewskiego

Charakteryzując wizerunek damy modnej w literaturze polskiego oświecenia, w tym szczególnie jej zamięłowanie do cudzoziemskich strojów, należy wyjść także poza dobę stanisławowską, ponieważ postaci takie spotykamy również w literaturze porozbiorowej. Proponujemy przywołanie satyry Jana Górczyczewskiego pt. *Gotowalnia sentymentalna*, opublikowanej po raz pierwszy na łamach „Nowego Pamiętnika Warszawskiego” z 1804 roku. Narratorem jest w niej adorator warszawskiej kokietki Kłoryndy, który przyszedłszy do niej w odwiedzin, chciał wyjść w momencie, gdy z przedpokoju dobiegł go głos, „że czeka gotowalnia; że już czas do stroju./ Że już przyszli artyści z kupcem świeżej mody” (Górczyczewski, 1804, s. 241), ale zatrzymany został przez nią w tejże gotowalni dla podziwiania stroju „przygotowywanego przez artystów”, w którym zamierzała kwestować<sup>6</sup>. O poziomie intelektualnym i próżności tej bohaterki najlepiej świadczą jej wypowiedzi. Oto początkowy fragment jej rozmowy z adoratorem (którego posiada *nota bene* za zgodą męża), w trakcie której objaśnia mu, na czym polega istota „stroju sentymentalnego” (ma on

---

6 Dodajmy, że takie kwesty były bardzo podówczas „modne” i panie z wyższych sfer chętnie się w nie angażowały. Była to bowiem okazja do zaprezentowania swoich wykwintnych strojów i modnych toalet. Zdobywanie środków materialnych np. dla sierot wydawało się przy tym sprawą drugorzędną.

być odzwierciedleniem sentymentów czyli aktualnych uczuć jej kobiecego serca) i dlaczego tylko artysta-mężczyzna powinien go tworzyć:

Proszę siedzieć. Mam – rzecz – w tym interes walny,  
Byś mógł mój admiirować strój sentymentalny.  
– „Sentymentalny!” – Tak jest, każda część ubioru,  
Co do kształtu, upięcia, kroju i koloru,  
Za prawidłem w najświeższej modzie dziś przyjętym,  
Powinna tchnąć i razić pewnym sentymentem.  
– „Jakże się mieścić mogą uczucia w odzieży?”  
– Tych utwór, na biegłości artystów zależy.  
– Czyż już garderobiana ubrać nie jest w stanie?  
– A pfe! parafijanki i parafijanie  
Tylko tak sądzić mogą. Bez nauk dziewczęta,  
Sąż zdolne natchnąć w ubiór różne sentymenta?  
(...)  
Dar ten udziałem mężczyzn.  
(...)  
Prawda, że na to mruczą niektórzy mężowie;  
Lecz nietrudno im gębę zatkać w jednym słowie  
I niezbitymi mruków przekonać dowody,  
Że sam artysta zdolny ubrać podług mody  
(Gorczyzewski, 1804, s. 241).

Klorynda, przekonując swego rozmówcę, że „strój, nie jest fraszką dla dam w znaczenia humorze” (Gorczyzewski, 1804, s. 242), objaśnia mu jednocześnie, iż do przygotowania modnej, sentymentalnej toalety niezbędni są „szewc, krawiec, upinacze, antykwariusze” (Gorczyzewski, 1804, s. 242). Na jego podyktowane zdziwieniem pytanie, w jakim celu do skomponowania stroju potrzebny jest antykwariusz, modna dama odpowiada, iż jest on wręcz niezbędny przy opracowywaniu projektów sukien w stylu danej epoki historycznej („(...) bo w modach teraz zwyczaj taki:/ Nosić strój Memfis, Troi, Rzymu lub Itaki” – Gorczyzewski, 1804, s. 242):

Tu się zrobi tunika z cienkiego Perkana,  
Tu, z gazy, bez rękawów, chlamis pod kolana;  
Tu potrzeba pretexty; tu peplum; tu palli.  
Sfinks ma być przy przepasce na klamrze ze stali;  
Ta stola z listwą złotą; ta roba z powłokiem;  
Ten szal przejrzysty, aby nic nie krył przed okiem.  
Ta Spartanka, ku bokom po biodrach rozwarła,  
Tu pierś w części zakryta; tu cała otwarta.  
Tu trzewik, a tu lystcian uplecion w tasiemki;  
Tu w tym kształcie sandaiki; tu takie ciżemki...

Zgoła, co, jak, gdzie, kiedy, w stroju ma się mieścić,  
Antykwarjusz winien artystom obwieścić  
(Gorczyzewski, 1804, s. 243).

Z kolei na wątpliwość rozmówcy, na cóż polskim kobietom takie historyczne stroje uszyte z materiałów nieodpowiednich dla naszych warunków klimatycznych (suknie stylizowane na rzymskie tuniki były przewiewne i lekkie), pada z ust Kloryndy absurdalne, dobitnie obnażające jej głupotę, tłumaczenie: „Z żon w tym stroju, zrodzą się odważne Achille./ Mądre Sokraty, bitne Hektory, Kamille” – Gorczyzewski, s. 243). Okazuje się, że ta ośmieszona przez Gorczyzewskiego fascynacja strojami antycznymi, miała – jak poświadczają materiały źródłowe – odniesienie do autentycznego ówczesnego zwyczaju. Rzecz – na co zwrócił uwagę Józef Tomasz Pokrzywniak – dotyczy

mody wywołanej głośnym we Francji i bardzo popularnym także w Polsce czterotomowym albumem [Michela Bardona<sup>7</sup> – przyp. J.K.], zawierającym opisy i ryciny kostiumów ludów starożytnych – Greków, Rzymian, Izraelitów, Hebrajczyków, Egipcjan, Persów itd. (...) Bardon dawał też inspirację do kojarzenia mody antycznej z sentymentalnym wyrażaniem uczuć. Zarówno ryciny, przedstawiające bardzo często słynne rzeźby o dużej ekspresji, jak i komentarze do nich, wyraźnie akcentowały to, co strój i wygląd wyrażały. Rozpacz Niobe rysowała się nie tylko w gestach i wyrazie twarzy; także w ubiorze (Pokrzywniak, 1981, s. 65).

Fakt, że ta właśnie „moda ubierania się á l’antique wywołała słynną satyrę *Gotownia sentymentalna* (...) napisaną przez księdza Jana Gorczyzewskiego”, dostrzegł już Juliusz Wiktor Gomulicki w komentarzu do *Estetyki miasta stołecznego Warszawy* Antoniego Magiera (Wrocław, 1963, s. 368). Pisząc o Warszawie, Magier zauważył, że

Damy odmieniały (...) gust w swym stroju, zarzuciły fryzury, polubiwszy sobie ubiór owych dawnych Rzymianek (...). Dzieło francuskie Bardona, obyczaj domowe, ubiory, naczynia, sprzęty Rzymian opisujące, z rąk do rąk przechodziło, każda z dam tchnąca wytwornością, z przyłączonych w tym dziele rycin korzystając, starała się wiernie zachować rysunek ubioru głowy w warkocze, węzły, kędziory, z czystych włosów trefione. Podobało się wszystko, co było á l’antique (Magier, 1963, s. 152).

Ta detaliczna wręcz znajomość warszawskich elegantek dzieła Bardona tłumaczy świetne zorientowanie bohaterki satyry Gorczyzewskiego w owej historycznej kostiumologii. Po raz kolejny, z fanatycznym wręcz

---

7 Zob. Bardon, 1784.

uporem, przekonuje ona swego adoratora, z jakich to przyczyn „damy sami powinni ubierać artyści”:

Tum powinna być lekko, tu wydać swą kibić;  
Tam trzeba iść przejrzysto; a mojej Urszuli  
Możeby do łba przyszło wysłać mnie w koszuli.  
(...)  
Z tych więc i innych przyczyn, wbrew mężów zawiści,  
Damy sami powinni ubierać artyści.  
Posiłkiem z różnych nauk wsparte ich talenta,  
Potrafią złączyć w stroju gust i sentymenta.  
(Gorzyczewski, s. 244).

Zwróćmy uwagę, że strój traktowany jest tutaj jako swoisty język, wizualny nośnik znaczeń umożliwiający komunikację pozawerbalną. Jak pisze Agata Roćko,

z rozlicznych funkcji związanych ze strojem najważniejsza wydaje się informacyjna. Strój jest komunikatem wizualnym identyfikującym nosiciela według ustalonego kodu (2015, s. 10–11).

Stąd wybierająca się na kwestę Klorynda swoim sentymentalnym ubiorem chce wyrazić „urojoną tkliwość” (zob. Bentkowski, 1814, s. 429) i pozorowane uczucia religijne. Oceniając efekty pracy fryzjera, z satysfakcją stwierdza, że „Ta głowa, cudny robi skutek! Sam tylko z niej wygląda żal, płacz, troska, smutek” (Gorzyczewski, s. 245). Zadowolona była również ze starań szewca: „Jakże! Krzyknie Klorynda: obuw ten jest tkliwy! Jak rzewliwe pończochy! Trzewik jak cnotliwy!” (Gorzyczewski, s. 245). Także i przygotowana przez krawca suknia miała zdradzać pozorowany stan uczuć kokietki wstylizowanej na antyczną Niobe („(...) odział panią krepą i atłasem./ Roba w różczki cyprysu ugarniowana./ Dała postać Kloryndzie, że cała stroskana” – Gorzyczewski, s. 246). Usatysfakcjonowana efektem końcowym modnisi konstataje:

(...) Ta roba cała we łzach tonie!  
Jak żywe tkliwych wszędzie uczuć wyrazi!  
Ten ubiór zdolę zmiękczyć i najtrwalsze głązy!  
Wreszcie, zatknąwszy różą w gorset półowalny”  
Otóż to, rzeczce, cały strój sentymentalny<sup>8</sup>  
(Gorzyczewski, s. 246).

8 Sam Gorzyczewski w objaśnieniach do *Gotowalni sentymentalnej*, które przydał do jej drugiego wydania w zbiorze swoich satyr, dopowiada: „Cnotę, religię, moralność, melancholię, żal,



Tak więc, jak widzimy, Klorynda jest przede wszystkim bardzo rozrutna. Podobnie jak i inne damy modne nie liczy się z napomnieniami męża, nazwanego przez nią z tej racji mrukiem i zawistnikiem. Na domiar złego jest ona osobą bez serca, a jej czułość razi sztucznością. Okazuje się bowiem, że w czarnej sukni będzie kwestować nie – jak snuje przypuszczenia jej rozmówca – na biedną wdowę z sześciorgiem dzieci, nie na kalekiego profesora czy pogorzalców, ale... na bawidamka – „szczebiotka”, który „dając fajerwerk, sparzył sobie palec” (Gorczyzewski, s. 247).

Prawdziwe oblicze i fałsz swoich uczuć Klorynda obnażyła w momencie, gdy adorator przekazuje jej trzy talary, z intencją wsparcia pogorzalców: „Oh! proszę nie żartować, dla takiej hołoty/ Co z biedą oswojona, dosyć będzie złoty/ Reszta zaś dla naszego musi pójść szczebiotka” (Gorczyzewski, s. 247–248). Rozgoryczony taką postawą rozmówca, wycofując swoją darowiznę, ze smutkiem stwierdza, że „tam czułość zgasła w sercu, gdzie się kto w nią stroi” (Gorczyzewski, s. 248). Puenta ta doskonale ujmuje istotę sentymentalnych przebierańek warszawskiej kokietki – nowomodne stroje miały po prostu „przykryć” głupotę, próżność i pozorowane uczucia ich właścicielki.

Na zakończenie należy zauważyć, powtarzając za Teresą Kostkiewiczową, iż satyra ta jest jednocześnie

jednym z interesujących przykładów poetyckiej polemiki z manierą sentymentalną (...). Dezaprobata autora obejmuje przede wszystkim utrwalone przekonanie o pełnej adekwatności sfery przeżyć i sfery znaków zewnętrznych, mających być widomymi symptomami tych przeżyć. Gorczyzewski sygnalizuje w wierszu fakt rozbieżności założonego „planu treści” i „planu wyrażania” w sentymentalnym stylu obyczajowym (Kostkiewiczowa, 1975, s. 310).

\*\*\*

W ocenie wielu oświeceniowych intelektualistów, w tym również literatów, nowa cudzoziemska moda była zjawiskiem groźnym, szkodliwym społecznie, zjawiskiem, któremu należy przeciwdziałać. Lubowanie się w zbytkach, w tym zwłaszcza w modnych strojach, egoizm, próżność,

---

placz, smutek, politowanie i wszystkie najtkliwsze uczucia, wszystko to artyści w jej [tj. Kloryndy – przyp. J.K.] stroju mieszczą. Wszystko to ona w nim widzi i spodziewa się wiele korzyść z wrażenia tychże uczuć w osoby na nią patrzące. Ale przy najpierwszym doświadczeniu zawodzi się na swoich nadziejach, nie pokazując w sercu swoim takowych sentymentów, z jakimi się w stroju popisuje” (Gorczyzewski, 1818, s. 200–201).

lenistwo, głupota, bezrefleksyjność, czasem lekkomyślność i brak doświadczenia, a częściej wyrachowanie i nadmierne ambicje to katalog wad najczęściej przypisywanych modnym damom.

Dodajmy, że była to snobistyczna, bezkrytyczna pogoń za francuszczyzną<sup>9</sup> bez oglądania się na konsekwencje nie tylko finansowe, ale i kulturowe. Dlatego też sfrancuziała dama stała się postacią negatywną, obiektem krytyki nie tylko w interesującej nas tutaj w szczególności satyrze, ale również w publicystyce, powieści, komedii od czasów saskich aż po lata postanisławowskie. Wytworzył się stereotyp damy modnej, która przywiązywała nadmierną wagę do wyglądu, a więc strojów, fryzur i całej gamy nowomodnych dodatków budujących jej cudzoziemski wizerunek. Jak słusznie przy tym zauważa Beata Szymańska (1995, s. 26):

Dla przeciwników cudzoziemszczyzny modny strój był czymś więcej niż przejawem indywidualnych gustów, wrażliwości estetycznej, smaku: był kolorową fasadą, za którą kryła się pustka, moralna nicość i był najłatwiejszym do uchwycenia, najbardziej jaskrawym symptomem choroby toczącej serca i umysły ludzi chorych na cudzoziemszczyznę.

#### BIBLIOGRAFIA

- Banach, A. (1960). *Historia pięknej kobiety*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bardon, M.D. (1784). *Costume des anciens peuples, á l'usage des artistes...* Paris: Alexandre Jombert jeune.
- Bentkowski, F. (1814). *Historia literatury polskiej wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych*, t. I. Warszawa–Wilno: Wydawnictwo Zawadzki i Komp.
- Berdowski, P. (2014). Kilka słów na temat *infirmitas mulierum* i ekonomicznej samodzielności kobiet w starożytnym Rzymie. W: S. Kozak, D. Opaliński, J. Polaczek, S. Wiczorek i W. Zawitkowska (red.), *Człowiek, społeczeństwo, źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Danowska, E. (2007). O życiu i rzeczach Honoraty ze Stempkowskich 1 v. Lubomirskiej, 2 v. Załuskiej, 3 v. Igelströmowej. *Rocznik Biblioteki PAU i PAN w Krakowie*, R. LII, 133–170.
- Drużbacka, E. (2003). Skargi kilku dam w wspólnej kompanii będących, dla jakich racji z mężami swojemi żyć nie chcą. W: E. Drużbacka, *Wiersze wybrane*, K. Stasiewicz (oprac.). Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 92–95.

9 Dodajmy, że we wszystkich przywołanych przez nas satyrach źródłem inspiracji modnych dam była właśnie francuszczyzna, choć „wzbogacona” niejednokrotnie o dodatkowe „filtry”, jakim np. w zaprezentowanym utworze Gorczyzewskiego jest skrytykowana przezeń maniera sentymentalna.

- Ejankowska, E. (2007). Dążenia emancypacyjne kobiet rzymskich na tle przemian politycznych i ekonomiczno-społecznych późnej republiki i pryncypatu. *Studia Prawnoustrojowe*, nr 7, 137–155.
- Furmanik-Kowalska, M. i Wasilewska, J. (red.) (2013). *Strój – zwierciadło kultury. Costume – mirror of culture*. Warszawa–Toruń: Wydawnictwo Tako.
- Gorczyzewski, J. (1804). Gotowalnia sentymentalna. *Nowy Pamiętnik Warszawski*, t. 14, 241–248.
- Gorczyzewski, J. (1818). Gotowalnia sentymentalna. Napisana przez tłumacza satyr Boalowych. W: *Satyry Boala Despro, z przystosowaniem ich do rzeczy polskich, w powtórnym wydaniu poprawione... Wierszem polskim przełożone przez X. Jana Gorczyzewskiego*, cz. 1. Warszawa: Nakładem i drukiem Zawadzkiego i Węckiego.
- Kitowicz, J. (1985). *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Warszawa: Państwowemu Instytut Wydawniczy.
- Kostkiewiczowa, T. (1975). *Klasyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krasicki, I. (1988). *Żona modna*. W: *Satyry i listy*, Z. Goliński (oprac.). Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich.
- Lam, S. (1925). *Stroje pań polskich (wiek XV-XVIII)*. Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań: Wydawnictwo Gebethnera i Wolffa.
- Magier, A. (1963). *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Mikocki, T. (1997). *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Leopoldinum.
- Możdżyńska–Nawotka, M. (2002). *O modach i strojach*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Orlińska-Mianowska, E. (2005). *Modny świat XVIII i początku XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Bosz.
- Pokrzywniak, J.T. (1981). *Jan Gorczyzewski. Tłumacz, satyryk i krytyk*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Prus, M. (2015). Garderoba polskich elegantek w XVIII wieku. *Białostockie Teki Historyczne*, t. 13, 111–143.
- Roćko, A. (2015). *Kontusz i frak. O symbolicznym stroju w XVIII-wiecznej literaturze polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.
- Roćko, A. (2013). Rola stroju francuskiego w literaturze polskiej drugiej połowy XVIII wieku. Zarys problematyki. W: M. Dębowski, A. Grześkowiak-Krwawicz i M. Zwierzykowski (red.), *Uniwersalizm myśli, różnorodność dróg. Studia i materiały*. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”.

- Ryba, J. (2015). Wachlarz: oświeceniowy gadżet. W: M. Jochemczyk, M. Kokoszka i B. Mytych-Forajter (red.), *Balaghan: mikroświaty i nano-historie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Sieradzka, A. (1993). *Żony modne: historia mody kobiecej od starożytności do współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo WNT.
- Spis wyprawy Anny z Rzewuskich Humieckiej z 1745 r. (1973). W: *Materiały źródłowe do dziejów kultury i sztuki XVI-XVIII w.*, M. Gębarowicz (oprac.). Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Stasiewicz, K. (2014). Francuskie fanaberie: *Żona modna*. W: T. Kostkiewiczowa, R. Doktor i B. Mazurkowska (red.), *Czytanie Krasickiego*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Stefanowska, Z. (red.) (1973). *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szymańska, B. (1995). „Obcość z wyboru” – moda na cudzoziemszczyznę w czasach stanisławowskich. *Prace Polonistyczne*, seria L, 21–54.
- Wasylewski, S. (2011). *Portrety pań wytwornych*. Warszawa: Wydawnictwo Inicjał.
- Wichary, G. (1992). Elżbieta Drużbacka (1695–1765). W: T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński (red.), *Pisarze polskiego oświecenia*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vautrin, H. (1963). Obserwator w Polsce. W: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, t. 1, W. Zawadzki (oprac.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

**Jolanta Kowal** – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie literaturoznawstwo. Profesor uczelni w Instytucie Polonistyki i Dziennikarstwa Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kultury literackiej na Litwie doby porozbiorowo-przedpowstaniowej oraz czasopiśmiennictwa polskiego z lat 1795–1830. Autorka książek: *Droga na Parnas. O twórczości poetyckiej Antoniego Goreckiego* (2008), *Literackie oblicze „Dziennika Wileńskiego” (1805–1806 i 1815–1830)* (2017). Współredaktorka monografii zbiorowych: *„Sofijówka” Stanisława Trembeckiego. Konteksty i interpretacje* (2013), *Podkarpatcie literackie*, t. 1: *Wirydarz staropolski i oświeceniowy* (2020), *W kręgu prasy dawnej i współczesnej. Wybrane problemy* (2021).

Aneta Świder-Pióro

<http://orcid.org/0000-0002-7800-0102>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

[aneta.swider-pioro@uwm.edu.pl](mailto:aneta.swider-pioro@uwm.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.10

„Kazałem więc na leb na szyję, by mnie krawiec  
stroił” – rzecz o realnych i duchowych kreacjach  
Juliusza Słowackiego

STRESZCZENIE

W artykule – głównie w odniesieniu do listów powstałych na przestrzeni emigracyjnej twórczości Juliusza Słowackiego – ukazane zostały zależności między garderobą poety, a jego egzystencjalnym, duchowym i twórczym progresem. Poszczególne cezury rozwoju przybliżają wizerunki poety-dandysa, żywego trupa w czarnym tużurku, wojażera realizującego podróż życia oraz mistyka porzucającego świat „glansowanych rękawiczek”. W kontekście zaprezentowanego wywodu pojawia się również wątek Mickiewiczowski – antynomiczny wobec prezentowanej myśli Słowackiego o stroju traktowanym w kategorii człowieczego „ja”.


SŁOWA KLUCZE: Juliusz Słowacki, strój, dandys, żywy trup, egzystencja

ABSTRACT

“*Kazałem więc na leb na szyję, by mnie krawiec stroił*” [“So I ordered hastily that the tailor dress me”]. On the Real and Spiritual Outfits of Juliusz Słowacki

The article, mainly based on letters written during Juliusz Słowacki’s exile, shows the relationship between the poet’s clothes and his existential, spiritual and creative progress. The various caesuras of his development bring out the images of a dandy poet, a living corpse in a black trench coat, a voyager realizing the journey of a lifetime, and a mystic abandoning the world of “glanced gloves”. In the context of the presented argument, there is also a Mickiewiczian theme, as an antinomy to Słowacki’s thought presented on clothing treated in the category of the human self.

KEYWORDS: Juliusz Słowacki, costume, dandy, living corpse, existence

**Sugerowane cytowanie:** Świder-Pióro, A. (2023). „Kazałem więc na leb na szyję, by mnie krawiec stroił” – rzecz o realnych i duchowych kreacjach Juliusza Słowackiego. ©  *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 137–150. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.10

Nadesłano: 11.10.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

O fakcie, że Juliusz Słowacki przywiązywał wagę do stroju, w jakim wybiera się na spacer do ogrodów Tuileries lub na cmentarz Père-Lachaise, świadczy jego obfita korespondencja. Niewątpliwie ważny był dla poety aspekt estetyczny i kreacyjny garderoby, jednak – co istotne i interesujące – kwestię tę determinowała na przestrzeni całego jego życia ewolucja myśli, duchowości oraz zmierzającego ku mistycyzmowi dzieła. Zatem – wbrew powszechnie znanym opiniom o powierzchownym rozumieniu przez poetę problemu modnego stroju, którym chciał zaimponować na artystycznej scenie – należałoby się jednak doszukiwać głębszych jego źródeł.

W takim porządku interpretacji poruszonego zagadnienia strój mógłby być postrzegany przez Słowackiego na sposób, jaki zaproponował Pierre Prigent, czyli w kategorii symbolu człowieczego „ja” (Prigent, 1979) bądź też – według ujęcia Maguelonne Toussaint-Samat – widzialnej postaci „tego, czym każdy z nas jest w swej istocie” (Toussaint-Samat, 2002, 10). W takim aspekcie ubranie mogłoby się okazać również „przejawem twórczości, kreacją odrębnej rzeczywistości” (Hańderek, 6). „Tak więc – pisze natomiast Ewa Łubieniewska, odnosząc się bezpośrednio do Juliusza Słowackiego – sposób, wybór i cel noszenia «kostiumu-formy» określa bezsensowność lub sensowność egzystencji” (Łubieniewska, 1994, 12). Rzecz jest tym bardziej interesująca i złożona, iż wiąże się bezpośrednio z ciałem, które strój może chronić, zdobić bądź kreować. I – co znamienne – zarówno w korespondencji, jak i w twórczości artysty myśl o somie, przejawach cielesności pojawia się w porządku odwrotnie proporcjonalnym w stosunku do wymyślnych kreacji modowych aranżowanych przez poetę. Można by rzec w ogromnym skrócie, iż zarówno bohaterowie utworów Słowackiego przed przełomem mistycznym w jego twórczości, jak i sam poeta w korespondencji z tego okresu jedynie „miewają” ciało. Słowacki przedgenezyjski bowiem w żadnej mierze nie koncentruje się na kwestiach somatyczności. Sytuacja radykalnie zmienia się w latach 40. – gdy pisarz zaczyna „ucieleśniać” postaci swoich dramatów, natomiast w korespondencji w sposób niezwykle intensywny eksploruje wątek własnego ciała. Paralelnie do tego procesu następuje zwrot w postrzeganiu istoty i funkcji stroju Juliusza Słowackiego, który to strój w tym momencie przestaje być przedmiotem uwagi, a symbolicznym znakiem tejże znamiennej transformacji okazuje się manifestacyjna deklaracja poety o porzuceniu dawnego życia jako – co istotne dla myśli podjętej w niniejszym artykule – świata „glansowanych rękawiczek”.

## Rozłączenie się z koszulami

Zanim jednak po odrzuceniu glansowanych rękawiczek i modnej ówczesnie laseczki z pozłacaną główką przywdzieje Jul Słowacki symboliczny płaszcz proroka (Łubieniewska, 1994), będzie konsekwentnie i gorliwie dbać o szczegóły swojej garderoby według salonowych zasad, o których czytamy w jednym z ówczesnych modowych magazynów:

Największą, a bez wątpienia i najwłaściwszą dla mężczyzny elegancją, jest czysta i starannie utrzymana bielizna. Braku jej nie zastąpi choćby najwykwintniejsze zewnętrzne ubranie. [Koszula – przyp. A.Ś.P.] stanowi fundament tak kobiecego, jak i męskiego ubrania (Magazyn Mód. Dziennik Przyjemnych Wiadomości, 9).

Niemniej przeto koszula dla Słowackiego, prócz elementarnego, pragmatycznego i estetycznego znaczenia, posiada również inny wymiar – nieoczywisty, który wyjaśnia poeta w jednym z listów do matki:

Ach! Za wszystko, mamu droga, mam tobie wdzięczność. Dotąd wszystko mam od ciebie tylko, a nie od ludzi. Dotąd jeszcze w rzeczach najpotrzebniejszych widzę twoją rękę – dotąd chodziłem w koszulach, które miałem od ciebie, i dopiero teraz, gdy się podarły, sprawiam sobie nowe za pośrednictwem pani Pattey, która zna się na tym. Mała to rzecz, ale wiesz, Mamu, że mię smuci to rozłączenie się z moimi koszulami (Korespondencja I, 235).

Owo niechętnie rozłączenie z koszulami może bowiem jednocześnie sugerować myśl o oddaleniu od kraju i dawnego życia, do którego wojażujący po świecie poeta często powraca z sentymentem. Nie inaczej jest w dalszej części przywołanego wyżej listu, gdy z dozą melancholijnego poczucia utraty Słowacki wyznaje: „wkrótce oprócz kilku książek nic nie będę miał z kraju” (K, I, 235). Porzucona koszula w przywołanym kontekście stanowi zatem znak rozdzielenia z tym, co było niegdyś, jak i inicjację w nową rzeczywistość. Zwłaszcza że genewski okres życia poety, w jakim powstał powyższy list, to czas głębokiego kryzysu egzystencjalnego, który w romantycznym rozumieniu melancholii mógł oznaczać (i w przypadku Słowackiego istotnie oznaczał, wiodąc ku mistycyzmowi) etap przejściowy, jedną z dostępnych dróg negatywnych, która przez kryzys, destrukcję, zaprzeczenie, wątplenie prowadzi do odrodzenia, do przeobrażenia, do przemiany (Bieńczyk, 2002).

Oprócz wymiaru symbolicznego koszula – ta nowa, zakupiona wspólnie z panią Pattey – stanowiła nieodzowną część garderoby bywającego w towarzystwie Słowackiego, który „raz zostawszy poetą, chce ująć powszechnej nagany, jaka nasz ród wystawia jako opuszczony i niedbały” (K, I, 128).

W tych słowach nawiązuje Słowacki do sytuacji dotyczącej Mickiewicza, którego – jak pisze nie bez cienia pewnej satysfakcji – „do domu gry nie wpuszczono, bo go służący wzięli za lokaja i dali odpowiedź, że ma źle zawiązaną chustkę” (K, I, 128). Taki wizerunek polskiego pierwszego poety (by rzecz ująć bezpośrednio – w niechlujnym stroju) musiał razić Słowackiego-estetę, tego, który uczestnicząc w jednym z londyńskich balów, z determinacją ukrywał swój popisowy kołnierz koszuli pod chustką, ponieważ zabrudziły go kropelki błota podczas podróży dyliżansem. Owa dbałość artysty o garderobę i wyraźne wskazywanie uchybień w tej kwestii Mickiewiczowi istotnie akcentuje stosunek młodszego artysty do stroju będącego w dużej mierze miarą godności romantycznego poety – czego Słowacki miał głęboką świadomość. Należy w tym miejscu również podkreślić znamieny fakt, iż poeta, choćby w przywołanym tu okresie genewskim, był (jak dowiadujemy się z korespondencji) posiadaczem nie tylko tej jednej koszuli, jaka utrzymała się w ikonografii związanej z artystą – z białym, wykładanym kołnierzikiem – ale całego tuzina koszul (Słowacki, K, I).

Ogromną miarę przykładał poeta również do pewnej z pozoru dyskretniej, acz w rzeczywistości spektakularnej części garderoby – mianowicie wspomnianych wyżej rękawiczek, najczęściej glansowanych. To szczególnie upodobanie prawdopodobnie także odróżniało wizerunki obu wieszczów. Jarosław Marek Rymkiewicz w swej nieformalnej *Encyklopedii* poświęconej Juliuszowi Słowackiemu wyraża niewiarę wobec możliwości używania przez Mickiewicza tego komponentu stroju.

O ile pamiętam – konkluduje badacz – o rękawiczkach Mickiewicza nigdzie nie ma mowy – może uważał on, że noszenie czegoś, co jest glansowane, nie licuje z powagą wieszca i ojca narodu (Rymkiewicz, 2004, 440).

### Glansowane rękawiczki

Styl ubioru Słowackiego natomiast w okresie przedmistrzycznym wydawał się w pewien sposób przez ten „fragment” (co ważne – nie dodatek!) stroju – który

(...) ubiera dłoń. Chroni ją i wzmacnia. Chroni przed chłodem i zetknięciem z tym, co nieczyste lub groźne. Ze wszystkim, co trzeba załatwiać w rękawiczkach (Toussaint-Samat, 2002, 410)

– zdeterminowany. Nie dowiadujemy się jednak z korespondencji poety, czy wiązał on z rękawiczkami jakąś głębszą filozofię. Na pewno jednak darzył je atencją i niewątpliwie korespondowały one z jego



wysublimowanym gustem w okresie, gdy salonowy świat „woskowanych podłóg” wciąż tak mocno go pociągał. Zwłaszcza że moda męska w dobie romantyzmu wymagała właśnie... rękawiczek. W połowie XIX wieku popularne były rękawiczki „paljowe”, w kolorze – jak czytamy w ówczesnych magazynach mody – „świeżego masła” (Nalewajska, 2010, 121). Nieco później modne stały się również inne barwy:

Rękawiczki najczęściej są obecnie noszone tak zwane duńskie w kolorach szarych lub słomkowych, a na codzienne użycie z zamszowej skórki lub glansowane w różnych kolorach (za: Nalewajska, 2010, 121).

Na podstawie korespondencji Słowackiego można wnioskować o trzech parach tej części garderoby. Są to glansowane rękawiczki, w których w lipcu 1830 roku spaceruje poeta po ogrodach Tuileries, zwracając – jak pisze do matki – ku sobie oczy dam. W liście z 16 maja 1842 roku wspomina natomiast o żółtawo-błędnych białych rękawiczkach (być może właśnie „paljowych”), przedstawiając je w kategoriach nie bardzo kosztownego luksusu. Charakteryzując natomiast koszty życia towarzyskiego w Genewie w roku 1835, podkreśla, iż jeden taki wieczór kosztuje osiem franków, wliczywszy w całość wydatków wyjazd ze wsi (z pensjonatu, w którym stacjonował) w kwocie sześciu franków i rękawiczki – dwa franki. Z powyższego można wnioskować (choć nie jest to oczywiste), iż poeta w związku z każdym towarzyskim wydarzeniem kupował nowe rękawiczki.

Można przyjąć z dużą pewnością – pisze Rymkiewicz – że między lipcem roku 1832 (...) a październikiem roku 1835 Słowacki miał przynajmniej kilkadziesiąt, a może nawet kilkaset par rękawiczek (Rymkiewicz, 2004, 440).

Ta dystynkcja charakteryzowała poetę od momentu wstąpienia na woskowane podłogi salonowego Paryża i stanowiła doskonałą całość z innymi częściami stroju, o którym Słowacki nie szczędził opowieści w listach kierowanych do bliskich. Jednym z jego atrybutów – obok niezastąpionych rękawiczek – była laseczka z połączoną główką.

## Poeta jak kij ustrojony versus poeta w czarnym tużurku

Podkreślając własną świadomość wagi prezentowania się w salonowym świecie Paryża w charakterze romantycznego artysty – oryginalnie, acz nienagannie ubranego – nieodmiennie stawiał się Słowacki ponad tym, z którym dialog chciał nawiązać, a który młodszego od siebie poetę

obdarzał krytyką bądź też najczęściej ignorującą nieuwagą – przywołanym wcześniej Mickiewiczem. A ten ostatni w stolicy mody właśnie i ośrodku artystycznych wydarzeń wyglądał „po liderlichowsku [niebale, niechlujnie – przyp. A.Ś.P.] z pomiętym od koszuli kołnierzem i we fraku zasmolonym” (K, I, 144). Prawdopodobnie prezencja młodego kandydata na wieszczka była jego „małym zwycięstwem” nad „pierwszym” (jak chcieli rodacy) poetą narodu. A istotnie, prezentował się Jul (jak często o sobie mawiał i jak nazywali go jego bliscy) na salonach, w pierwszych latach „zachłyśnięcia się” kielkującą sławą, jako poeta – obywatel Europy, zdobywca damskich serc, salonowy lew. Nie szczędził zatem środków, by rolę tę podtrzymać:

Skibicki oświadczył mi, iż mnie anonsował bez mojej wiedzy u księżnej naszej Cz. Kazałem więc na łeb na szyję, by mnie krawiec stroił, tak jak można kij ustroić i nadać mu nieco z osą przeciętą podobieństwa. Krawiec, jeden z pierwszych krawców, Polak, wysilił się i prawdziwie zadziwiająco sposobem jestem zgrabny – ale te trzewiki – te mnie zabijają, a bez nich ani się pokazać (K, I, 97).

W stroju modnym, nieco ekscentrycznym „wstępuje [zatem – przyp. A.Ś.-P.] w świat” (K, I, 98) – tańczy mazura i „walcuje” na balach, chadza do teatru, przyjmuje zaproszenia na obiady do słynnych salonów, delectuje się kawonami i melonami. Nie jada posiłków tam, gdzie zwykle spożywają je Polacy, ale w Palais-Royal – kosztując zupe, trzy lub cztery dania główne i racząc się winem, bowiem nie chce być „otruty obiadami, gdzie biw-szytk podają”. W tym czasie uwodzi jedną z córek paryskiego wydawcy jego pierwszych utworów – szesnastoletnią Korę Pinard – by wkrótce ją porzucić. Pozornie wydawać by się mogło, że przyjmuje pozę dandysa, i to w tym najmniej szlachetnym wydaniu, o czym sam wspomina, nawiązując nieodmiennie do swego wyszukanego stroju:

(...) z zamyślenia oswaldowskiego przeszedłem trochę do dandyzmu – i dziś właśnie udała mi się moja rola w ogrodzie Tuilleries: pierwszy raz ubiorem zwróciłem oczy dam – bo miałem białe szarawarki, kamizelkę białą kaszmirową, w ogromne różnokolorowe kwiaty, tak jak dawne suknie damskie, i kołnier od koszuli odłożony – do tego dodajcie laseczkę z pozłacaną główką i glansowane rękawiczki, a będziecie mieli Julka (K, I, 127).

Wypada zatem ponownie powrócić do glansowanych rękawiczek i laseczki z pozłacaną główką – a tym samym również do pozy dandysa, którą uczeni w związku ze Słowackim wielokrotnie już się zajmowali.

W pierwszej połowie wieku – pisze Włodzimierz Szturc – dandyzm nie był jeszcze związany z myśleniem o *vanitas*. Była to postawa światowca i podróżnika, nowoczesnego intelektualisty, który strojem, stylem wypowiedzania się, sposobem mieszkania, rodzajem lektur i rozrywek wyróżniał się spośród innych i wynosił nad pospolitość (Szturc, 2000, 170).

Istotnie, wyżej ukazana prezencja poety uzasadnia wielość eksploatacji badaczy w kierunku dandyzmu. Z punktu widzenia problematyki poruszonej w niniejszej pracy poza dandysa, implikująca szczególnie strój i nonszalancki sposób bycia, mogłaby się okazać niezwykle interesująca. Nie należy jednak zapominać, iż Słowacki nie traktuje swej kreacji (choć niewątpliwie, jak wynika z listu, nawiązuje bardzo wyraźnie również w formie werbalnej do dandyzmu) jako postawy filozoficznej. Przeciwnie, uruchamia wobec tej kwestii swą ironiczną grę. W takiej perspektywie z jego koncepcji świata nie wynika – jak chcieli tego romantyczni dandysi – że traktuje życie jako dzieło sztuki, którego najwyższą wartością jest nieużyteczne piękno (Zawadzka, 2002). I choć bez wątpienia żongluje sztuką i życiem – jest to jednak gra serio, w której wybiera, kreując własną egzystencję, sztukę zamiast życia, „a nie – jak tego zdawał się pragnąć najwcześniej – jako życie” (Ziemia, 2006, 12). Przy czym nie jest to sztuka dla sztuki, przeciwnie, ma kryć w sobie najwyższą i najgłębszą prawdę. To bodaj najbardziej wymagający w życiu artysty wybór. Stąd właśnie w postawie dojrzewającego Słowackiego owa dwoistość – niewynikająca jednak z dandysowatego połączenia strojnej zewnętrżności ze zbuntowanym wnętrzem. Rzecz okazuje się bardziej skomplikowana i głębsza. I podkreślić w tym miejscu wypada, że ta druga, wewnętrzna strona, implikująca cierpienie oraz introwertyczną kompilację przeróżnych zmagających, jest znacznie bliższa poecie, tożsama właściwie z jego jestestwem. Nadto – co najbardziej interesujące w kontekście poruszonego tutaj tematu – pociąga za sobą zupełnie odmienną, antynomiczną wręcz, wersję stroju – niezdobioną żadną barwą czerń tużurka. Tę dwoistość uwidacznia sam poeta w kolejnym z listów:

Otóż teraz z rana jestem literatem – poprawiam korekty, piszę, przepisuję, a wieczorem od godziny pół do dziesiątej staję się un Dandy, angielski petit-maître – i przyznam się wam, że to lubię; staram się, żeby nikt wieczorem nie odgadł, czym ja jestem z rana – a z rana, żeby nic mi z wieczornej fatutité nie zostało (K, I, 99).

Znamienne, iż oba antytetyczne stroje warunkują odmienne przestrzenie. W przebraniu (bo tak należy nazwać szczegółowo opisywane w listach do matki kreacje) dandysa pojawia się poeta w ogrodach Tuileries, gdzie mają miejsce etykietałne, towarzyskie spotkania – przypadkowe

bądź zaaranżowane. Glansowane rękawiczki, laseczka i kolorowa kamizelka przystają także oczywiście do salonowych „eventów” oraz wyjść do teatrów. Natomiast przestrzeń zarezerwowana dla czarnego tużurka czy płaszcza to obszar Słowackiemu znacznie bliższy – związany z „siostrzycą” jego, melancholią – cmentarz, ulubione miejsce spacerów poety. W okresie paryskim taką szczególną dlań przestrzenią był cmentarz Père-Lachaise, do którego w listach niezwykle często poeta nawiązuje:

Kiedy chodziłem po grobach Père-Lachaise, spotkałem śliczną pannę, w czarnym ubraną kolorze – ale na kulach – bo jedną stopę miała skrzywioną – a jednak kształt nogi bardzo piękny. Lekko i wesoło chodziła pomiędzy grobami i tłumaczyła napisy idącej za nią staruszce, dugue-nie – bardzo mnie zainteresowała... Wesołość przy tej ułomności pięknie się wydawała – jakby wymuszona. Zdawało się, że pod nią musiała smutne ukrywać myśli, bo czegoż by przyszła na groby... Zdaje mi się, że ją musiałem trochę zainteresować, bo byłem w czarnym ubrany tużurku [podkr. – A.Ś.-P.] – i byłem sam – i częstośmy się spotykali, choć jej nie szukałem... Bardzo była ładna, kiedy schodziła do mnie cyprysową aleją i czasem podnosiła głowę, a wtenczas promień, obląkany w cyprysowym lesie, padał na jej twarz białą (K, I, 139).

W tym subtelnie utrwalonym portrecie przypadkowo spotkanej kobiety odnajduje Słowacki odbicie własnych stanów, z jakimi łączył owo symptomatyczne upodobanie, czy też może raczej predylekcję, do przebywania na cmentarzach. Gdziekolwiek bowiem poeta bywał, dokądkolwiek podróżował, tam zawsze odwiedzał nekropolie. Bardzo często z perspektywy cmentarnej spoglądał na świat, w czym przypominał innego słynnego romantycznego melancholika – Chateaubrianda i jego *Pamiętniki zza grobu*. Taka cmentarna optyka implikowała głębsze spojrzenie na świat. Nadto był to ogląd z perspektywy kogoś, kto sytuował się na granicy – najczęściej pomiędzy życiem i nieżyciem. Zatem odwiedzający cmentarze poeta, analogicznie jak podmiot wiersza *Cmentarz Père-Lachaise* – wpisanego do sztambucha Kory Pinard ręką dandysa, lecz tworzonego z perspektywy poety w czarnym tużurku – zyskuje status upiora lub (co nie znosi, nie niweluje tego pierwszego) żywego trupa w znaczeniu takim, w jakim przedstawiał go Rymkiewicz:

Można by rzec, że romantyczny żywy trup jest nieco podobny do romantycznego upiora. Między tymi dwoma fenomenami zachodzą jednak ważne różnice. Upiór służył bowiem romantikom do czegoś zupełnie innego niż żywy trup. (...) w romantyczne upiory wcielało się przeświadczenie, że człowiek jest całością – że jest jeden – także i po śmierci. Żywy trup był efektem przekonania całkiem odmiennego. Kto żyje, a zarazem

ogląda siebie jako umarłego, tym samym ma się za kogoś, kto jest podzielony między siebie a siebie. Dzieli się na to, co w nim żyje, i to, co w nim zmarło (Rymkiewicz, 2002, 1058).

Zarówno podmiot wiersza *Cmentarz Père-Lachaise*, jak i sam Słowacki w okresie paryskim, a później również i genewskim jawi się jako żywy trup, w najwyższym stopniu intensyfikujący życie wewnętrzne w przeciwieństwie do zewnętrznego – jako ten, który był umarły dla świata, martwy dla świata teraźniejszego (Rymkiewicz, 2002). W tej perspektywie wyraźniej dostrzec można, iż „un dandy” Słowackiego – z całym jego modowym *entourage’em* (laseczką, kamizelką w duże kwiaty i rękawiczkami) – to w dużej mierze tylko gra, pozór. Ekscentrycznie barwnego *petit-maître* zwycięża istniejący niesłuchanie dynamicznie wewnątrz poeta w czarnym tużurku, który (o ironio!) ludzi, z jakimi udziela się towarzysko jako „un dandy” (ludzi „czczo żyjących” i całą przestrzeń, którą zajmują, w której próbują „ułożyć się i pomieścić w domu rodzinnym na resztę życia – usnuć sobie domowe szczęście” (K, I, 303–304) postrzega jako martwych. Lecz nie jest to martwota żywego trupa (ta została „zarezerwowana” przez samego poetę w przedmystycznym stadium jego twórczości). To według Słowackiego zupełnie inny – w najwyższym stopniu haniebny – rodzaj śmierci za życia, którego naturę oddaje ujęty w metaforę poniższy fragment listu:

(...) kiedy to piszę, pod moimi oknami przesuwają się po wodzie bał iluminowany, pełny ludzi, z prześliczną muzyką. (...) Jasny światłami bat prowadzi za sobą kilka ciemnych czółen, na których także musi być część towarzystwa, i najszcześliwszego, bo ileż to ściśnięć dłoni, ile rumieńców noc pokrywa i ten księżyc niepełny, wschodzący nad Wezuwiuszem (...) Widzę, lecz nie zazdroszczę – wolę z okna mojego patrzeć na te pełne lamp mary weselne, niż być na nich położonym z założonymi na pierśiach rękami jak umarli (K, I, 336).

### Arabski płaszcz i perskie szkarpetki

Wyżej przytoczony wyjątek z korespondencji Słowackiego powstał tuż przed słynną podróżą poety na Wschód – stanowiącą ostatnią wyrazistą cezurę w wizerunku (w tym kontekście oczywiście nade wszystko objawiającego się w formie stroju), tak silnie jeszcze w owym czasie na poziomie egzystencji związanej z estetyzacją rzeczywistości. W obszarze ikonograficznym moment ten asocjuje z dwoma portretami: rysunkiem *Słowacki na koniu* Zenona Brzozowskiego – towarzysza i w pewnym

sensie sponsora wschodniej wyprawy – a także wizerunkiem poety w greckiej czapce (najprawdopodobniej autorstwa Jana Kaniewskiego), o jakim pisze poeta w liście z Rzymu – jeszcze przed wyruszeniem w podróż (o której prawdopodobnie intensywnie już myślał, stąd zapewne grecki akcent zdobiący głowę). Zwłaszcza pierwszy szkic daje wyobrażenie o tym, jak mógł wyglądać wojażer-Słowacki podczas podróży swojego życia. Widzimy na nim poetę w stroju do jazdy konnej, w ubiorze wciętym w talię, wysokim kapeluszu (gibusie), zwężanym ku górze, z wdzikiem trzymaną szpicrutą w prawej dłoni. Postać na portrecie usytuowana jest tyłem do odbiorcy, jakoby malarskim sposobem Caspara Friedricha zapraszając go do uczestnictwa w wojażu. Ten „znikający” w głąb podróżniczego doświadczenia poeta w barwach stroju zdecydowanie bardziej malowniczych zjawi się jednak dopiero po podróży, gdy powróci do Florencji, a później do Paryża i będzie zadziwiał garderobą rodem z Orientu:

Wracam z mojej wschodniej podróży zupełnie odarty: jak Babka mówiła, spanachawszy manatki. Koszule moje noszą pięć ran Chrystusowych; będę się musiał zupełnie na nowo oszywać i opierać. Wiozę sobie na ranne wstanie zamiast szlafroka płaszcz arabski wełniany; wiozę także dywanik, który mi za pościel służył, w Kairze kupiony. Mam także sziszę, czyli nargille. Jest to rodzaj szklanej lulki, z której się pali tytuń. (...). Z takich lulek palą wschodnie damy i bardzo im z tym ładnie. Ubrany w arabskim płaszczu, siedząc na tureckim dywanie, paląc z wschodniej lulki, będę ranne wizyty przyjmował. Mam jeszcze szkarpetki perskie z różnokolorowej wełny, bardzo gustowne, które mi za meszty służyć mogą (K, I, 356–357).

Znamienna to dystynkcja w przyjętym w niniejszym wywodzie porządku interpretacyjnym – barwny strój ponownie i nieodmiennie podejmuje ciężar polemiki związanej nie z tym, co na zewnątrz, ale z tym, co wewnątrz – tym, co określa znaczenie i sens egzystencji. Dlatego właśnie należy zaakcentować, iż owa ekscentryczna poranna garderoba, którą prawdopodobnie Słowacki chciał inspirować, szokować, wzbudzać podziw, może zazdrość znajomych i przyjaciół, była tylko jakąś namiastką, wspomnieniem, w dodatku mało autentycznym, naddanym wobec doświadczenia, które przeżył podczas podróży i wobec zamiaru, z jakim wyruszał na Wschód. Arabski płaszcz i szkarpetki perskie bowiem nijak się mają do tego, co tak naprawdę znaczyła wschodnia podróż w życiu, duchowości, a tym samym również i w dziele poety. Można by nawet zaryzykować nieco odważne spostrzeżenie, iż przywiózł on z Egiptu i Grecji jakieś nieistotne suweniry, pamiąteczki, którymi (również współcześni) podróżujący lubią, chcą lub nawet muszą się otaczać. W pielgrzymce na Wschód

nie chodziło bowiem poecie o Orient, o jego interioryzację. Nawet nie był do tego przygotowany ani też wyposażony w odpowiednią wiedzę.

Zanurzając się w okolicznościach podróży – konstatuje Ewa Łukaszyk – Słowacki przeczuwa istnienie granic własnej wiedzy, toteż w *Raptularzu* [notatniku i szkicowniku z podróży – przyp. A.Ś.-P.] raz po raz przyznaje, iż «nie umiał się znaleźć», zaskoczony konfrontacją z obcym człowiekiem, przestrzenią, materialnym obiektem, takim czy innym widokiem (Łukaszyk, 2019, 343).

Peregrynacja ta była przede wszystkim podróżą w głąb siebie. Jej cel we właściwy sobie sposób określił poeta wymowną frazą: „Iżem zbiegał świat szeroki / Szukając jednej prawdy człowiekowi” (Słowacki, 2017, 338).

Istotnie bowiem przed wyruszeniem na Wschód Słowacki znajduje się w stanie psychicznym bardzo złym, może nawet bliskim depresji, o czym świadczy nagromadzenie pejoratywnych określeń, które wymierza w siebie w korespondencji: „posępne nic” (K, I, 306), „teraz wszystko mi obojętne” (K, I, 299), „czując koło siebie jakąś dziwną czczość i samotność” (K, I, 283), „już przeszedłem w stan petryfikacji” (K, I, 338). Pielgrzymka, której najwyższą destynacją ma być Grób Chrystusa – jest próbą przełamania owego impasu, wyjścia z egzystencjalnego kryzysu. Wydaje się, iż w pewnym momencie poeta osiąga upragniony cel, a ujawnia się to w napisanym w związku z doświadczeniem grobu Chrystusa wierszem zaczynającym się od słów *I porzuciwszy drogę światowych omamień...* Można odnieść wrażenie, iż jest to właściwy moment dla rozłączenia z „glansowanymi rękawiczkami” i wszelką ekstrawagancją garderoby. Jednak po powrocie z pielgrzymki dawny stan poety, związany z melancholią i depresją, powraca, co mogłoby stanowić przesłankę o miałości i jałowości przeżyć podróżnych. Nic bardziej mylnego, walka o „jedyną prawdę” trwa, choć nie zostaje jeszcze na tym etapie zakończona. A miarą tegoż procesu może być właśnie teatralne epatowanie orientalnym strojem, przywodzące na myśl wcześniejsze przebrania, m.in. kreację, w jakiej Słowacki wyprawił się w gronie znajomych w Alpy:

Miałem płócienną blousę, haftowaną zielonym jedwabiem czy też włóczką, pas czarny skórzany, białe szarawary, kapelusz ze słomy białej i czarnej pleciony, dosyć niski, z ogromnymi skrzydłami i opasany purpurową wstążką – do tego na grubej podeszwie trzewiki – i kij wyższy ode mnie biały z żelaznym kolcem (K, I, 253).

Zarówno Słowacki orientalny, jak i Słowacki alpejski pretenduje do miana teatralnych kreacji, o których pisze Łubieniewska w swojej książce:

(...) tworzy tu siebie w całości na użytek widza, usilnie dbając o wrażenie, jakie zdoła wywrzeć na patrzącym. Poprzez szatę, rekwizyt, *entourage* demonstruje swą niecodziennność, swą estetyczną obcość wobec otoczenia, od którego odgradza się teatralnym po trosze kostiumem (Łubieniewska, 1994, 13).

W porządku interpretacyjnym zaproponowanym w tej pracy natomiast owe dwa barwne, nieoczywiste, teatralne wizerunki mogą również nasuwać myśl o wciąż jeszcze rozchwianej i nieugruntowanej tożsamości poety pogrążonego w głębokim kryzysie egzystencjalnym.

### Do „błyskotnych szat” już nie powrócę

Zmiana stosunku do stroju nie nastąpiła zatem w sposób radykalny podczas podróży na Wschód, choć wewnętrzny ferment związany z mistyczną metamorfozą poety w sposób wyraźny już się rozpoczął. Wciąż jednak w korespondencji pojawiają się szczegółowe opisy garderoby, z wyraźną jednak tendencją dążenia ku nie tak krzykliwym, a bardziej wysublimowanym formom strojów:

Teraz wiedz, że ubieram się zawsze z dosyć wielką elegancją – jak to sobie kiedyś przyrzekłem za młodu, bojąc się, aby mnie zwykle memu zajęciu się zaniedbanie kiedyś nie owładało... Otóż więc zawsze biorę dobrego krawca, [co – przyp. A.Ś.P.] mi oszczędza niepotrzebnych wydatków – najczęściej chodzę czarno, z małymi wyjątkami w szarawarkach lub kamizelce – nigdy prawie zupełnie czarno, bo to ma minę księżą. Mam także jedną oryginalność, to jest, że zawsze noszę żółtawo-blade białe rękawiczki – jest to mój luksus, a nie bardzo kosztowny, bo cały czysto chodząc, nigdy ich prędko nie brudzę. Noszę także najczęściej lakierowane buty – co nie jest żadnym luksusem wcale... (K, I, 483).

Istotnie, glansowane rękawiczki – znak światowego, zewnętrznego życia – wciąż ukonstytuowują kompozycję ubioru, chociaż ton garderoby wyraźnie się uspokaja, wycisza. „Zawsze tak staram się być ubrany – pisze poeta w tym samym liście do matki – abym bez przebijania się mógł pójść wszędzie – a nigdy tak, aby widziano, żem się wystroił naumyślnie... Taka jest moja polityka co do ubioru”.

Polityka ubioru ulega najistotniejszej przemianie dopiero w momencie, gdy Słowacki dokonuje – jak nazywają ów gest uczeni – „skoku w wiarę”, zaczynając tworzyć wewnętrznego człowieka w sobie, stając się prorokiem, rewelatorem, pracownikiem Bożym, którego zewnętrzną formą (mniej lub bardziej przydatną w filozofii genezyjskiej) jest już tylko



ciało. I kiedy gwałtownie żegna się ze starym światem, sygnowanym przez „paljowe” rękawiczki, z pełnym przekonaniem zamykając dawny rozdział słowami: „świat glansowanych rękawiczek i woskowanych podłóg zupełnie zniknął z oczu moich – bo cóż z niego można wydobyć...” (K, I, 492). Jak silnie musiała uderzyć owa przemiana Salomeę Bécu, przywykłą – o czym czytamy w liście syna do matki ze stycznia 1845 roku –

do dawnego tonu, do błyskotnych szat [podkr. – A.Ś.-P.], w których występowałem, do melancholii, do jęków – wszystko to uderzało cię jak echo, jak głos znajomy sercu twojemu – teraz przez długi może czas nie będziesz mogła się przyzwyczaić do człowieka, który z oskrobanej mojej figury pokazuje się (K, II, 73).

Oskrobana, w jakiś sposób naga – w znaczeniu: prawdziwa – figura wyłania się w finalnej (genezyjskiej) odsłonie wizerunku Słowackiego, który kwintesencję nowej myśli o garderobie ujmuje w swych ostatnich latach życia w sposób nieoczywisty – bo wcale nie mistyczny, ale prześmiewczy i sarkastyczny:

Małą jest wadą strój modny, nowy,  
Lecz gdyby ujrzał cud Mojżeszowy,  
Myślałby o tym modniś załękły,  
Że gdyby ukląkł – portki by pękły  
(Słowacki, 2017, 604).

W jakiej formie mistyczna filozofia przełożyła się na faktyczny ubiór Słowackiego genezyjskiego – trudno wyrokować. Nie dowiadujemy się o tym w sposób jednoznaczny z korespondencji. Niewątpliwie jednak można by mniemać, iż do podobnego zaniedbania jak w przypadku Mickiewicza – który „nie lubi nosić guzików rzędami usadzonych na sukni, ale je odrywa, gdy są do pary” (K, I, 269) – nawet poeta-mystyk nigdy by nie dopuścił.

#### BIBLIOGRAFIA

- Banach, A. (1957). *O modzie XIX wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bieńczyk, M. (2002). *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*. Warszawa: Sic!. Lubieniewska, E. (1994). *Laseczka dandysa i płaszcz proroka*. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Łukaszyk, E. (2019). Pisanie na piasku. Niehegemoniczny konstrukt Orientu w „Raptularzu wschodnim”. W: M. Kalinowska, E. Kiślak i Z. Przychodniak (red.), „Raptularz wschodni” Juliusza Słowackiego.

- Edycja – studia – komentarze*, t. III: *Studia i interpretacje*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Nalewajska, L. (2010). *Moda męska w XIX i na początku XX wieku. Fashionable, dandys, elegant*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Prigent, P. (1979). *Dictionnaire des symbols*. Paris: Robert Laffont.
- Rymkiewicz, J.M. (2002). *Zywy trup*. W: J. Bachórz, i A. Kowalczykova (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rymkiewicz, J.M. (2004). *Słowacki. Encyklopedia*. Warszawa: Sic!
- Sawrymowicz, E. (red.) (1963). *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, t. I–II. Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Słowacki, J. (2017). *Wiersze*, red. J. Brzozowski i Z. Przychodniak. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szturc, W. (2000). *Juliusz Słowacki – Europejczyk i dandys (pomiędzy książką a garderobą)*. W: M. Cieśla-Korytowska, W. Szturc i A. Zioliwicz (red.), *Juliusz Słowacki – poeta europejski*. Kraków: Universitas.
- Toussaint-Samat, M. (2002). *Historia stroju*. Warszawa: W.A.B.
- Zawadzka, J. (2002). *Dandyzm*. W: J. Bachórz i A. Kowalczykova (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ziomba, K. (2006). *Wyobrażenia a biografia. Młody Słowacki a ciągi dalsze*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

**Aneta Świder-Pióro** – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Absolwentka Studiów Doktoranckich na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, filologii polskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Studiów Edytorskich w Instytucie Badań Literackich PAN. Jej zainteresowania naukowe obejmują problematykę funeralną, zwłaszcza w kontekście literatury romantyzmu, oraz wybrane obszary literatury dla dzieci. Pracuje w Katedrze Dydaktyki i Wczesnej Edukacji na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

**Beata Bigaj-Zwonek**<http://orcid.org/0000-0003-1316-375X>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

beata.bigaj@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.11

## Strój ludowy jako nośnik nastrojów społecznych w międzywojennej twórczości wybranych malarzy austriackich

### STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy zagadnienia roli ubioru w budowaniu przekazu o określonej treści/wydzźwięku przez wybranych artystów tworzących w okresie międzywojennym w regionach Austrii, takich jak Tyrol. Twórcy ci – związani z ekspresjonizmem, modernizmem – odnosili się w różny sposób do ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej. Celem artykułu jest m.in. wskazanie na powody sięgania po motyw stroju regionalnego, ludowego czy chłopskiego oraz zarysowanie schematu, w którym łączy się on z treścią artystycznej wypowiedzi oraz ekspresją przekazu. W artykule wyróżniono twórczość Albina Egggera-Lienza, którego historia stanowi ciekawy przykład determinantów wyborów motywów w obrazowaniu malarskim, a także pokazuje, jak m.in. kwestia ubioru może wpływać na późniejszy odbiór dorobku artystycznego.

Artykuł, przygotowany na podstawie kwerend muzealnych i literatury przedmiotu, zawiera m.in. wniosek, że motywy chłopskie, ludowe występują często w sytuacjach, w których pożądanymi są akcenty pierwotne, rytmu przyrody i pracy zgodnej z naturą, tradycji, wartości rodzinnych i rodzimych. Wybory strojów/ubiorów związanych z regionami i wsią towarzyszą przewrotom politycznym, robotniczym i ludowym, mogą też pojawiać się w sytuacjach zagrożenia. W przypadku nurtów ekspresjonistycznych, szczególnie u artystów pracujących w regionach, mogą one podbijać siłę przekazu, m.in. przez akcentację prawdziwości zachowań i siły przyrody, która wyznacza naturalny ład. Wielokrotnie akcenty chłopskie, w tym strój ludowy, łączą się wtedy z motywami religijnymi. Jednakże ubiór regionalny, wątki wiejskie i krajobrazowe mogą także towarzyszyć sztuce w okresach konfliktów i stanowić swoisty sposób schronienia przed uciskiem świata lub dawać wyraz złowrogiej „ciszy przed burzą”.

Problemem, który również został tu zarysowany, jest kwestia recepcji ubioru chłopskiego/ludowego w kraju, który miał związki z nazizmem, w związku z czym sprawa stroju łączy się z promowaną ówczesnie polityką kulturalną państwa – nieraz zgodnie z oczekiwaniami artystów, ale

niejednokrotnie również przez przypadek i nałożenie się różnorodnych okoliczności – i wpływa na ocenę samych twórców oraz ich dzieł.

**SŁOWA KLUCZE:** strój, kultura regionalna, sztuka austriacka, ekspresjonizm, Albin Egger-Lienz

#### ABSTRACT

Folk Costume as a Carrier of Social Mood in the Interwar Works of Selected Austrian Painters

The article addresses the issue of the role of clothing in the construction of a message with a specific content/sound by selected artists creating in the interwar period in Austrian regions such as East Tyrol. The artists associated with expressionism and modernism referred in different ways to the political and social situation of the time. The purpose of the article includes pointing out the reasons why painters reached for the theme of regional, folk or peasant costume, and outlining the scheme in which it was combined with the content of artistic expression and the message. The article singles out the work of Albin Egger-Lienz, whose story provides an interesting example of the determinants of motif choices in painted images, and shows how, among others, the issue of clothing can affect the subsequent reception of artistic output.

The article, prepared on the basis of museum searches and the literature, concludes that peasant, folk motifs are often found in situations where accents of primordialism, the rhythm of nature and work in harmony with nature, tradition, family and native values are desirable. The choice of costumes/clothes associated with the regions and the countryside accompanies political, labor and popular upheavals, and may also appear in threatening situations. In the case of expressionist currents, especially in artists working in the regions, they can emphasize the power of the message, including by stressing the truthfulness of behavior and the power of nature, which determines the natural order. Peasant accents, including folk costume, are then often combined with religious motifs. However, regional clothing, rural and landscape themes can also accompany art during periods of conflict and provide a kind of refuge from the oppression of the world or signal an ominous “calm before the storm.”

A problem that is also outlined here is the issue of the reception of peasant/folk dress in a country that had ties to Nazism, and as a result, the issue of dress is linked to the cultural policies of the state promoted at the time, sometimes in accordance with the expectations of the artists, but sometimes also by chance and the superimposition of various circumstances, which affects the evaluation of the artists themselves and their works.

**KEYWORDS:** costume, regional culture, Austrian art, expressionism, Albin Egger-Lienz

## Tytułem wstępu

Artykuł przybliży kwestię ubioru chłopskiego w dorobku międzywojennych artystów austriackich – w tym szczególnie Albina Eggera-Lienza, którego uważa się w Austrii za znamienitego przedstawiciela sztuki tyrolskiej. Twórca ten wydaje się jednak niewystarczająco rozpoznany wśród szerszego grona odbiorców, co wynika z faktu wciągnięcia jego malarstwa w narrację narodowosocjalistyczną. Sprawa ta w ostatnich latach jest wyjaśniana, wskazuje się na niedostateczną weryfikację faktów oraz potrzebę reinterpretacji twórczości artysty. Jednym z celów artykułu jest więc także przybliżenie jego ciekawego dorobku.

Przypadek Albina Eggera-Lienza jest uzasadniony w kontekście tematyki dotyczącej stroju, jako iż ubranie tak wyraźnie określa bohaterów jego obrazów, że nazywany jest „malarzem chłopskim”. W swoich zainteresowaniach nie był jednak odosobniony, wielu twórców podejmowało w tym czasie tematykę powstań chłopskich, włączało w swą sztukę motywy natury, wprowadzało ludowego ducha *sacrum*. U Eggera-Lienza kwestie te owocują bardzo sugestywnym obrazowaniem, co wynika także z ekspresjonistycznego języka wypowiedzi malarskiej. W artykule zostaną przywołani również inni twórcy aktywni przed II wojną światową, którzy w wiejskim pejzażu zamykali poczucie zagrożenia kolejnym konfliktem zbrojnym.

Celem tego artykułu jest m.in. wskazanie na zależności pomiędzy strojem chłopskim/ludowym a ekspresjonistycznym wyrażaniem, jak również przybliżenie warunków, które wzmacniają możliwość zaistnienia schematu, w którym ekspresjonizm łączy się z tradycjami regionalnymi, zwraca się do duchowości, a wyraźnym tego dowodem są ujęte w obrazach odpowiednie ubrania.

Poprzez historię Eggera-Lienza zarysuje się także opowieść o „kłątwie” stroju, bo na odbiór sztuki tyrolskiego artysty miał wpływ sentyment naziistów do motywów chłopstwa i „czystej” ludowej rodziny. Pojawi się zatem i wątek o wytrąceniu z dziejów dorobku, który został ideologicznie zaanektowany na rzecz określonego systemu m.in. z powodu motywu ubrania.

## Strój jako jeden ze środków formowania przekazu artystycznego

W niniejszym tekście ujęte są motywy występujące w dziełach sztuki z określonego czasu i miejsca, które łączą się w nich dość typowo, będąc przykładem na podobieństwo rozwiązań w przypadku spełnienia się jakichś warunków. Tworzą one układ warty przybliżenia, aby widać go było jako potencjalny schemat kształtowania się koncepcji artystycznych.

Problem ubioru chłopskiego w plastyce jako jednego ze środków formowania przekazu artystycznego wiąże się z czasem, miejscem, ale też rolą sztuki: charakterystyczny dla przykładów interesujących autorkę jest okres zmiany i/lub zagrożenia oraz związana z nim sytuacja społeczna, gospodarcza, a przede wszystkim polityczna. Kolejny warunek dotyczy pewnych wspólnych prądów i zainteresowań. Następnie wskazana jest podbudowa w postaci wyrazistych twórczości wcześniejszych. Dalej sprzyjający jest równoległy rozwój kierunków artystycznych wyrażających się określonym językiem, adekwatność tego języka do pewnego rodzaju wypowiedzi.

Obszarem, który tutaj wybrzmie najpełniej, będą podalpejskie rejony Austrii początków XX w. Artyści ujęci w artykule pracowali w podobnych latach i zatem w większości byli świadkami historii Austrii sprzed I i II wojny światowej (wyjątkiem jest tu pierwszoplanowy Egger-Lienz). Zatem wśród różnorodnych okoliczności (warunkujących też sztukę) w pierwszym, przedwojennym okresie funkcjonowali oni w sporej monarchii austro-węgierskiej o niezłej sytuacji gospodarczej, którą dzisiaj można nazwać „kolosem na glinianych nogach” z powodu problemów narodowo-etnicznych. Po 1918 r. mierzyli się ze skutkami wojny, próbując odbudować codzienność i zobaczyć perspektywy lepszego jutra, które jednak także zostały zachwiane przez kryzys światowy (m.in. skutkujący wzrostem bezrobocia). Jednak im bliżej 1938 r., tym bardziej stawało się jasne, że włączenie Austrii do Niemiec jest tylko kwestią czasu, a scenariusze tego procesu mogą mieć różny, także dramatyczny, przebieg.

Warto już w wstępie zaznaczyć, że wśród wybranych tu artystów nie ma najczęściej kojarzonych ze sztuką Austrii: Gustava Klimta, Eгона Schielego i Oskara Kokoschki – ich twórczość łączy się bowiem bardziej z artystyczną bohemą i modernizmem wiedeńskim, podczas gdy ujęci w artykule malarze odnosili się do regionów, a też niejednokrotnie części korzystali z sąsiedztwa Monachium i Weimaru niż Wiednia. Wśród tych twórców szczególne znaczenie ma Albin Egger-Lienz reprezentujący tu układ, w którym ekspresja i chłopskie odzienie łączą się z wiarą w siłę i wartości niezmacone interesami elit, w rytm natury, w praworządność i prawdziwość ludu. Część dorobku pozostałych artystów charakteryzuje się sielskością nasyconą smutkiem i wiąże się ją z powrotem do romantyzmu, który stał się m.in. sposobem na przetrwanie w chaosie powojennym i świecie zagrożonym kolejną wojną.

Motywytem głównym jest tu ubiór chłopski w obrazach – głównie ekspresyjnych i ekspresjonistycznych, w których m.in. wspiera wypowiedź o kondycji ludzkiej, ale także oddaje „głos ludowi”. Lud z jego pierwotną siłą pasuje do ekspresjonizmu – tak jak pasują do niego motywy religijne, jedno i drugie powiązane jest z wiarą. Choć „typowy” ekspresjonizm

w Niemczech korzysta z motywów wiejskich tylko nieznacznie, to już Bawaria czy właśnie austriacki Tyrol – te górzyste, surowe okolice, gdzie ceni się przyrodę – tu bohaterem dzieł jest lud/chłopstwo/natura. Jednak układ, w którym strój ludowy staje się środkiem przekazu w warunkach zmiany, jest obecny w podobnym czasie w różnych krajach i ma nie tylko odniesienia regionalne, ale także robotnicze. Lud „ma rację” w okresie rewolucji w Meksyku (por. twórczość D. Rivery, D.A. Siqueirosa), dochodzi do głosu w Rosji i jest widoczny u rewolucyjnych, modernistycznych artystów radzieckich. „Mądrość w intuicji ludu” – zdają się także głosić malarze i pisarze młodopolscy. Przez motywy chłopstwa także Albin Egger-Lienz w przeddzień, w trakcie i po I wojnie światowej „opowie” najpierw o sile ludu i możliwości zmian z jego udziałem, potem o dramacie synów ziemi, która uczestniczy w wojnie, a następnie o tym, jak straszne są jej konsekwencje. A kiedy wykorzysta okazję zlecenia, by pokazać w sposób odmienny niż się spodziewano potrzebę wystąpień „w imię czegoś”, zrobi to również poprzez motyw maszerujących chłopów, łącząc ten temat z tradycyjnym motywem tańca śmierci.

### Albin Egger-Lienz

Biogram Albina Eggera-Lienza może nakreślić warunki historyczne, kulturowe i regionalne tematu. Artysta urodził się w 1868 r. w Stribach we Wschodnim Tyrolu, niedaleko Lienz, był synem malarza kościelnego Georga Eggera. Podwójne nazwisko, którym sam odniósł się do pochodzenia, zostało udokumentowane w 1891 r. Wprowadzenie w malarstwo zawdzięczał ojcu, później, w latach 1875–1882, studiował je w Akademii Sztuk Pięknych w Monachium. W tym czasie otrzymał artystyczne nagrody (np. w Wiedniu medal państwowy za *Karfreitag* („Wielki Piątek”)). Po ukończeniu studiów mieszkał w Monachium i Wschodnim Tyrolu. W 1899 r. ożenił się i przeniósł do Wiednia, gdzie starał się o posadę w tamtejszej Akademii Sztuk Pięknych. W 1900 r. otrzymał brązowy medal za obraz *Feldsegen* („Błogosławieństwo pola”) na wystawie w Paryżu, a w 1902 r. – Cesarską Nagrodę za *Nach dem Friedensschluss 1809* („Porozumienie pokojowe 1809”). Był członkiem Wiedeńskiej Spółdzielni Artystów i członkiem-założycielem Hagenbundu, a od 1909 r. – Secesji Wiedeńskiej. W 1910 r. został zaproponowany na stanowisko profesora w wiedeńskiej Akademii Sztuk Pięknych, ale jego kandydaturę miał wstrzymać następca tronu, arcyksiążę Franciszek Ferdynand. Zdarzenie to związane było z prezentacją obrazu *Totentanz* („Taniec śmierci”) w ramach wystawy z okazji 60. rocznicy rządów cesarza Franciszka Józefa I (projekt obrazu, zleconego przez Galerię Nowoczesną

w Wiedniu, miał wiązać się z tyrolską walką wyzwolenczą z 1809 r. Obraz uznano wtedy za prowokację: „Jeśli moi żołnierze to zobaczą, nie pójdą ze mną” – miał powiedzieć arcyksiążę, oglądając płótno (Paech, 1927)).

W latach 1912–1913 Egger-Lienz był profesorem w Wielkoksiążęcej Saksońskiej Szkole Artystycznej w Weimarze (Koller Auktionen, 2014). Od 1913 r. mieszkał w St. Justina koło Bolzano w Południowym Tyrolu (Włochy). W 1915 r. został powołany do służby wojskowej, ale wkrótce z powodów kardiologicznych wrócił z frontu i został – z funkcją malarza wojennego – przydzielony do Kriegsfürsorgeamt (Biura Opieki Wojennej) w Bolzano. Od 1916 r. Egger-Lienz podejmował tematykę wojenną w wolnych kompozycjach. W 1919 r. zaproponowano mu profesurę w Akademii Wiedeńskiej, której jednak nie przyjął (podobnie jak innej propozycji w 1925 r.). W latach 1923–1925 zajmował się przygotowaniem dekoracji malarskiej do Kaplicy Pamięci Poległych w Lienz (il. 1). Zmarł w 1926 r. w Grünwaldhof w St. Justina (m.in. Husslein-Arco, Pereña, Koja, 2014; Albin Egger-Lienz 1868–1926 [egger-lienz-archiv.com](http://egger-lienz-archiv.com)).

Il. 1. Kadry pokazujące wnętrze kaplicy w Lienz z dekoracją Eggera-Lienza. Po lewej stronie *Den Nemenlosen (Bezimienny)* – fresk, po prawej, na wprost – obraz Zmartwychwstałego, powód perturbacji związanych z kaplicą



Fot. archiwum autorki.

W Muzeum Miejskim w Lienz w Zamku Bruck znajduje się największa kolekcja dzieł Eggera-Lienza. Artysta sam położył pod nią podwaliny darowizną z 1913 r. (Museum der Stadt Lienz). Za jego życia powstały już pierwsze publikacje monograficzne na temat malarza (np. Weigelt (Berlin 1914), Soyka (Wiedeń 1925), a „sztandarową” pracę z wszystkimi dziełami artysty wydał w 1977 r. (w Innsbrucku) Wilfried Kirschl (za: Ammann, 2001, s. 14).

Motywy regionalne, chłopskie towarzyszyły Eggerowi-Lienzowi w całej drodze twórczej. Początkowo przedstawiał sceny codzienne, potem zajął się sprawami walk regionalnych o niepodległość, w tym mitem powstania tyrolskiego. Tematyka ta była wtedy doceniana:



Od połowy XIX wieku (...) tematy związane z tyrolskimi walkami o wolność stały się „nowoczesne” i były przetwarzane przez wielu artystów (Schweighofer, 2021, s. 47).

Najbardziej rozpoznawalne dziś dzieła Albina związane są z tematyką wojenną, ale i w tym przypadku wśród ponoszących straty w pożodze wojny są ludzie prości. Po jej zakończeniu artysta wrócił do swoich ulubionych wiejskich modeli, a także do ikonografii religijnej (il. 2). Jego dojrzała twórczość nie może być jednak postrzegana przez pryzmat samych motywów, najważniejsze są w niej bowiem emocje, siła przekazu, a strój przedstawianych postaci niewątpliwie je wzmacnia i uwiarygodnia.

Il. 2. *Die Wallfahrer (Pielgrzymi)* Eggera-Lienza z 1920 r. Źródło: wystawa w Muzeum Leopoldów w Wiedniu, 2019



Fot. archiwum autorki.

Twórczość Albina wyrosła na podwalinach sztuki historycznej i na realizmie Jeana-François Milleta, którego *Siewca* był mu znany (Ammann, 2001, s. 15). Niewątpliwym wpływem na jego sztukę miał szwajcarski malarz Ferdinand Hodler, który szczególnie inspirował go w monumentalnych kompozycjach dekoracyjnych. Tyrolskie motywy przyrody zawdzięczał Hugo Englowi – artyście, który będąc z pierwszego zawodu leśnikiem i myśliwym, w swoich obrazach ujmował drzewostany i zwierzęta. W zagadnienia plenerowe wprowadził go Wilhelm von Lindenschmit. Wczesną twórczość Tyrolczyka łączy się jednak przede wszystkim z artystą, z którego sztuką zapoznał się już w młodości, Franzem von Defreggerem, który uprawiał malarstwo rodzajowe i historyczne, przedstawiał sceny z życia wsi oraz poruszał temat tyrolskich walk o niepodległość. „Kiedy w wieku siedemnastu lat pozwolono mi po raz pierwszy odwiedzić

Defreggera w jego monachijskiej pracowni” – pisał Egger-Lienz – „miałem z grubsza wrażenie, jakie ma katolik, gdy stoi przed papieżem. Był dla mnie świętym” (Schweighofer, 2021, s. 46). W akademii monachijskiej artysta zetknął się też z innym malarzem, z którym się zaprzyjaźnił, Michaeliem Zeno Diemerem – twórcą wielkoformatowego panoramicznego obrazu w Innsbrucku, przedstawiającego bitwę pod Bergisel – którego mentorem był również Defregger. Diemer, jak Egger-Lienz, był wielbicielem natury i choć dzisiaj rozpoznawalny jest przez prace przedstawiające nadmorskie krajobrazy, malował również pejzaże wysokoalpejskie (Stadt Imst, 2015).

Na twórczość Eggera-Lienza wpłynęło jego zainteresowanie międzynarodowymi ruchami artystycznymi na wystawach sztuki w Wiedniu, gdzie „pracował” też z impresjonistami. Belgijski rzeźbiarz Constantin Meunier niewątpliwie inspirował go w obrazach z marszem, a w kontekście rzeźby, której wpływy widać w kubiczności postaci u Eggera-Lienza, wymienia się także Auguste’a Rodina. Twórczość tyrolskiego malarza omawia się również w odniesieniu do takich artystów jak Käthe Kollwitz, Akseli Gallen-Kallela czy „ojciec” ekspresjonizmu Edvard Munch (por. Ammann, 2001).

Inspiracja twórczością Defreggera i zetknięcie ze sztuką światową dały Eggerowi-Lienzowi podstawy do ukształtowania niezależnego stylu, także kompozycyjnego. W latach 1901–1902 powstała duża wersja *Das Kreuz* („Krzyż”) przedstawiająca bojowników o wolność podczas walk w Lienz (z Georgiem Haugerem) posuwających się naprzód w pochodzie w stronę widza i niosących krzyż. Jak podkreśla Ammann (2001, s. 15), artysta zrealizował tu schemat pogłębiany później w innych pracach:

Świadomy nacisk na losowo wybrany szczegół obrazu, z mężczyznami prawie wysuwającymi się z ramy obrazu, klinowaty bieg naprzód i gęste podążanie za anonimową masą wojowniczych towarzyszy broni. (...) tutaj ogłaszana jest koncepcja monumentalnego *Bezimiennego*.

### Lud – praca – ekspresjonizm

Ekspresja u Eggera-Lienza przystaje do ekspresjonizmu jako kierunku i tych jego cech, które odnoszą się do wartości: ludu i mistycyzmu. Nurty ekspresyjne były tuż obok, widoczne w Wiedeńskiej Secesji, a niedaleko, w Niemczech, powstał kierunek nazwany ekspresjonizmem (termin pojawił się w Niemczech w 1910 r., a w 1911 r. został użyty w katalogu Berlińskiej Secesji. Warto dodać, że z początkiem wieku wśród znaczących ośrodków awangardy i ekspresjonizmu było bliskie Eggerowi-Lienzowi

Monachium). Zrodził się on m.in. jako „reakcja przeciwko dziewiętnastowiecznemu materializmowi i panującym tendencjom laicyzującym we Francji i w Niemczech”, a „z poczucia, że wielkie stulecie umiera – nastąpiło odrodzenie mistycyzmu” (Willett, 1976, s. 14). Interesowano się Dürerem, Grünewaldem i El Grekiem, czytano Dostojewskiego, Schopenhauera i listy van Gogha i pojawiła się „wielka fala uczucia, niekiedy prawdziwego i gwałtownego, niekiedy fałszywego i konwencjonalnego lub po prostu nieuczciwego, która przeszła przez Europę i Północną Amerykę” (Willett, 1976, s. 16). Idee ekspresyjnego przekazu w sztuce rodziły się w zmienionej technologicznie codzienności, która kształtowała nowy ład, ale budziła tak nadzieję, jak i lęk. Obawy wyraziły się w obrazowaniu, w którym znaczenie miał krzyk – ten dosłownie pojawił się w obrazach Muncha, ale uwidocznił się także w doborze barw zgrzytliwych, w mocnych konturach, liniach skośnych i szarpanych, w dynamicznych układach kompozycyjnych. Odniesienia do religii, do motywów z nią związanych, w tym schematów ikonograficznych, wyraźnie się zaznaczyły. Przedstawiano Ukrzyżowanie, Ostatnią Wieczerzę, Jawnogrzesznicę, studiowano układy w typie piety (por. Bassie, 2006). „Klasykni” niemieccy ekspresjonści (raczej związani z dużymi miastami) nie sięgali po postacie chłopów (najczęściej pokazywali „po prostu” człowieka), ale tam, gdzie rys ekspresjonistyczny wszedł w sztukę krajów i regionów ceniących idee narodowe czy wartości lokalne, opowieść o człowieku toczyła się wokół ludzi, którzy te rejony zajmowali; tam właśnie lud, w tym też odzież ludowa, miały spore znaczenie.

### Malarstwo z Alpami w tle

Jednym z powodów sięgania przez Eggera-Lienza po motywy i ubiór chłopski jest ten może najbardziej szlachetny i najoczywistszy – artysta tworzył w okolicach Tyrolu, a zgodnie z tzw. prawdą obrazu powinien był (co czynił) malować to, co widział, i tych, których widział. Jak podają badacze jego twórczości, malarz zawsze potrzebował rzeczywistych motywów (przedmiotów, postaci) jako wzoru, a podstawą charakterystyki osób byli dla niego bliźni: nie mieszkańcy Monachium czy Wiednia, a „kobiety, mężczyźni, dziewczęta i chłopcy w Sarnthein, St. Leonhard w Passeier czy w Langenfeld w Ötztal” (Ammann, 2001, s. 15).

Także surowość przedstawień u Albina wydaje się mocno czerpać z otoczenia, przede wszystkim z tyrolskiego krajobrazu. Tyrol to region w północnych Włoszech i w zachodniej Austrii, a wśród głównych ośrodków kulturalnych Wschodniego Tyrolu jest Lienz. Lienz jest osobny, jest oddzielony krętymi drogami i podjazdami od większych miejscowości.

Wokół niego roztacza się krajobraz charakterystyczny dla wysokogórskich formacji alpejskich. Malarz w swoich pracach nie wchodził w detale, był szorstki, tak jak szorstka jest natura wokół – tuż obok przecież piętrzą się lodowce, rwą strumyki, nieraz ze zboczy zsuwają się połacie ziemi. Inspiracje chłopskie, obecne w tym czasie w kulturze, były, owszem, ważne dla twórczości artysty, ale ta surowość przedstawień malarskich jest też pierwotna, wyniesiona z klimatu, ducha gór. Tyrol ma tu znaczenie.

Zarazem trzeba przypomnieć, że „mapa” połączeń kulturowych tego okresu przechodzi również przez wątek Alp, bo wskazywane tu wspólne zainteresowania objawiają się także w tym motywie, w szczególności u Hodlera. Max Huggler (1965, s. 16) pisał o nim, że to on właśnie stworzył podstawy dla nowego ujęcia krajobrazu, że „dojrzał wielkość i samotność szczytów górskich, szerokie przestrzenie dolin, głębokie kotliny jezior”. Tym bardziej ciekawa jest (zaznaczona poniżej) kwestia sporu Eggera-Lienza o Hodlera. Będąc w Lienz, nie można jednak wątpić, że okoliczne spiętrzenia górskie wpłynęły na płótna Tyrolczyka (także dosłownie – w obrazie *Vorfrühling* („Przedwiośnie”) artysta uwiecznił lawinę) niezależnie od „palmy pierwszeństwa” w inspirowaniu się Alpami przez artystów.

Góry interesowały także i innych malarzy austriackich. Jednym z nich był mający kontakt z Albinem oraz związany z Tyrolem (i podobnie wprowadzający w widoki uproszczone figury ludzkie) Alfons Walde (1891–1958). Walde rozpoczął karierę w Wiedniu, tu zetknął się z Schielem i Hodlerem, po wojnie wrócił do Kitzbühel i zajął się malarstwem, w którym duże znaczenie ma sceneria wiejska, zwłaszcza zimowa. *Einsamer berghof* (1935) ujmuje jeden z najbardziej charakterystycznych motywów u Waldego: austriacki domek na ośnieżonych zboczach, przed którym ujęta jest postać trzymająca na ręku dziecko. Kobiety w obrazach artysty odcinają się od śnieżnych widoków kolorem fartuchów, peleryn (np. czerwonych), ubrane są w bufiaste kurtki, mają na głowie kapelusze; panowie noszą tradycyjne białe koszule i kamizelki. Obrazy te mają sporo uroku, sam autor wykorzystywał je także jako plakaty oraz w reklamie turystycznej (Walde uznawany jest za jednego z pierwszych plastyków zajmujących się narciarstwem), pokazywane były na licznych międzynarodowych wystawach (por. Kunsthandel Freller). Wiejskie stroje i widoki gór były wielokroć ujmowane także przez Wernera Berga (1904–1981) – artystę pochodzenia niemieckiego, ale mieszkającego w Austrii, który próbował połączyć w życiu pasję malowania z pracą na farmie w pobliżu Annabrücke. Jego bogate losy, z historią zmagania nie tylko o utrzymanie ziemi, ale i z polityką narodowosocjalistyczną, mogą stanowić kolejne świadectwo skomplikowanych relacji sztuki i polityki. Podobnie jak Berg czy Wagner, także Herbert von Reyl-Hanis (1898–1937) – artysta popularny w latach 30. w Niemczech i we Włoszech, a łączony z neoromantyzmem, ujmował postacie

w stroju ludowym. Portretował ludzi, w stylu Dürera, na tle krajobrazu: np. kobietę w białej bluzce, kamizelce i długiej spódnicy (*Mädchenbildnis vor Alpenlandschaft*, 1935, il. 3) czy chłopca w białej koszuli, z charakterystycznymi szelkami (*Knabenportrait in einer Gebirgslandschaft*, 1928). Tego rodzaju niezwykle podobizny – poważne, niepokojące chmurnością, poniekąd też zmysłowe – robią tym większe wrażenie, że za nimi roztańczają się charakterystyczne dla twórczości malarza magiczne góry i doliny, które wnoszą w obrazy i ducha romantycznego, i niepokój tamtego okresu. Jednocześnie, jak zauważa Ammann (2009, s. 77), piękno postaci u Reyl-Hanisch zapowiada idealizm przyszłej doktryny sztuki.

### Il. 3. Herbert von Reyl-Hanisch, *Mädchenbildnis vor Alpenlandschaft*, 1935



Źródło: Pozyskano z: [https://de.wikipedia.org/wiki/Herbert\\_von\\_Reyl-Hanisch#/media/Datei:Herbert\\_von\\_Reyl-Hanisch\\_-\\_M%C3%A4dchenbildnis\\_vor\\_Alpenlandschaft\\_ca1935.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_von_Reyl-Hanisch#/media/Datei:Herbert_von_Reyl-Hanisch_-_M%C3%A4dchenbildnis_vor_Alpenlandschaft_ca1935.jpg)

## Wojna i chłopstwo

Pola bitewne na rozległych wzgórzach Col Santo i Coston przypominały zaorane pustkowia, ślady wszelkiej ludzkiej pracy zostały tam zatarte. Okopy, fortyfikacje, gdzie one są? To była wielka burza i wszystko zrównała z ziemią. (Albin Egger-Lienz, 1916)

Pozycję Albina Eggera-Lienza budowały obrazy z motywami chłopstwa, ale dla jego twórczości ogromne znaczenie miało bezpośrednie zetknięcie się z wojną. I wątki rolnicze, i wojenne zostały ostatecznie odznaczone

w Kaplicy w Lienz: znajduje się w niej *Sämann und Teufel* („Siewca i diabeł”) oraz powtórzony (we fresku) został *Den Namenlosen* („Bezimienny”) (il. 1). *Den Namenlosen* czy *Finale* („Final”) włączają się w poczet najbardziej poruszających dzieł antywojennych, wśród których znajdują się obrazy Maxa Beckmanna czy Otto Dix’a. Prace te pokazują skutki wojny wielorako: *Den Namenlosen* (który pierwotnie miał być „monumentalnym obrazem wojny światowej”) (Kraus, 2014) przedstawia grupę pochylonych, posuwających się naprzód żołnierzy. O tym swoim koncepcie Egger-Lienz zanotował, że ma oddawać: „Sapanie rozpaczy człowieka wytężonego z całych sił” i że może „przypomnieć nam i naszym wnukom o przerażającym oddechu naszych czasów” (za: Kraus, 2014). *Missa eroica* ujmuje ciała leżące (porozrzucane) na polach, a w przerażającym *Finale* płótno wypełniają powykręcani ludzie – stopy trupów. Ale także i ruch w *Die Blinden* („Ślepcy”) przypomina motyw rytmicznie kroczących żołnierzy: „Gęsto upakowani, kołszą się po omacku w monumentalnych gestach jako świadkowie horroru” (Ammann, 2001, s. 17). W poruszającym *Kriegsfrauen* („Kobiety wojny”) artysta pokazał postacie zastygłe w bólu, w żałobie („dla nich wojna oznacza cierpienie, ale bez ich udziału”) (Museum der Stadt Lienz). Ogromne wrażenie wywiera też *Die Alten* („Starcy”). Na płótnie ujęto mężczyzn siedzących na ławkach, pochylonych, wyraźnie zmęczonych życiem, jedna z postaci to już szkielet. To obraz umierania, odchodzenia, beznadziei: postacie nie patrzą przed siebie, ale w dół, zasuszają się w sobie. Sugestywna metaforyka tych obrazów tkwi także w połączeniach pomiędzy płótnami – np. w nawiązaniach kompozycyjnych czy w podobnych elementach obrazu (układ izby i w *Kriegsfrauen*, i w *Die Alten* jest bardzo zbliżony, co ma swoją symboliczną wymowę, por. il. 4).

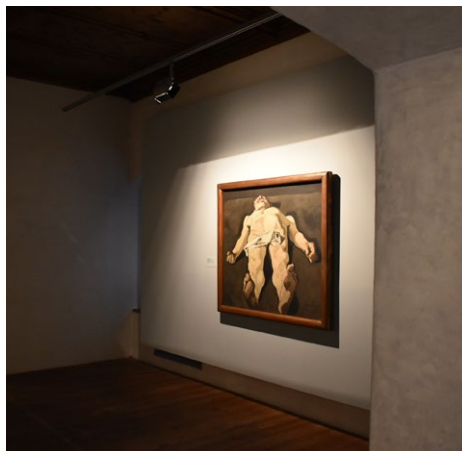
Il. 4. Fragmenty ekspozycji poświęconej Eggerowi-Lienzowi w Zamku Bruck w Lienz. Na pierwszym planie zdjęcia po lewej *Kriegsfrauen* („Kobiety wojny”), dalej *Der Krieg* („Wojna”). Na fotografii po prawej *Die Alten* („Starcy”)



Fot. archiwum autorki.

Do grozy wojny Egger-Lienz nawiąże niejednokrotnie już po niej, to z niej zdaje się wywodzić pogłębiająca się surowość postaci, redukcja dodatkowych efektów – jak w *Die Familie* („Rodzina”) powstałej już na przełomie 1925 i 1926 r., w której czołowa męska postać patrzy na nas, choć równocześnie jest pozbawiona wzroku (spod kapelusza nie widać jego oczu – ale może ich nie ma, wszak inne postacie mają tylko wyprofilowane twarze z zaledwie zaznaczonymi nosami; wydaje się, że są to raczej twarze-maski), co przy skali obrazu robi niezwykle wrażenie. Podobnie jest z *Der Tote Christus* („Martwy Chrystus”; studium z Zamku Bruck powiązane z poruszającą *Pietą*, oba z 1926 r. (il. 5)), przedstawiające Chrystusa w ujęciu niczym z Mantegny, wstrząsająco samotnego (tu, w studium, bez oplakujących, acz w *Piecie* podobnie osamotnionego, choć w towarzystwie).

Il. 5. Dwie odsłony *Der Tote Christus* z 1926 r.: po lewej *Pieta* na wystawie w 2023 r. w Muzeum Leopoldów w Wiedniu (na pierwszym planie rzeźba Ernsta Barlachy); po prawej – w Zamku Bruck w Lienz w 2022 r.

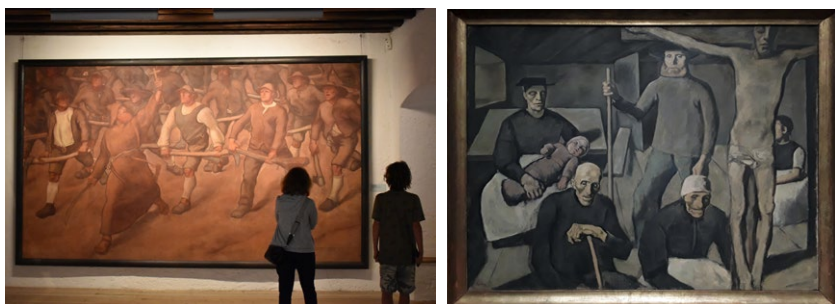


Fot. archiwum autorki.

Kobiety wojny, maszerujący chłopci i inni bohaterowie obrazów Eggera-Lienzato postacie z ludu, ubrane naturalnie, niebogato, ale zgodnie z tradycją (w tym w słynny *tracht*). Stroje te nie są paradne, ale na obrazach można rozpoznać *dirndl* (sukienkę), *schürze* (fartuch), u mężczyzn białą koszulę, krótkie (do kolan) lub długie spodnie (*lederhosen*), wysokie białe skarpety, paski lub szelki oraz charakterystyczne buty przypominające mokasy (il. 6). Powracającym akcesorium wpisanym w strój chłopski (który na obrazach malarza noszą i kobiety, i mężczyźni) jest tradycyjny kapelusz ze zwężającym się czubkiem. W *Feldsegen* rolnik ma na sobie

kamizelkę, tradycyjną białą koszulę, krótsze spodnie, białe wysokie skarpety. Studium *Weihbrunn sprengender Bauer* („Rolnik sięgający po wodę święconą”) ujmuje typową postać farmera w kamizelce, kaftanie i z kapełuszem o szerokim rondzie. Strój ludowy ma na sobie także rzeźbiarz Carl Costenoble (np. w portrecie z ok. 1905. Egger-Lienz namalował cztery jego podobizny: dwa w stroju historycznym, dwa w tyrolskim (Ammann, 2001, s. 70).

Il. 6. Przykłady obrazów Eggera-Lienza, w których ubiór ludowy występuje w odmiennej tematyce: po lewej *Haspinger Anno Neun* na wystawie w Zamku Bruck w Lienz w 2022 r.; po prawej *Generationen oder „Die Familie”* w Muzeum Leopoldów w Wiedniu w 2019 r.



Fot. archiwum autorki.

W niektórych obrazach powód zastosowania odzieży ludowej jest oczywisty – część obrazów z dorobku Eggera-Lienza pokazuje ludzi przy pracy (np. *Ruhende Hirten* („Odpoczywający pasterze”). Artysta był też autorem koncepcji strojów i scenografii do spektaklu o sprawach ludu: w 1910 roku stworzył kostiumy do premiery *Glaube und Heimat* („Wiara i dom/ojczyzna”) Karla Schönherra. Na afiszu wymienia się Christopa Rotta, rolnika, który w projekcie Eggera-Lienza jest krępej budowy farmerem ubranym m.in. w krótkie spodnie, białą koszulę i skarpety, patrzącym z dumą na widza (oczywiście także kobiety w rysunkach Tyrolczyka ubrane są w *tracht*).

## Pokolenie dalej. Realizm magiczny: idylla, ale nie sielanka

Kiedyś wierzyłam, że malarstwo ma cel, że tworzysz swoją pracę w dużej społeczności, po cichu. (...) [dziś] moje obrazy budzą wątpliwości, może nikomu nic nie znaczą, (...) Ale teraz ważniejsze byłoby znalezienie pracy, dzięki której będę mogła zarabiać, żeby móc żyć. (Wpis w dzienniku Hildy Goldschmidt, 1937)



Egger-Lienz miał swoich uczniów i sam pozostawał w kręgu rozmaitych inspiracji (w końcu każda sztuka czerpie z czegoś, nie jest poza czasem, choć może go wyprzedzać). Sprawa jego uczniów wiąże się m.in. z historią dotyczącą Hodlera. W roku 1912, w którym Egger-Lienz przyjął profesurę na Uniwersytecie w Weimarze, wziął również udział w wystawie monumentalnego malarstwa w Dreźnie. W opisach tej historii uznaje się m.in., że artysta – w poczuciu, iż nie został wystarczająco wyróżniony w krytyce (w której doceniano Hodlera) – opublikował pod swoim nazwiskiem polemiczny esej na temat szwajcarskiego malarza (w rzeczywistości autorstwa znajomego, Otto Kunza), co doprowadziło do tzw. sporu Hodlera. W tekście tym znalazły się m.in. stwierdzenia, że obrazy Hodlera nie powstały z najgłębszego przekonania, podczas gdy twórczość tyrolskiego artysty czerpie z natury i jest oryginalna. Rozgłos, który towarzyszył temu tekstowi, wyczerpał Eggera-Lienza, który w efekcie po piętnastu miesiącach nauczania w Weimarze poprosił o zwolnienie z posady. Jego najbardziej znany uczeń, lojalny wcześniej Rudolf Wacker (1893–1939), odwrócił się od swojego mistrza (Matzner, 2008), zdystansował się, uznając go także za mało otwartego na sztukę nowoczesną (Drobe, 2021). Kiedy w 1913 r. studenci z Weimaru podążyli za swoim profesorem do Tyrolu, Wacker nie był jednym z nich (Heimat Blätter, 2018).

Egger-Lienz był mistrzem Wackera i choć ich malarstwo jest inne, łączyło ich dużo, a kształtowało zderzenie z wojną. Wacker po niewoli rosyjskiej w 1920 r. udał się najpierw do Berlina, gdzie wszedł w ekspresjonizm, a po powrocie do domu skierował się w stronę Neue Sachlichkeit (Nowa Rzeczowość), a dokładniej – szczególnej jego wariacji: realizmu magicznego, którego w Austrii stał się jednym z najbardziej znanych przedstawicieli (Heimat Blätter, 2018). Realizm magiczny charakteryzuje się

surrealistyczną atmosferą (...). Przedmioty naszego codziennego świata są przedstawiane jako nośniki ukrytego, większego znaczenia. (...) Niektóre prace zdają się jednak również zapowiadać zagładę kolejnych lat (Muzeum Leopoldów).

W różnych teoriach nurt ten jest przeciwstawiany ekspresjonizmowi i niewątpliwie jest związany z tendencjami klasycyzującymi, jednak może mieć także wydźwięk dramatyczny. Wecker kojarzony jest najczęściej z precyzyjnie malowanymi martwymi naturami, z pięknymi roślinami, ale także z maskami i motywem lalek. Niepokojące połączenia przedmiotów w pustych przestrzeniach nadawały jego obrazom wyraźną wymowę symboliczną. Jednak w jego dorobku można znaleźć także sporo krajobrazów, pejzażów małych miasteczek, wąskich, krętych, alpejskich uliczek (il. 7).

Il. 7. Obrazy na wystawie w Muzeum Leopoldów w Wiedniu w 2023 r. wskazujące na główne zainteresowania tematyczne Rudolfa Wackera



Fot. archiwum autorki.

Trudność interpretacji dorobku artystów austriackich (podobnie jak i twórców innych narodów związanych z reżimem) wiąże się z tym, że wyrastając na podobnym gruncie kulturowym, sięgając po te same motywy (np. wiejskie) i operując językiem artystycznym o podobnej podbudowie formalnej, część z nich swoją artystyczną energię trzymała możliwie daleko od polityki, inni mniej lub bardziej wyrażali wobec niej sprzeciw, nasycając nim (w różnym stopniu) swoje prace, a jeszcze inni wsparli system nazistowski, choć w samych płótnach czasem trudno to uchwycić. Preferencje narodowosocjalistyczne weszły w biogram Franza Augusta Sedlacka (mającego również w dorobku obrazy małych austriackich miasteczek i melancholijne sceny rodzajowe), który choć unikał wypowiedzi politycznych, był działaczem Frontu Ojczyźnianego oraz NSDAP i był regularnie wystawiany w czasach nazistowskich (Spiegler, 2014). Z kolei Wacker krytykował reżim i wzywał do czynnego oporu, a po 1938 r. był rewidowany przez gestapo i zmarł na zawał po jednym z przesłuchiwań (Rudolf-Wacker.info). Inny wywodzący się z Tyrolu malarz, Christian Hess, zamieszkujący Monachium, na początku lat 30. wdarł się w spory z ugrupowaniami prawicowymi, w efekcie czego zdecydował się uciekać do Włoch i Szwajcarii (bolzano.net/mostra/christian-hess). Jednak w przypadku części austriackich artystów nie da się łatwo ocenić wzajemnej relacji poglądów i sztuki. Trudno też rozsądzić rzeczywisty zamiar i późniejszy osąd, gdy podejmowane przez nich motywy wpisały się w politykę kulturalną nowego systemu, co spowodowało, że dzisiaj widzimy dane dzieła w kontekście określonego przekazu (np. portret *Der Jugendmeister* Reyla-Hanischa, przedstawiający siostrzeńca artysty Bernharda Matta, był pokazywany na wystawie olimpijskiej w Berlinie w 1936 roku i drukowany jako pocztówka III Rzeszy (Olympedia); inny jego portret przedstawiający drwala drukowany był na kartach pocztowych z okazji wystawy w Berlinie w 1939 r. (Akpool).

W realizmie magicznym, który od lat 20. przyciągał artystów austriackich, zaznacza się tęsknota za intymnością, poezją, plastycy sięgają częściej do ludowego stroju i motywów urokliwego krajobrazu, malują pikniki, rodziny w plenerach, postacie na tle pejzaży. W takim „odłamie” Nowej Rzeczowości (to szersze określenie obejmuje również wstrząsające obrazy Georga Grosza i Otto Dix’a) pokazuje się codzienność

bez krytycznej społecznie przenikliwości, bez oskarżeń społecznych. (...) wydaje się, że zarówno artyści, jak i publiczność odczuwają potrzebę zablokowania aktualnie toczących się problemów, a nawet ich wyłączenia (Ammann, 2009, s. 77).

Il. 8. *Heimweg* („Droga do domu”) – drzeworyt Wernera Berga z 1933 r.



Źródło: Pozyskano z: [https://www.wernerberg.com/werk/1933-heimweg-1-zustand-637?tx\\_wbpictures\\_werschau%5BbackPid%5D=1&cHash=b8ae70071e9070937313725aac36f3e0](https://www.wernerberg.com/werk/1933-heimweg-1-zustand-637?tx_wbpictures_werschau%5BbackPid%5D=1&cHash=b8ae70071e9070937313725aac36f3e0)

Ta często smutna i gorzka romantyczność wiązała się z trudnościami życia i niepokojącą rzeczywistością wokół: „Nasze czasy z pewnością nie są idylliczne” – pisał Wacker w 1932 roku (za: Ammann, 2009, s. 76) – kiedy „przedstawia się coś idyllicznego, nie jest to pozbawione krytyki. (...) sami nie możemy już żyć w idylli”. Austriacko-niemiecki malarz Werner Scholz, którego dotknął nazistowski zakaz wystawiania, udał się na emigrację do Tyrolu, gdzie skoncentrował się w swej sztuce na prostym życiu mieszkańców wsi. Podobnie Berg, którego dotknęła nazistowska dezaprobata wobec ekspresjonistycznej twórczości, zaczął poszukiwać form bliższych naturze, a z czasem „obiektywne przedstawienie wiejskiego życia zajęło miejsce pierwotnej fascynacji artysty niemal egzotycznym archaizmem” (Wernerberg Museum, il. 8). Ostatecznie ekspresyjny rys modernistycznej sztuki spowodował jednak, że niezależnie od koncentracji na spokojnych tematach

i ujęciach codzienności (w tym ludzi z regionów i wiejskich krajobrazów), artyści ci zmierzali się z odrzuceniem, czasem drastycznym. Dla przykładu: twórczość Berga zaczęła być postrzegana najpierw jako „niestosowna dla dobra ludu”, w końcu trafiła na listę „sztuki zdegenerowanej”, a w 1936 r. „Hoffmann, funkcjonariusz ministerstwa propagandy (...) oświadczył z oburzeniem, że obrazy Wernera Berga należy «wymazać» ze sztuki niemieckiej” (Wernerberg Museum).

### Niebezpieczna ocena ludowości

Historia i polityka dotknęła też Eggera-Lienza, choć inaczej niż Berga. Artysta zmarł w 1926 r., gdy nazizm wciąż się umacniał, mimo to na długie lata jego obrazy połączono z optyką systemu. Stało się tak również z powodu ubioru bohaterów jego obrazów: chłopskie motywy pasowały narodowym socjalistom, a strój ludowy został wykorzystany do wypuklenia podziału na pożądaných i niepożądaných obywateli (por. Kaplan, 2022).

„Albin Egger-Lienz prawdopodobnie nigdy nie miał wyobrażenia o sobie, że jest «artystą politycznym»” – zauważa Robert Holzbauer (2008, s. 55) – „jednak jego twórczość jest oceniana znacznie bardziej według kryteriów politycznych niż twórczość innych współczesnych austriackich artystów”. Na tę sytuację złożyły się różnorodne okoliczności: od uznania „rolniczych” obrazów Eggera (np. Lew Trocki miał w opisie wystawy Wiedeńskiej Secesji zaznaczyć, że *Siewcy* Albina „są niewątpliwie w najwyższym stopniu doskonałymi «malowidłami ściennymi»” (Holzbauer, 2008, s. 55), przez popularność jego obrazów wojennych (dobrze wpisujących się w politykę reżimu. Niektóre jego dzieła były przecież oficjalnie zaprzęgnięte w propagandę – w okresie jego pracy w Bolzano), w końcu informację o śmierci artysty w faszystowskiej gazecie „Alpenzeitung” (06.11.1926). Szersze uznanie Eggera-Lienza jako artysty „zgodnego z systemem” rozpoczęło się w 1934 r. od interpretacji polityki kulturalnej Alfreda Rosenberga i Josepha Goebbelsa, kiedy wśród artystów pożądaných wymieniono m.in. „tyrolskiego Eggera-Lienza”. Jego obrazy pokazywane były na wystawach w okresie reżimu (np. na wystawie NSDAP w 1938 r. (ZVAB)). Wokół nich w czasie wojny toczyły się też trudne uzgodnienia związane z ich umiejscowieniem, a po wojnie – z ich własnością (dotyczące też kolekcji Rudolfa Leopolda). W ich toku pojawiło się m.in. wskazanie, że wpisanie obrazów Eggera-Lienza w ideologię nazistów zależało od ich motywów, że ceniono obrazy rolnicze i np. *Mittagesen* (*Obiad z 1910 r.*), ale już niekoniecznie wojenne (Trenkler, 2002).

Jak podkreśla się obecnie, nie ma uzasadnienia twierdzenie, że Adolf Hitler lubił sztukę Eggera-Lienza. „Wolał obrazy z końca XIX wieku.

W monachijskim mieszkaniu Hitlera wisiały obrazy Franza von Lenbacha, Franza von Stucka (...) cenił Defreggera” (Holzbauer, 2008, s. 56). Kiedy obraz artysty *Mann und Weib* („Mężczyzna i kobieta”) został ofiarowany Hitlerowi z okazji urodzin, przekazał go Państwowej Galerii Karyntii, zamiast zachować do własnej kolekcji. Jednak wskazane tu sytuacje sprawiły, że Egger-Lienz został uznany na zachodzie za prekursora malarstwa narodowosocjalistycznego. Tymczasem, jak zauważa Holzbauer (2008, s. 27), „nazistowska polityka kulturalna jako całość sprawiła, że wiele najważniejszych dzieł Eggera-Lienza nie było w ogóle wystawianych”, a w 1944 r. „w «Grazer Tagespost» zinterpretowano twórczość artysty jako nadzieję na opór wobec hitlerowskiego terroru”.

Dzisiaj twórczość Eggera-Lienza jest na powrót omawiana. Włączana jest także do nurtów modernistycznych (podobnie jak jego kolegów i uczniów), choć sam artysta, patrząc na notatki Wackera, mógłby mieć z tym problem. Jednak pokazywanie przez Tyrolczyka codzienności rodzin czy rolników podczas prac, włączenie jego obrazów w propagandę (która była częścią koncepcji politycznych) – to wszystko wciąż kładzie się cieniem na twórczości artysty. Przykładem tego może być strona Google Arts & Culture, gdzie pod hasłem „Art of the Third Reich” pokazywany jest obraz Eggera-Lienza przedstawiający posiłek rodziny (*Mittagessen*), z adnotacją, że powód tej ilustracji wynika z faktu, że temat dzieła odpowiadał polityce kulturalnej nazizmu, a Hitler doceniał jego mistrza, Defreggera, którego jednak przykładów prac Google Art Project nie posiada (zob. Google Arts & Culture).

Można też dodać, że owa ludowość, idąca za tym surowość, prostota, dosadność przedstawień, nie przysłużyła się Eggerowi-Lienzowi także z innego powodu. Jego ostatni projekt, dekoracja Kriegergedächtniskapelle w Lienz, a dokładnie znajdujący się tam obraz Chrystusa Zmartwychwstałego (*Der Auferstandene*), spotkał się z tak dużym sprzeciwem duchowieństwa (ujęto je w zarzucie niezgodności z przyjętą powszechnie ikonografią), że kaplicę miano obłożyć interdyktem i na kilkadziesiąt lat została ona wyłączona z możliwości sprawowania tam obrzędów religijnych (por. Pizzinini, 1996).

## Modernizm i regionalizm

Dyskursy wokół twórczości Eggera-Lienza, ujmujące, jak tutaj, szersze rozpoznania warunków zaistnienia takiego rodzaju sztuki, nie powinny jednak budować wrażenia, że jest to malarstwo li tylko charakterystyczne dla epoki czy dla określonej formy wyrażania się (choć, jak próbowano tu wykazać, samo połączenie wątków wydaje się mieć typową naturę). Wystarczy bowiem wejść do sali Muzeum Leopoldów w Wiedniu poświęconej wojnie i zobaczyć przestrzeń, w której prezentowane są obrazy artysty – zestawione

z pracami Käthe Kollwitz i Ernsta Barlacha – aby zobaczyć ich siłę i inność. Podkreślany już wcześniej monumentalizm, sugestywna prostota tych dzieł sprawia, że choć w pewnych kadrach stanowić mogą tło dla zgromadzonych tam rzeźb, wcale nie ustępują im mocy, choć przecież jako płótna mogły być zorganizowane tylko dwuwymiarowo.

W podsumowaniu warto zaznaczyć, że podejmowane w tym artykule wątki stroju wiejskiego, ludowości i natury wiążą się niewątpliwie z tworzeniem przez wymienionych w artykule artystów poza wielkimi miastami, co wpłynęło na wykształcenie się ciekawej mieszanki: modernistycznej, ekspresyjnej stylistyki i ujęć codzienności w regionach. Artyści ci, jak to podkreślono przy okazji wystawy malarstwa w Karyntii i Tyrolu w Zamku Bruck (museum-schlossbruck.at, 2019):

odnaleźli w miejscach swojej edukacji najbardziej formacyjne bodźce i związki z międzynarodowym modernizmem, a po powrocie ze studiów w dużych miastach (...) próbowali pośredniczyć między nową sztuką a tradycyjną, regionalną kulturą. Pomimo często niesprzyjających okoliczności, ich praca w tkance społecznej regionu stanowi czynnik kulturowy, który trwa do dziś.

Wskazywane w tym artykule powinowactwa „rewolucja – prawa ludzi – ludowość – ekspresjonizm” należy odnieść do tradycji wcześniejszych, do Bruegla i do innych twórców rodzajowych pokazujących świat przez pryzmat natury chłopskiej (dalej zaś do romantyków, sentymentalnych realistów czy rosyjskich Pieriedwiżników). W układach tego typu można wskazać też np. na powiązanego z Eggerem-Lienzem Hodlera i jego symboliczne obrazy o przemijaniu z motywami postaci w strojach chłopskich. Samo połączenie jest tu zatem zrozumiałe i niezaskakujące: trudny czas + obrazy o szorstkiej naturze, rytmie życia i śmierci + strój chłopski + język artystyczny: ekspresja, ekspresjonizm. Efektem jest tu jednak (o czym warto pamiętać) sztuka wiele mówiąca o człowieku i twórczość nieraz bardzo oryginalna, często także poruszająca, a przynajmniej niepozwalająca pozostać wobec niej obojętnym.

#### BIBLIOGRAFIA

Akpool (b.d.). *Künstler Ansichtskarte / Postkarte Reyl Hanisch, Der Holzfäller, Ausstellung Berge, Menschen und Wirtschaft d. Ostmark 1939*. Pozyskano z: <https://www.akpool.de/ansichtskarten/31240102-kuenstler-ansichtskarte-postkarte-reyl-hanisch-der-holzfaeller-ausstellung-berge-menschen-und-wirtschaft-d-ostmark-1939> (dostęp: 29.09.2023).

*Alpenzeitung* (1926, 6 listopada). Pozyskano z: <https://digital.tessmann.it/tessmannDigital/digitisedJournalsArchive/page/journal/26/1/06.11.1926/106971/5> (dostęp: 21.09.2023).

- Ammann, G. (2001). Albin Egger-Lienz. Bemerkungen zur Sammlung im museum der Stadt Lienz Schloss Bruck (artykuł wstępny). W: G. Ammann (red.), *Albin Egger-Lienz 1868–1926. Bestandskatalog der Sammlung im Museum der Stadt Lienz Schloss Bruck*. Lienz: Museum der Stadt Lienz Schloss Bruck.
- Ammann, G. (red.) (2001). *Albin Egger-Lienz 1868–1926. Bestandskatalog der Sammlung im Museum der Stadt Lienz Schloss Bruck*. Lienz: Museum der Stadt Lienz Schloss Bruck.
- Ammann, G. (2009). *Bedrohung und Idylle. Das Menschenbild in Österreich 1918–1938*. Museum der Stadt Lienz Schloss Bruck.
- Bassic, A. (2006). *Ekspresjonizm*, tłum. J. Tyczyńska. Warszawa: Firma Księgarska Jacek i Krzysztof Olesiejuk.
- Drobe, Ch. (2021). *Portrait of Ilse by Rudolf Wacker*. Pozyskano z: <https://craace.com/2021/11/30/artwork-of-the-month-november-2021-portrait-of-ilse-by-rudolf-wacker-1926/> (dostęp: 15.09.2023).
- Egger-Lienz archiv (b.d.). Pozyskano z: <https://www.egger-lienz-archiv.com/> (dostęp: 30.08.2023).
- Egger-Lienz, A. (1916). Das Kriegerlebnis des Künstlers. W: A. Egger-Lienz i R. Wacker, Lehrer und Schüler, *Heimat Blätter*, nr 82/2018, 16.
- Farago, J. (2018). Walk Through This Exhibition With Dread. You Know Where It Leads. *The New York Times*. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/2018/04/05/arts/design/-before-the-fall-review-german-and-austrian-art-neue-galerie.html> (dostęp: 20.08.2023).
- Goldsmith, H. (1937). Za: G. Ammann (2009). *Bedrohung und Idylle. Das Menschenbild in Österreich 1918–1938*. Museum der Stadt Lienz Schloss Bruck.
- Google Arts & Culture (b.d.), Art of the Third Reich. Pozyskano z: [artsandculture.google.com/usergallery/art-of-the-third-reich/cgJyMXfZvBX6LA?hl=en](https://artsandculture.google.com/usergallery/art-of-the-third-reich/cgJyMXfZvBX6LA?hl=en) (dostęp: 22.09.2023).
- Holzbauer, R. (2008). Kunst und Politik. Egger-Lienz und die Ideologen. W: *A. Egger-Lienz. 1868-1926*. Vienna: Leopold Museum.
- Huggler, M. (1965). W: *Sztuka szwajcarska*. Warszawa: Muzeum Narodowe, 15–27.
- Husslein-Arco, A., Pereña, H., i Koja, S. (2014). *Totentanz: Egger-Lienz und der Krieg*. Ausstellungskatalog, Belvedere, Wien.
- Kaplan, J.C. (2022). *Lederhosen, Dirndl, and a Sense of Belonging: Jews and Trachten in Pre-1938 Austria*. DOI: 10.1080/14759756.2022.2141037.
- Koller Auktionen (2014). *Albin Egger-Lienz*. Pozyskano z: [https://www.kollerauktionen.ch/de/312727-0001-----5036-EGGER-LIENZ\\_-ALBIN\\_-Stribach-5036\\_139225.html](https://www.kollerauktionen.ch/de/312727-0001-----5036-EGGER-LIENZ_-ALBIN_-Stribach-5036_139225.html) (dostęp: 21.09.2023).
- Kunsthandel Freller (2022). *Albin Egger-Lienz und Alfons Walde*. Pozyskano z: [http://www.kunsthandel-freller.at/wp-content/uploads/2022/03/FRELLER\\_WaldeEgger-Lienz\\_blattekatalog-doppelseiten.pdf](http://www.kunsthandel-freller.at/wp-content/uploads/2022/03/FRELLER_WaldeEgger-Lienz_blattekatalog-doppelseiten.pdf) (dostęp: 20.09.2023).
- Matzner, A. (2008). *Albin Egger-Lienz. Tiroler Bauern und universelle Themen*. Pozyskano z: <https://artinwords.de/albin-egger-lienz/> (dostęp: 27.08.2023).

- Museum der Stadt Lienz: Tablice towarzyszące wystawie Eggera-Lienza (udokumentowane w 2022).
- Muzeum Leopodów w Wiedniu. Tablica *Między magią a rzeczywistością* (udokumentowana w 2023).
- Olympedia (b.d.). *Herbert von Reyl*. Pozyskano z: <https://www.olympedia.org/athletes/920099> (dostęp: 27.09.2023).
- Paech, G. (1927). Egger-Lienz. Im Sächsischen Kunstverein. W: *Dresdner Neueste Nachrichten*. Za: C. Kraus (2014), *And yet there was Art! Austria 1914-1918. Exhibition catalogue*. Vienna: Leopold Museum. Pozyskano z: <https://www.egger-lienz-archiv.com/en/albin-egger-lienz-the-nameless/> (dostęp: 12.09.2023).
- Pizzinini, M. (1996). Kriegergedächtniskapelle Lienz – das Interdikt besteht nicht mehr, *Osttiroler Heimatblätter*, 10–11.
- Rudolf-Wacker.info (b.d.). *Rudolf Wacker (1893–1939). Biography*. Pozyskano z: <http://rudolf-wacker.info/en/biography> (dostęp: 12.09.2023).
- Schloss Bruck. Museum der Stadt Lienz (2019). *2019: Wege in die Moderne*. Pozyskano z: <https://www.museum-schlossbruck.at/aktuelles-ausstellungen/archiv/426-die-moderne-in-tirol-und-kaernten.html> (dostęp: 21.09.2023).
- Schweighofer, M. (2021). Zeugnis einer Künstlerfreundschaft zwischen Albin Egger-Lienz und Franz von Defregger, *Kinsky Journal*, 10, 45–47.
- Stadt Imst (b.d.). *Von Diemer bis Scheiring. Das Tiroler Oberland in der Malerei 1880–1930*. Pozyskano z: [https://www.imst.tirol.gv.at/MiB\\_2015\\_-\\_Diemer](https://www.imst.tirol.gv.at/MiB_2015_-_Diemer) (dostęp: 21.09.2023).
- Trenkler, T. (2002). Das Gieren nach Albin Egger-Lienz. Eine Recherche über den Fotoarchivfund aus der NS-Zeit (Oktober 2001), *Der Standard*. Pozyskano z: <https://www.derstandard.at/story/751404/das-gieren-nach-albin-egger-lienz> (dostęp: 21.09.2023).
- Wernenberg Museum. *Biography 1904–1942*. Pozyskano z: <https://www.wernenberg.museum/en/werner-berg/biography-1904-1942.html> (dostęp: 30.08.2023).
- Willett, J. (1976). *Ekspresjonizm*, tłum. M. Kluk. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- ZVAB (b.d.). *Die Kunst im Dritten Reich 2. Jahrgang Folge 7 Juli 1938 \* Egger-Lienz*. Pozyskano z: <https://www.zvab.com/erstaussgabe/Kunst-Dritten-Reich-Jahrgang-Folge-Juli/22900822127/bd> (dostęp: 30.09.2023).

**Beata Bigaj-Zwonek** – absolwentka Wydziału Grafiki ASP w Krakowie, posiada dorobek twórczy w zakresie malarstwa i grafiki. Przewody naukowe realizowała na Wydziale Malarstwa ASP w Krakowie. Jest profesorem Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Swoje obrazy prezentowała na ponad stu wystawach – indywidualnych i wielu zbiorowych, w Polsce i za granicą. Jest laureatką grantów artystycznych i konkursów malarskich. Jej dorobek naukowy wiąże się z wiedzą o sztuce i kulturą artystyczną.



**Grzegorz Wnęk**<http://orcid.org/0009-0008-7311-6780>

Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie

wnek.art@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.12

## Szczególne związki obrazu z ubiorem

### STRESZCZENIE

W tekście rozpatrywałem temat relacji obrazu i ubioru. Na wstępie przedstawiłem zarys historii problemu oraz różne strony zagadnienia ikonografii ubioru jako współczesnego wykorzystania stroju na wybranych postawach artystycznych z polskiej sztuki współczesnej. Skupiłem się w szczególności na charakterystyce tematu jako elementu zakrywania, ukrywania, mistycznego traktowania rzeczywistości czy jako ważnej części wspomnienia. Omawiając ikonografię ubioru w malarstwie, skoncentrowałem się na przykładach ze sztuki współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki polskiej, poszerzonej o postacie historyczne, zestawiając tradycję ze współczesnością. Kolejno przedstawiłem w krótkiej formie, jak poszczególni artyści odnosili się do problematyki ubioru w obrazie. Zarysowałem różnorodne możliwości użycia stroju w malarstwie, na wielu płaszczyznach. W tekście zwróciłem uwagę na twórczość m.in.: Jana Matejki, Zofii Stryjeńskiej, Tadeusza Kantora, Beaty Białeckiej, Aldony Mickiewicz, Zbigniewa Bajka, Jarosława Kawiorskiego oraz Mirosława Sikorskiego. Poruszyłem także zagadnienie body artu i tatuażu jako specyficznego rodzaju ubioru malowanego, zdobiącego ciało. Na zakończenie przedstawiłem przykłady ubioru jako elementu autoprezentacji i autokreacji w twórczości malarki Fridy Kahlo oraz zagadnienia relacji obrazu w przestrzeni ubioru, wskazując na twórczość m.in.: Chiharu Shiota, Nicka Cave'a, Leung Mee-Ping. Krótki zarys bogatego tematu nie miał na celu wyczerpania tej problematyki, lecz upowszechnienie i wskazanie na wielostronne, wieloaspektowe i różnorodne relacje oraz związki obrazu z ubiorem, które są w stanie permanentnych zmian, podążając za najnowszymi trendami w sztuce współczesnej. Ubiór w tej relacji staje się jednocześnie ważnym elementem kreacji artystycznej osobowości.

**SŁOWA KLUCZE:** malarstwo, ubiór, ikonografia, obrazowanie, strój

### ABSTRACT

#### The Special Relationship of Clothing and Image

The text deals with the relationship between image and clothing. At the beginning, I present an outline of the history of the iconography of clothing and various aspects thereof as a contemporary use thereof in selected artistic attitudes

from Polish contemporary art. In particular, I focused on the characteristics of the subject as an element of covering, hiding, and mystical treatment of reality, or as an important part of memory. When discussing the iconography of clothing in painting, I focused on examples from contemporary art, with special emphasis on Polish art, expanded to include historical figures, juxtaposing tradition and modernity. I briefly presented how individual artists approached the theme of clothing in painting. I outlined the various possibilities of using costume in painting, on many levels. I drew attention to the works of, among others: Jan Matejko, Zofia Stryjeńska, Tadeusz Kantor, Beata Bialecka, Aldona Mickiewicz, Zbigniew Bajek, Jarosław Kawiorski and Mirosław Sikorski. I also touched on body art and tattooing as a specific type of painted clothing that decorates the body. Finally, I presented examples of some aspects of clothing as elements of self-representation and self-creation in the work of the painter Frida Kahlo and the issues of the relationship of the image in the space of clothing, referring to the work of, among others: Chiharu Shiota, Nick Cave and Leung Mee-Ping. A brief outline of this extensive topic was not intended to exhaust the subject, but to popularize and point out the multifaceted, multi-layered and diverse relations and relationships between image and clothing, which are in a state of constant change, following the latest trends in contemporary art. In this relationship, clothing becomes an important element in the creation of artistic personality.

KEYWORDS: painting, clothing, iconography, imaging, dress

### Ikonografia ubioru w malarstwie – zarys problemu ze szczególnym uwzględnieniem sztuki współczesnej

Celem artykułu jest zarysowanie szeroko rozumianej relacji obrazu i ubioru. Zostaną w nim przedstawione różne aspekty tej problematyki oraz wskazane przykłady – pochodzące zarówno z tradycji, jak i współczesności – pokazujące, że w tych relacjach istnieją różnorodne wzajemne odniesienia, na różnych poziomach zależności, zmieniające się w czasie.

W tekście omówiono szerzej przykłady sztuki polskiej, należy jednak zaznaczyć, że problematyka tu poruszana nie wiąże się z podziałem na twórczość krajową czy międzynarodową, ponieważ we współczesnym świecie dostępność i wpływ danej sztuki są w zasadzie pozbawione granic informacyjnych.

## Kontekst historyczny zagadnienia

### Obraz jako nośnik historii ubioru. Ubiór jako element obrazu

Z jednej strony ubiór może wpływać na treść obrazu, z drugiej – obraz ma ogromny wpływ na zmiany zachodzące w ubiorze, a także na zachowanie i archiwizację wizerunku historycznych strojów.

Ubrania w malarstwie występują od zamierzchłej przeszłości. Już w malarstwie prehistorycznym widzimy ludzi ubranych (Art History, 2011) – przykładem niech będzie sztuka naskalna w Afryce na Saharze (Oaza Dachla, stanowisko w Abu Ballas). Obrazowania człowieka były stylizowane, forma postaci uproszczona, a ubrania widoczne. Niekiedy (Abu Ballas), przy bardziej precyzyjnie oddanych figurach, można dostrzec nawet detale ubioru (Polkowski, 2016, s. 57–59).

W malarstwie figuralnym różnych epok strój pojawia się z różnych względów: mógł być częścią portretu, sceny batalistycznej, wzbogacającym przedstawienie i budującym kompozycję. Często był istotnym elementem znaczeniowym obrazu, wskazującym drogę interpretacji dzieła sztuki, pomagał twórcom w budowaniu narracji. Poprzez ubiór ujęty w projekcie artystycznym można prześledzić, jakie stroje człowiek nosił w danym czasie – ewolucje ubioru można obserwować np. w dziełach pozostawionych przez twórców sztuki minojskiej czy egipskiej. Tego typu relacje ubioru i obrazu potwierdzają fakt, że obraz nie tylko jest nośnikiem artystycznej wizji, ale również przechowuje informacje o kulturze, może być swoistą „kapsułą czasu”.

Jednocześnie znajomość ubioru historycznego pomaga również datować dane dzieło sztuki, a analiza kostiumologiczna jest jednym z elementów wpływających na odczytanie obrazu.

Jeśli możemy dokonać analogii, zgodnie z którą obraz jest malowany na podobieństwo człowieka (parafrazując słowa z Biblii (*Biblia Jerozolimską*, 2000, Rdz 1,27), to ubiór towarzyszy temu od zarania, a w praktyce malarskiej był i jest bardzo istotnym składnikiem obrazu.

Tak jak w określonej kulturze ubiór pełnił funkcję wyznacznika stanu, pozycji materialnej czy cechu, tak też w obrazie strój może mieć różne zadania. Może być częścią malowanej sceny, ale też być głównym motywem i najważniejszym elementem kompozycji. Raz detale stroju nadają rytm w obrazie, tworzą migotanie i miękkość materii, przenikanie i przejrzystość form, innym razem strój zasłania, zakrywa, wprowadza tajemnicę do obrazu. Sztuka zatem, zajmując się człowiekiem, jednocześnie zajmuje się ubiorem, będąc bardzo cennym, przefiltrowanym przez osobowość i wrażliwość artysty nośnikiem informacji o modelu, wyglądzie, ówczesnej modzie i obyczajach.

Rola ubioru w relacjach międzyludzkich na przestrzeni czasu się zmienia. Przykładowo dzisiejsza kultura określona przez krytykę artystyczną szczególnie uwypukla seksualność i płęć, a w związku z tym ubiór schodzi na plan dalszy. Prawdopodobnie wcześniej, gdy te aspekty nie były tak ważne, to właśnie ubiór był jednym z najważniejszych elementów we wzajemnych relacjach osobistych (Martin i Koda, 1993, s. 30).

Istnieją także relacje obrazu i ubioru odnoszące się do powiązań obrazu i mody. Ubiór jest częścią sztuki i moda również może być częścią sztuki. Strój niejednokrotnie ma przede wszystkim ozdabiać człowieka, a jego pierwotna rola zakrywania i chronienia przed zimnem zostaje odsunięta na plan dalszy. Wielokrotnie możemy także obserwować bezpośrednie połączenia obrazu i mody.

Przykładem na powiązanie ubioru, a szerzej mody, z malarstwem może być kolekcja Yves'a Saint Laurenta z roku 1965/1966, stylistycznie bliska malarstwu Pieta Mondriana, a także jego rok późniejsza kolekcja poświęcona Andy'emu Warholowi, Royowi Lichtensteinowi oraz Tomowi Wesselmanowi (Jatczak, 2013, s. 48). Również współpraca artystów z projektantami jest obecnie częstym działaniem, które ma na celu odnowienie, uatrakcyjnienie marki. Potwierdzeniem są współprace takich artystów jak Takashi Murakami czy Damien Hirst z marką Luis Vuitton (Jatczak, 2013, s. 49).

Strój zatem sam w sobie może być dziełem sztuki współczesnej lub będąc elementem tradycji, kultury – być wehikułem czasu. Znalazł się na „pedestale” dzisiejszej kultury, będąc zarazem czymś nietrwałym, ale również stał się fragmentem rewolucji artystycznej. Jest pokazywany w muzeach, jako element folkloru, etnografii, sztuki czy właśnie relacji artysta – sztuka (przykładem są tu np. wystawy ubiorów Fridy Kahlo, jak przywołana poniżej ekspozycja w Paryżu (Furmanik-Kowalska, 2018)).

Także praca malarzy z XIX w. podczas wypraw etnograficznych, współpraca z etnografami, skutkowała rysunkami, ilustracjami czy obrazami, w których dokumentowano stroje ludowe, sprzęt, ornamenty czy domy. Przykładem takiej kooperacji była ponad piętnastoletnia współpraca etnografa Oskara Kolberga z malarzem Wojciechem Gersonem, którego ilustracje zostały zamieszczone w wydawnictwie Akademii Umiejętności („Ubiory ludu polskiego”, 1855 r.). Poruszając problem artystów działających na polu etnografii, należy szczególnie wspomnieć także o takich malarzach jak Stanisław Witkiewicz czy Włodzimierz Tetmajer (Jankowska-Marzec, 2013).

Następnym istotnym zagadnieniem styku ubiór-obraz jest problematyka kostiumu teatralnego, którego projektowaniem często zajmowali się twórcy sztuki przygotowujący artystyczne kreacje (przykładowo Zofia Stryjeńska zrealizowała w 1939 r. projekty kostiumów dla Teatru Wielkiego w Warszawie (Grońska, 1991, s. 28)). Co ciekawe, zdarzało się

również, że kostiumy były wzorowane na ubiorach z konkretnych, znanych obrazów (Raszewski, 1990, s. 142).

Pierwsze przedstawienie ubioru noszonego w Polsce widzimy na płaskorzeźbach z XII w. To wizerunki na Drzwiach Gnieźnieńskich oraz kolumnach w kościele Norbertanek w Strzelnie (Możdżyńska-Nawotka, 2002, s. 6).

Jednym z głównych źródeł poznawczych, jeśli chodzi o ubiór renesansowy, jest malarstwo, czego przykładem są miniatury w takich rękopisach jak: „Kodeks Baltazara Behema”, 1505 r.; „Pontyfikał biskupa Erazma Ciołka”, 1545 r. Ale nie tylko miniatury, a także ołtarze (w Pławnie) czy drzeworyty („Statuty Łaskiego”, 1506 r.; „Statuty Herburta”, 1570 r.; „Statuty Sarnickiego”, 1594 r.) oraz grafiki portretowe w książkach zawierają ważne informacje o ubiorze z danego okresu (Bartkiewicz, 1979, s. 56–57). Z czasem artyści sami zaczęli także tworzyć wzorniki zawierające – poza układami rąk, głowy, stóp – również wzory ubrań, budując przez to jednocześnie świadomość historyczną zmian, jakie zachodziły w ubiorze. Dokumentowały to od XVIII w. ilustrowane wydawnictwa prezentujące historię ubioru, których odbiorcami byli przede wszystkim aktorzy i malarze, a które – poznane w następnym wieku – powtórnie stały się źródłem nowych opracowań (np. Jana Matejki) (Straszewska 2012, s. 16–18).

### Ubiór jako element świadomości patriotycznej, historycznej i jako element tradycji w obrazie

Odnosząc się do tematu stroju w kulturze w kontekście problematyki tradycji omówione zostaną przykłady sztandarowych polskich twórców, dla których ubiór narodowy i ludowy był szczególnie ważny – mowa tu o Zofii Stryjeńskiej i Janie Matejce.

W malarstwie historycznym strój był elementem nie tylko kompozycyjnym, nie tylko kreującym i wzmacniającym wizję artystyczną, ale również budował narrację i wpisywał scenę w określoną, kreowaną rzeczywistość. Strój pełnił rolę kostiumu. Dzięki dobranemu ubraniu z epoki w naturalny sposób przenosił malowaną osobę w wybrany okres przeszłości. Już w quattrocento zwracano uwagę na dobieranie odpowiedniego stroju do przedstawianej epoki, a później Lodovico Dolce wprowadził zasadę *convenevolezza*, która mówiła również o odpowiednim oddaniu strojów – w zależności od przedstawianego w obrazie czasu (Straszewska, 2012, s. 15–16).

I tu najważniejszym przykładem w polskiej sztuce jest twórczość Jana Matejki. Znane jest jego zamiłowanie do historycznych strojów, a w „Skarbczyku” – przykładzie artystycznych i wręcz archeologicznych

studiów nad dawną Polską, zawierającym tysiące szkiców – znajdziemy również rysunki starych kostiumów (Starzyński, 1973, s. 12). U Matejki bardzo duże znaczenie miały ubrania budowanych postaci – bohaterów obrazów. Strój był dla artysty nie tylko istotnym rekwizytem, na którym opierał swoją historyczną opowieść, ale również wyznacznikiem patriotyzmu i mocarstwowej pozycji dawnej Polski. Owe stroje Matejko malował bardzo realistycznie, z wręcz archeologicznym zacięciem. Jak pisał Stanisław Witkiewicz:

Matejko wszedł ze swoim bezwzględny realizmem, biorąc formy dawnego życia tak, jak mu się one przedstawiały w oryginalnych zabytkach, lub w wiernie odwarzających je kopych. Żle czy dobrze, zgrabnie czy nie zgrabnie, wdzięcznie czy grubiańsko wyglądali ci dawni Polacy w swoich szatach, Matejko tych szat nie korygował, nie podpinał, nie starał się ich zamienić na *draperje*, – malował je takimi, jakimi były (Witkiewicz, 1903, s. 52).

Wiadomo, że malarz przed pracą nad motywem wykonywał studia kostiumów. Miał ogromną kolekcję różnych strojów oraz obszerną rekwizytornię. Zbierał, poza cennymi rzeczami, także dawne ubiory, tkaniny, pasy, koronki, rękawy, sakiewki (na przełomie 2012 i 2013 r. miała miejsce wystawa strojów i kostiumów z jego kolekcji w Muzeum Narodowym – Domu Jana Matejki). Z misterią godną mistrza odtwarzał te stroje później w monumentalnych kompozycjach ukazujących najważniejsze wydarzenia z historii Polski.

Matejko zresztą nie tylko zbierał stroje, ale także sam je projektował (przykładem jest *Portret żony w ślubnej sukni* z 1879 r. przedstawiający Teodorę Matejko w stroju zaprojektowanym przez artystę (Żelazińska), a także opracowane przez niego ubiory dla druhen (Straszewska, 2012, s. 143–144)).

O tym, jaką wagę do stroju przywiązywał Matejko, świadczy fakt, że już na początku swojej drogi artystycznej, mając 22 lata, opublikował – w 1860 r. – album *Ubiory w Polsce 1200–1795*, składający się z 10 tablic litograficznych, na których rozrysował wygląd polskich strojów i zachodzące w nich zmiany, stając się prekursorem tego rodzaju trendu w sztuce (Straszewska, 2016, s. 8). Ich ważność potwierdza również to, że zostały one przez niego przekazane (po jednym własnoręcznie kolorowanym egzemplarzu) do Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie i Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie (Treter, 1939, s. 191). Przedstawił tam ubiory uczniów, duchowieństwa, chłopów, szlachty, króla, mieszczan, dworu, Żydów oraz ubiory cechów i bractw. Dzięki jego artystycznemu temperamentowi owe prace wykraczają daleko ponad typowe przedstawienia oddające

dawne ubiory. Dały mu one również możliwość pokazania charakteru i cech ówczesnych Polaków (Witkiewicz, 1908, s. 27–28; Treter, 1939).

Szczególny związek i więź ze strojem widać również w twórczości Zofii Stryjeńskiej. Sam biogram Stryjeńskiej jest zresztą także przykładem na przebieranie i ukrywanie – podczas studiowania w Akademii w Monachium artystka przez ponad rok ukrywała się w przebraniu męzczyzny, podając się za swojego brata Tadeusza Grzymałę (Bańkowska, 2020). Dzięki temu fortelowi mogła podjąć studia.

W jej bogatym dorobku artystycznym szczególne znaczenie ma sztuka ludowa, którą się inspirowała i która była jej fascynacją – obrazowała strój góralski, weselny, zbójnicki. To nie tylko zainteresowanie strojami ludowymi, ale także polską tradycją, tradycją ściśle zespoloną z naturą, z jej rytmem. Prace Stryjeńskiej nasycone dynamiką i energią, zrytmizowane i napięte kierunkami kompozycyjnymi, wyróżniają się ostrymi kontrastami, zestawieniami nasyconych barw, dekoracyjnością oraz narracją i operowaniem detalem.

Stryjeńska transponowała stroje, przerabiała ornamenty, trawestowała szeroko pojętą ludowość i wykorzystywała ją do swoich kompozycji. Bardziej interpretowała strój, wyróżniając najważniejsze dla niej cechy. Jej metoda pracy była inna niż u Matejki, nie dokumentowała strojów, a wiedzę o nich czerpała z muzeów (Słomska, 2008, s. 263). Tworzyła również kostiumy sceniczne, dekoracje i gobeliny (Culture.pl, 2021). Przykładem je zainteresowań jest teka charakteryzująca się etnograficznym podejściem do tematu: *Polskie stroje ludowe*, wydana w Nicei w 1939 r. (Grońska, 1991, s. 30).

## Ikonografia ubioru – współczesne wykorzystanie ubioru lub wizerunku ubioru, na wybranych przykładach z polskiej sztuki współczesnej

Zakrywanie, ukrywanie, element mistycznego traktowania rzeczywistości, wspomnienie. Malowanie, ozdabianie ciała

Użycie ubioru w sztuce, a szczególnie w malarstwie, można podzielić na wykorzystanie gotowego, realnego elementu stroju lub też namalowanie ubioru, który staje się najważniejszą częścią kompozycji. Oczywiście użycie ubioru w scenach figuralnych jest powszechne, ale bez wyraźnego ukierunkowania na ten problem. Należy tu również wskazać odrębne zagadnienia bodypaintingu i tatuażu.

Świetnym przykładem relacji stroju i sztuki z XX w. będzie twórczość Tadeusza Kantora, który od 1963 r. dodawał do obrazów różne, malowane przez niego przedmioty: worki, ubrania (Górska, red., 2011, s. 244–245). Budując swoje asamblaże, używał elementów ubioru: parasolki (*Szara parasolka*, 1972 r.), koszuli, spodni (*Trzymam obraz, na którym jestem namalowany, jak trzymam obraz*, 1987 r.). Wprowadzony do obrazu realny przedmiot kreuje grę z widzem. Przedmiot zniszczony, wyrzucony, wyrwany z użycia, często zużyty, jest podniesiony do roli dzieła sztuki, dostaje nową, nobilitującą funkcję. Przedmiot zużyty, niepotrzebny odyskuje swoją rangę właśnie w sztuce (Culture.pl, 2023).

Kolejną artystką przedstawiającą strój w obrazach jest Jadwiga Sawicka. Maluje ona fragmenty ubrań, a jej twórczość jest przypisywana do sztuki krytycznej (Górska, red., 2011, s. 572). W latach 90. ubiegłego wieku zaczęła przedstawiać na jasnych tłach wypreparowane z otoczenia przedmioty, ubrania, pojedyncze elementy garderoby. Sposób potraktowania przedmiotu, zastosowana tonacja barwna, a także zdecydowana kompozycja wzmacniały niepokojący wyraz obrazów (Culture.pl, 2016). Powstały prace ukazujące marynarkę, sukienkę, garnitur, spódnicę. Tym, co łączy te wszystkie przedstawienia, jest pojedynczy obraz poszczególnego obiektu malarskiego i sposób prezentacji przedmiotu *en face*. Portret ubrania-przedmiotu traktowany jest tutaj jako manifestacja, jako demonstracja i wyraz krytyki współczesnego świata.

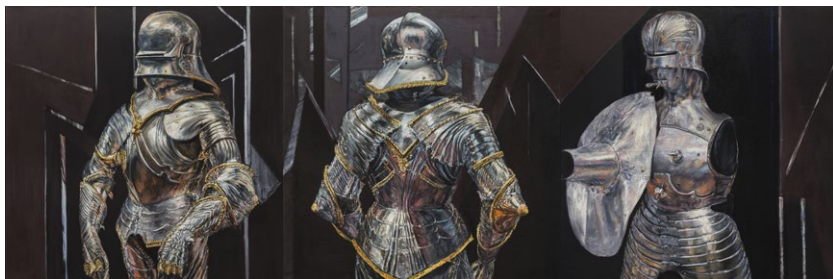
Częstym przykładem ubioru, który pojawia się na dawnych obrazach, jest zbroja. W królewskiej zbrojowni w Pałace Royal w Madrycie prezentowano kilka postumentów koni naturalnej wielkości z manekinami jeźdźcami w pełnym rynsztunku, zbroję konną oraz zbroję rycerza. Przy opisie informującym o szczegółach stroju ustawiono tabliczki odnoszące owe przedmioty do znanych portretów królów hiszpańskich malowanych przez najważniejszych malarzy nadwornych. Tym sposobem umożliwiono widzom porównanie oryginalnych strojów z tym, jak zostały namalowane. Można było także prześledzić, w jaki sposób zobaczył zbroję artysta, jak ją ujął, jakich użył środków wyrazu, jakiej syntezy dokonał, jak ją przeobraził, czy i jak uprościł. Okazuje się, że mimo sporej wierności formie artyści dokonywali także wielu zmian i przetworzeń zarówno stroju, jak i innych elementów. Transpozycja formy z natury na obraz miała zatem swoje meandry kreacji artystycznej.

Przykładem współczesnej inspiracji zbroją są prace krakowskiego artysty zafascynowanego naturą i sztuką minioną (Górska, red., 2011, s. 587) – Mirosława Sikorskiego, który namalował całą serię obrazów je przedstawiających. Artysta skupił się na oddaniu blasku metalu, załamaniu światła na obłych elementach zbroi. Co ciekawe, obrazy mają swoje pierwowzory w zbrojach pochodzących z wiedeńskiego Waffensammlung. Artysta,



malując prace, inspirował się późnogotyckimi pancerzami norymberskimi, należącymi do cesarza Maksymiliana (obrazy *Nos otros II* i *Nos otros III*)<sup>1</sup>. Mirosław Sikorski jest artystą o świetnym warsztacie, który wykorzystuje do oddania właściwości świetlnych malowanych form, struktury materiału czy materii, co szczególnie widać w przedstawieniu strojów (stroje kardynałów), które artysta maluje po mistrzowsku.

Il. 1. Mirosław Sikorski, *Nos otros II*, tempera, olej na płótnie, 100 × 300 cm, 2002–2004



Źródło: fot. Mirosław Sikorski.

Następnym przykładem związku malarstwa ze strojem, a w szczególności z wyznacznikiem zakrywania, maskowania ale i kreowania jest twórczość malarki Ewy Juszkiewicz, która w obrazach przedstawia postać ludzką zakrytą za sztafażem historycznego ubrania, roślinnej dekoracji czy dziwnej maski. Motyw ukrywania fizjonomii modelki w połączeniu z klasycyzującym strojem powoduje odczucie dziwności i tajemniczości, co koreluje z wcześniejszymi, historycznymi już poszukiwaniami artystów dotyczącymi piękna rozumianego właśnie jako zaskakiwanie widza tajemniczością, ekscentrycznością czy fantazyjnością.

We współczesnym polskim malarstwie postawy dwóch kolejnych artystek – Beaty E. Białeckiej oraz Aldony Mickiewicz – wyróżniają się szczególnie. W ich twórczości strój ma istotną wagę.

Beata E. Białecka to malarka żyjąca w Gdańsku, natomiast Aldona Mickiewicz, artystka mieszkająca w Małopolsce, związana jest z artystycznym środowiskiem krakowskim, obie artystki studiowały na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. We wrześniu 2022 r. ich twórczość była prezentowana na wspólnej wystawie z cyklu ET IN ARCADIA EGO w Otwartej Pracowni w Krakowie.

Białecka naszywa na swoich obrazach elementy kompozycji, niejako ubiera obraz, tworząc nową jakość. Artystka maluje konterfekty,

---

1 Informacje uzyskane od autora obrazów.

wykorzystuje haft, przekuwając obraz, raniąc go, zakrywając, atakując malaturę. Jest przy tym perfekcyjna. Maluje, zastępując nieobecność osoby obecnością obrazu i jednocześnie ubierając go, zszywa (jak pisze w swoich tekstach) dwie rzeczywistości. Pracuje nad obrazowaniem przedstawienia trumiennego, ubiera osobę-malunek w rzeczywistą materię tkaniny. Nie robi tego jednak delikatnie, lecz kłuje obraz igłą, co jest specyficznym i równie tragicznym sposobem przedstawiania. To rodzaj pewnego bólu zadawanego obrazom. W kategorii kontestowanie przykładem może być obraz *Kapłanka* z 2017 roku, który porusza (i kontestuje) fakt, że w religiach chrześcijańskich kapłanem może być tylko mężczyzna.

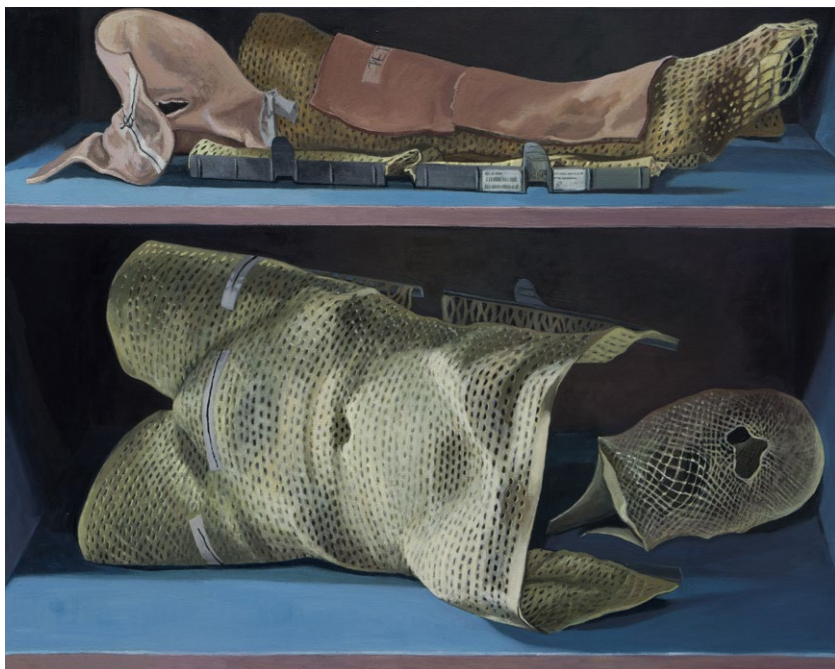
Il. 2. Beata E. Bialecka, *Hodegetria Srebrna*, olej na płótnie, haft, cekiny, koraliiki, 150 × 90 cm, 2009/2014



Źródło: fot. Jacek Zdybel.

Aldona Mickiewicz w swojej twórczości niejednokrotnie odnosi się do tematyki chrześcijańskiej (Górska, red., 2011, s. 388). Od wielu lat maluje obrazy przedstawiające różne ubiory, są to np. koszule, kaftany, ubrania liturgiczne, sutanny, stuły, ornaty, birety, piuski, sukienki (Dzieciątka Jezus z Beaulieu-sur-Dordogne). Stroje nasycone światłem potraktowane są przez artystkę bardzo skrupulatnie. Przedmioty zostają podniesione do rangi znaku, symbolu i śladu misterium. Szczególnym przedstawieniem ubioru jest cykl obrazów „Et in Arcadia ego” obrazujący medyczne odlewy – siatki, maski do radioterapii.

Il. 3. Aldona Mickiewicz, *Et in Arcadia ego II*, olej na płótnie, 80 × 100 cm, 2014



Źródło: fot. Tadeusz Boruta.

Przedmioty te, wykonane z masy termoplastycznej, nakłada się na określony fragment ciała, który ma być naświetlany. Służą one do unieruchomienia pacjenta, by uniemożliwić ruch ciała, tak aby precyzyjnie trafić w komórki nowotworowe. Na tych obiektach widzimy dodatkowe oznaczenia flamastrem, które mają na celu precyzyjną likwidację zmiany wiązką promieniowania X. Maska zakładana jest przed każdym naświetleniem i jest dodatkowo przyśrubowana do podestu, na którym leży chory (Mickiewicz, 2021 oraz informacja uzyskane od artystki).

Niejako tropem malarstwa Aldony Mickiewicz podąża młody malarz ze Słowacji, Matus Niemiec (prace: *Dalmatyka ze zbiorów Panien Prezentek*, pastele na papierze, 67 × 30 cm, 2022; *Ornat VII*, olej na płótnie, 50 × 40 cm, 2020; *Ornat IX*, olej na płótnie, 50 × 40 cm, 2020). Pracując nad motywem paramentów, szat liturgicznych, dochodzi do własnych rozwiązań formalnych, akcentując trochę inaczej ten obszar poznawczy.

Jarosław Kawiorski po przeżytej stracie maluje obrazy żałobne (Baranowa, 2021). Po śmierci małżonki artysta zaczął tworzyć bardzo intymne obrazy przedstawiające szlafrok, czaszki czy elementy martwej natury. Główny motyw – szlafrok z Ikei, ubiór osobisty – jest wspomnieniem

obecności (Baranowa, 2021) bliskiej osoby. Malarz nie tylko przenosi na płótno swoje uczucia, ale również wspomnienia. Reprezentantem wspomnień wziętym bezpośrednio z rzeczywistości jest wydruk szlafroka, który poddawany jest procesowi obserwacji i tworzenia malowanej formy ubioru bezpośrednio obok – na płótnie. Prostota i trafność użytych środków tylko podkreśla wstrząsający i ponadczasowy wydźwięk dzieł. Artysta łączy druk cyfrowy z malarstwem, niejako tworząc metaforę zderzenia rzeczywistości z wyobrażeniem, własnego wspomnienia z kreowanym obrazem. Wykorzystuje kontrast realizmu zdjęcia, jego płaskość z ekspresją gestu, materią i strukturą farby.

Il. 4. Jarosław Kawiorski, *Szlafrok z Iłkei I*, druk cyfrowy (zdjęcie), akryl, olej na płótnie, 150 × 120 cm, 2013



Źródło: fot. Marta Kawiorska.

Z kolei Zbigniew Sprycha w swojej twórczości, w której malował zarówno postać, jak i bogatej materii dywany, zrealizował także prace inspirowane infantką z *Las Meninas* Velázquez. Szczególnie zwracał w nich uwagę na suknię, którą oddawał z wyszukaniem światła i koloru, budując wyrazisty światłocień. To odniesienie się do materii, migotliwych tkanin, fragmentu garderoby, wręcz „wyczarowywanie” piękna z pozornie nieatrakcyjnej osadzonej w brązach gamy barwnej jest cechą charakterystyczną tego malarstwa. W jego malarstwie, bardzo prywatnym, wyszukanim, o bogatej

materii i pewnej teatralności przedstawienia, widzimy drogę w stronę skoncentrowanego wyrazu, obrazu o mocnym ascetycznym charakterze, w którym ważne jest wspomnienie (Górska, red., 2011, s. 597–598).

Również tatuaż i bodypainting można tutaj przywołać jako szczególny rodzaj ubioru, mającego na celu zasłanianie nagości. Zarówno tatuaż, jak i bodypainting są rysowane, malowane na ciele, będąc indywidualnym wyrazem gustów epoki twórcy i właściciela „podłoża”.

Choć słowo „tatuaż” pojawiło się w Europie stosunkowo późno (bo wraz z podróżą kapitana Cooka), sama technika ozdabiania ciała jest starsza i używana była od tysięcy lat (egipskie mumie, świadectwa Piliniusza, Herodota). Tatuaż od bardzo dawna służy do dekoracji ciała w wielu kulturach i nacjach na całym świecie, od antycznej Grecji poprzez Eskimosów, do Aborygenów. Dekorowanie ciała w ten sposób ma na celu również pokazanie pozycji społecznej, przynależności plemiennej czy grupowej właściciela tatuażu (Czerni, 2008). Pierwotnie tatuaż używany był w celach rytualnych, magicznych, jest jedną z najstarszych form ozdabiania ciała. Pełnił również formę identyfikacji w grupach przestępczych, tatuażem znakovano niewolników, a obecnie przetrwał w środowisku m.in. młodzieży, artystów, w subkulturach (Wasilewska, 2017, s. 351–372). Tatuaż, mimo występowania na gołym ciele, niejako zasłania to ciało, ubiera je we wzory, wizerunki ważne dla określonych grup, będące ich wyróżnikiem.

Przykładem artystycznego ujęcia problemu związanego z tatuażem jako ubiorem jest seria prac „Tatuaże” z lat 90. autorstwa Zbigniewa Bajka. Artysta nie okalecza swojego ciała typowymi tatuażami, używa materii fotografii, inscenizuje nową rzeczywistość (Czerni, 2008, s. 86). Bajek używa swojej twarzy, maski z PCV, a także ciała modeli, wyświetlając na gołej skórze znane dzieła sztuki (prace m.in. Dürera, Michała Anioła, Boscha, Muncha), niejako „ubierając” ją. Jak pisze Krystyna Czerni, nagie ciała z serii „Tatuaże” Zbigniewa Bajka nie tylko negują nagość, ale również wskazują na tatuaż „kultury” jako kostium, który uniemożliwia bycie całkowicie nagim (Czerni, 2008, s. 87).

### Ubiór jako autoprezentacja i autokreacja oraz obraz w przestrzeni ubioru na wybranych przykładach sztuki współczesnej

Powszechnie znanym przykładem jeszcze innego podejścia do ubioru jest twórczość Fridy Kahlo.

Za Martą Skwirowską można zacytować słowa Fridy: „mój strój to ja” (Furmanik-Kowalska, 2018). Jak wiadomo, Frida w dzieciństwie była chora na polio, a w młodości odniosła poważne obrażenia w wypadku

autobusu, który zdeterminował jej życie i twórczość (Dobosz, 2022). Malarstwo było dla niej formą terapii i walki z cierpieniem.

Artystka świadomie budowała swój wizerunek również poprzez ubiór, ubierając się w kolorowe stroje gwatemalskie oraz meksykańskie (Furmanik-Kowalska, 2018). Malowała się w tych strojach, gorsetach, dekorowała również gorsety, które tak bardzo współtworzyły jej tożsamość artystyczną. Wątek ten został współcześnie wyeksponowany na dużych wystawach poświęconych twórczości Fridy (na przełomie 2022 i 2023 r. miała miejsce wystawa przedmiotów osobistych, malowanych gorsetów oraz strojów Fridy Kahlo w Palais Galliera w Paryżu (Delikta, 2022)). Barwne, bogate w fakturę ubiory nie tylko były wysmakowanymi, kolorowymi kompozycjami, ale również ukrywały defekty jej ciała. Strój eksponował i budował tożsamość artystki oraz zasłaniał, ukrywał noszone przez nią gorsety czy ortopedyczne obuwie. Malarka, przedstawiając siebie na obrazach, pieczołowicie zachowywała na płótnach ubiór, tworząc z niego ważny element ideowy i wyrazowy. Stroje i malowane gorsety nazwano nawet w tekstach towarzyszących wystawom jej „drugą skórą” (Furmanik-Kowalska, 2018). Sama Frida Kahlo jako postać, malarka, ale również jej twórczość o mocnej kolorystyce były inspiracją dla wielu projektantów mody (m.in. takich jak Maya Hansen, Karl Lagerfeld, Yohji Yamamoto) (Delikta, 2022).

Ważna jest rola ubioru w arcydziele Fridy Kahlo *Dwie Fridy*, na którym przedstawiła siebie w stroju, jaki nosiły bogate kobiety w Meksyku, oraz w kolorowym – meksykańskim (z regionu Tehuantepec): interpretuje się je jako zderzenie tych dwóch różnych światów, w których żyła, czy też wewnętrznych rozterek autorki. Sama malarka wskazywała, że to przedstawienie samotności (Dobosz, 2022).

Dopełniając obrazu relacji ubioru z dziełem sztuki, warto wskazać kilka przykładów bardzo różnorodnych postaw artystycznych, kiedy twórcy, wykorzystując w swojej sztuce strój, odnosząc się do niego, wchodzi w relację i kreują nową jakość. Jest to szeroko rozumiane pojęcie obrazu wkraczające w przestrzeń, gdzie forma rzeźbiarska łączy się z relacjami kolorystycznymi, tworząc obiekt przestrzenny i następuje przenikanie się klasycznych dziedzin malarstwa, rzeźby oraz wprowadzenie różnorodnych środków wyrazu. Odchodzimy w tym wypadku od obrazu rozumianego jako zestawienie plam na płaszczyźnie.

Pierwszym przykładem artysty, który działa na pograniczu trzech dyscyplin (malarstwa, performeru oraz rzeźby), jest amerykański performer Nick Cave. W swojej twórczości artysta inspirował się afrykańskim ubiorem oraz maskami obrzędowymi. Artysta od lat realizuje niezwykle bogate wizualnie, o rozbudowanej kolorystyce i różnorodnej strukturze oraz materii kostiumy-objekty, które można nazwać kostiumami-rzeźbami. To szczególne stroje, nawiązujące do przebrań kultowych,

rytualnych. Obiekty-ubioiry, które performer nazwał „Soundsuits”, są ruchome. Buduje je z różnych dziwnych materiałów, gotowych elementów, tekstyliów, włosów itp. Obiekty-kostiumy są później używane przez autora w performansie – tańczą, poruszając się, wydają dźwięki, towarzyszy temu muzyka (Art21). Można to nazwać taką ruchomą polichromią, ruchomym obrazem. Maską zakrywającą całą postać, ukrywającą osobę. Obiekty zbierane są w grupy, tańcząc w rytmie. Jest to przykład ubioru-zasłony, kostiumu przywołującego także elementy tańców kultury afrykańskiej.

Następnym przykładem twórczości na styku rzeźby i malarstwa są działania japońskiego artysty Aiko Hachisuki. Wykorzystuje on ubiór, tkaninę do kreacji rzeźb-obrazów. Realizuje obiekty dużych rozmiarów, wykonuje je ze zużytych tkanin, ubrań (w tym swoich). Wypełnia je pianką, tworząc z wypchanych tkanin formy o obłych kształtach przypominających ciało (Artsy.net).

Z kolei artystka japońska Chiharu Shiota, mieszkająca w Berlinie, tworzy instalacje, otaczając obiekty pajęczyną nici. Pracuje ze zwykłymi i pospolitymi przedmiotami – ubraniami, butami (Shiota, *Biography*). Przykładem wykorzystania stroju w jej instalacjach są prace *Seven Dresses* z 2015 r. (Shiota, *Seven Dresses*, 2015) czy *Reflection of Space and Time* z 2018 r. (Shiota, *Reflection of Space and Time*, 2018). W projekcie „Unconscious Anxiety # 1” z 2008 r. Chiharu Shiota wpisuje w pokój z oknem białą suknię panny młodej, którą kontrastuje z jednej strony z mocnym światłem z okna, a z drugiej z siatką czarnych nici, tworząc wyjątkową przestrzeń (Dahy, 2009, s. 6–7). Artystka oplata sukienki, sukienkę w gęstwinę nici, tworząc przestrzenny, wizualny ekwiwalent obrazu (czy może przestrzennego rysunku). Często operuje jedną główną barwą, np. czerwienią, czernią. Swoimi pracami „owija”, „spowija” przestrzeń wnętrza czy budynku (Shiota, *Tracing Boundaries*, 2021). Siecią wełnianych nici łączy przestrzeń w jedną całość, zagęszcza ją i tka, buduje niejako taki trójwymiarowy obraz.

Jeszcze inaczej problem stroju rozwiązuje w swojej sztuce Li Xiaofeng. Artysta studiował w Hubei Huanggang College jako muralista, później zajął się rzeźbą (Akademia w Pekinie), pracuje też nad ceramiką. Przerabia fragmenty ceramiki na ubrania, sukienki, garnitury. Wykorzystuje zbierane setki fragmentów starych odłamków, okruchów naczyń pochodzących z dynastii Song, Ming, Yuan i Qing. Z elementów zniszczonych, poddanych destrukcji powstają zatem obiekty-ubrania.

Xiaofeng kształtuje, zmienia funkcję ceramiki, nadając twardej ceramicie lekkość ubrania. Ciekawostką jest, że jego ubrania można nosić. Dla artysty ważne jest, że jego dzieła emanują blaskiem kawałków rozbitych naczyń (Colección SOLO; Stewart, 2018).

Przykładem na kontestowanie, manifestowanie oraz refleksję związaną ze wspomnieniami jest praca artystki z Hongkongu Leung Mee Ping (studiowała w Paryżu, jest profesorem na uczelni artystycznej w Hongkongu – pracuje w wielu mediach, zajmuje się wideo, instalacją multimedialną (Wikipedia.org)). W latach 1998–2006 wykonała instalację *Memorise the Future*, która składa się z 3000 dziecięcych butów. Buty te zrobiła z zebranych od ok. 10 000 osób ludzkich włosów. Osoby te były reprezentantami stu narodów oraz różnych grup demograficznych. Taki wybór artystki miał na celu symboliczne wskazanie na odmiennność i różnorodność wspomnień. Chcąc nadać ponadczasowy wymiar pracy, zacierać granice związane z przynależnością do konkretnej grupy, materiał włosów artystka mieszała, tworząc formy o podobnej strukturze włosów (Wikipedia.org).

Z kolei prace Yinkiego Shonibare to przykład zastosowania obioru jako elementu krytyki współczesnego świata. Wykonał on obiekt przedstawiający wiktoriańskie dziewczęce sukienki (MWW), które były zrobione z kolorowych tkanin afrykańskich. Tkaniny te nosi tradycyjnie z okazji świąt część społeczności afrykańskiej. Poprzez to zestawienie uzyskał odniesienie do epoki kolonialnej i spuścizny wszechobecných wówczas podziałów, przepracowując trudną historię (MoMA; MWW).

### Zakończenie

Przedstawione w tym artykule przykłady wskazują na dalekie i sytuujące się na różnych poziomach relacje ubioru i obrazu. Szczególnie widać te związki, kiedy zestawia się tradycję i współczesność. Ubiór „wchodzi” na obraz, „obdarzając” go historią, charakterem, ale też obraz „przechodzi” na ubiór, korzysta z jego przestrzenności i struktury. Poprzez ubiór możemy nie tylko komunikować się, wyrażać siebie (znamienny przykład Fridy Kahlo), badać tradycje i zwyczaje ludowe, zachowywać historię. Także ubiór podlega wpisaniu w różnorakie konteksty, historię, emocje i wyobrażenia jednostki, a także społeczeństwa. Oddziaływanie stroju na obraz i odwrotnie jest „żywe”, zmienia się i podąża za najnowszymi trendami sztuki, wchodzi w relacje z przestrzenią, jest także częścią obiektów, performance’u, będąc ważnym elementem kreacji osobowości artysty i ogólnie świata.



BIBLIOGRAFIA

- Bajek, Z. (2008). *W poszukiwaniu wyjścia z labiryntu*. Kraków: Zbigniew Bajek.
- Baranowa, A. (2021, czerwiec). Nawet rzeczy płaczą... Obrazy żałobne Jarosława Kawiorskiego. W: J. Kawiorski, *Szlafroki z Ikei/ Lacrimae rerum, malarstwo*, katalog wystawy w Galerii Rostworowski, Kraków.
- Bartkiewicz, M. (1979). *Polski ubiór do 1864 roku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Biblia Jerozolimską* (2000). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Czerni, K. (2008) Piętno. W: Z. Bajek, *W poszukiwaniu wyjścia z labiryntu*. Kraków: Zbigniew Bajek.
- Dahy, M. (2009). Windows. W: C. Shiota, *Unconscious Anxiety*. Paris: Galerie Christophe Gaillard.
- Furmanik-Kowalska, M. i Wasilewska, J. (red.) (2016). *Sztuka stroju, strój w sztuce*. Warszawa–Toruń: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Wydawnictwo Tako.
- Grońska, M. (1991). *Zofia Stryjeńska*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Jankowska-Marzec, A. (2013). *Między etnografią a sztuką. Mitologizacja Huculów i Huculszczyzny w kulturze polskiej XIX i XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Jatczak, A. (2013). „Moda jako sztuka. O aspektach, które w 2. połowie XX wieku sprawiły, iż w elementach mody dostrzeżono komunikaty artystyczne”. W: M. Furmanik-Kowalska i J. Wasilewska (red.), *Strój – zwierciadło kultury*. Warszawa–Toruń: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Wydawnictwo Tako.
- Martin, R. i Koda, H. (1993). *Infra-Apparel*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Mickiewicz, A. (2021). *Obraz rzeczy*. Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Tarnobrzega.
- Możdżyńska-Nawotka, M. (2002). *O modach i strojach*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Polkowski, P.L. (2016). *Krajobraz i sztuka naskalna. W palimpseście egipskiej Oazy Dachla*. Poznań: Muzeum Archeologiczne w Poznaniu.
- Raszewski, Z. (1990). *Krótką historia teatru polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Starzyński, J. (1973). *Jan Matejko*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Straszewska, A. (2012). *Kostium historyczny w twórczości Jana Matejki na tle malarstwa XIX wieku*. Warszawa–Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie, Liber pro Arte.
- Górska, A. (red.) (2011). *Wielka encyklopedia malarstwa polskiego*. Kraków: Wydawnictwo Kluszczyński.

- Witkiewicz, S. (1903). *Jan Matejko*. Kraków: Wydawnictwo Bratniej Pomocy Uczniów Akademii Sztuk Pięknych.
- Witkiewicz, S. (1908). *Matejko*. Lwów: Wydawnictwo Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Treter, M. (1939). *Matejko. Osobowość artysty, twórczość, forma i styl*. Lwów–Warszawa: Książnica – Atlas.
- Kołpanowicz, M., Kowalczyk, A. i Stefaniak, K. (red.) (2008). *Zofia Stryjeńska. 1891–1976*. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie.

### Źródła internetowe

- Art History (2011, 26 lutego). *Sztuka prehistoryczna #4– Między paleolitem a neolitem*. Pozyskano z: <http://arthistory.blogspot.com/2011/02/sztuka-prehistoryczna-4-miedzy.html> (dostęp: 09.03.2023).
- Art21 (b.d.). *Nick Cave*. Pozyskano z: <https://art21.org/artist/nick-cave/> (dostęp: 09.03.2023).
- Artsy.net. (b.d.). *Aiko Hachisuka. Japanese, b. 1974*. Pozyskano z: <https://www.artsy.net/artist/aiko-hachisuka> (dostęp: 27.03.2023).
- Bańkowska, K. (2020). *5 ciekawostek o... Zofii Stryjeńskiej*. Pozyskano z: <https://sztukipiekne.pl/5-ciekawostek-o-zofii-stryjenskiej/> (dostęp: 08.03.2023).
- Colección SOLO (b.d.). *Li Xiaofeng*. Pozyskano z: <https://coleccionso.com/artists/li-xiaofeng/> (dostęp: 09.03.2023).
- Culture.pl (2016). *Jadwiga Sawicka*. Pozyskano z: <https://culture.pl/pl/tworca/jadwiga-sawicka>, (dostęp: 09.03.2023).
- Culture.pl (2021). *Zofia Stryjeńska*. Pozyskano z: <https://culture.pl/pl/tworca/zofia-stryjenska>, (dostęp: 08.03.2023).
- Culture.pl (2023). *Tadeusz Kantor*. Pozyskano z: <https://culture.pl/pl/tworca/tadeusz-kantor> (dostęp: 31.10.2023).
- Delikta, W. (2022). *Pozory mylą, czyli o związku Fridy Kahlo z modą*. Pozyskano z: <https://www.vogue.pl/a/wystawa-frida-kahlo-beyond-appearances-w-paryżu-zwraca-uwagę-na-związek-kahlo-z-moda> (dostęp: 07.09.2023).
- Dobosz, A. (2022). *Frida Kahlo „Dwie Fridy”*. Pozyskano z: <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/frida-kahlo-dwie-fridy/> (dostęp: 09.03.2023).
- Furmanik-Kowalska, M. (2018). *Wyrażając siebie. Stroje Fridy Kahlo a jej twórczość*. Pozyskano z: <https://liniaprosta.com/wyrazajac-siebie-stroje-fridy-kahlo-a-jej-tworczosc/> (dostęp: 08.03.2023).
- MoMA (b.d.), *Yinka Shonibare*. Pozyskano z: [https://www.moma.org/collection/works/86007artist\\_id=24869&page=1&sov\\_referrer=artist](https://www.moma.org/collection/works/86007artist_id=24869&page=1&sov_referrer=artist) (dostęp: 09.03.2023).
- MWW (b.d.). *Yinka Shonibare – Selected Works*. Pozyskano z: <https://muzeum-wspolczesne.pl/mww/wystawy/yinka-shonibare-prace-wybrane/?lang=en> (dostęp: 22.07.2023).

- Shiota, C. (b.d.). *Biography*. Pozyskano z: <https://www.chiharu-shiota.com/profile> (dostęp: 27.03.2023).
- Shiota, C. (b.d.). *Reflection of Space and Time, 2018*. Pozyskano z: <https://www.chiharu-shiota.com/reflection-of-space-and-time> (dostęp: 27.03.2023).
- Shiota, C. (b.d.). *Seven Dresses, 2015*. Pozyskano z: <https://www.chiharu-shiota.com/seven-dresses-1> (dostęp: 27.03.2023).
- Shiota, C. (b.d.). *Tracing Boundaries, 2021*. Pozyskano z: <https://www.chiharu-shiota.com/tracing-boundaries> (dostęp: 27.03.2023).
- Spears Jones, P. (b.d.). *Nigeria | Yinka Shonibare: The Art of Victorian Dress*. Pozyskano z: <https://ofnotemagazine.org/2009/09/01/yinka-shonibare-the-art-of-victorian-dress/> (dostęp: 22.07.2023).
- Stewart, J. (2018). *Artist Uses Hundreds of Shards of Chinese Porcelain to Create “Wearable” Art*. Pozyskano z: <https://mymodernmet.com/li-xiaofeng-porcelain-dresses/> (dostęp: 09.03.2023).
- Wasilewska, J. (2017). Tatuaz jako znak przynależności. *Archiwa, Bibliotekę I Muzea Kościelne*, 107, 351–372. DOI: 10.31743/abmk.12148.
- Wikipedia.org (b.d.), *Leung Mee Ping*. Pozyskano z: [https://en.wikipedia.org/wiki/Leung\\_Mee\\_Ping](https://en.wikipedia.org/wiki/Leung_Mee_Ping) (dostęp: 27.03.2023).
- Żelazińska, J. (b.d.). *Walentynki w MNW: Jan Matejko, portret Teodory Matejko w stroju ślubnym, sala 105*. Pozyskano z: <https://przedobrazem.pl/jan-matejko-portret-teodory-matejko-w-stroju-slubnym/> (dostęp: 08.03.2023).

**Grzegorz Wnęk** – artysta malarz, absolwent Wydziału Malarstwa ASP w Krakowie, dyplom obronił w pracowni prof. Stanisława Rodzińskiego w 1999 roku. Doktor habilitowany, profesor ASP, prowadzi Pracownię Rysunku na Wydziale Malarstwa ASP w Krakowie. Stypendysta Ministra Kultury i Sztuki 1998/1999, Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego 2006, programu Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego „Młoda Polska” 2007, Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego 2021, Stypendium Twórczego Miasta Krakowa 2022. Nagroda Grand Prix 36. Ogólnopolskiego Konkursu Malarstwa Współczesnego Bielska Jesień 2003. Finalista konkursu „Obraz Roku” im. Ewy Świtalskiej, Warszawa 2005. Wyróżnienie honorowe na VI Triennale Sztuki Sacrum w Częstochowie, 2006. III nagroda IV Ogólnopolskiego Konkursu Malarskiego im. Leona Wyczółkowskiego, Bydgoszcz 2020. Brał udział w kilkudziesięciu wystawach indywidualnych i zbiorowych w kraju i za granicą.



Alicja Kędziora

<http://orcid.org/0000-0002-4407-9107>

Uniwersytet Jagielloński

[alicja.kedziora@uj.edu.pl](mailto:alicja.kedziora@uj.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.13

## W garderobie Modrzejewskiej. Strój jako element autokreacji

### STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest próba aplikacji teorii kapitałów Pierre’a Bourdieu do badań historycznотеатралnych na przykładzie stroju i strategii jego noszenia jako procesu autokreatywnego i sposobu na prezentację wybranych ról społecznych. Analizie zostanie poddana strategia ubioru polsko-amerykańskiej aktorki Heleny Modrzejewskiej.

**SŁOWA KLUCZE:** Modrzejewska, autokracja, strój, kapitał, Bourdieu

### ABSTRACT

In Modjeska’s Dressing Room. Costume as an Element of Self-creation

The aim of this article is an attempt to apply Pierre Bourdieu’s theory of capitals to historical and theatrical research using the example of dress and the strategy of wearing it as a self-creative process and a way of presenting selected social roles. The clothing strategy of the Polish-American actress Helena Modjeska is analyzed.

**KEYWORDS:** Modjeska, self-creation, dress, capital, Bourdieu

Zabiegi autokreatywne towarzyszyły osobom publicznym od zawsze. Część procesów autokreacji była świadoma, stanowiła efekt drobiazgowej obserwacji otoczenia, analizy oczekiwań odbiorców i życiowego doświadczenia, niektóre jednak wynikały ze struktury społecznej, uwarunkowań ekonomicznych, kulturowych i politycznych – słowem: od czynników w ograniczonym stopniu zależnych od człowieka. Celem niniejszego artykułu jest próba zastanowienia się nad przydatnością koncepcji kapitałów Pierre’a Bourdieu w analizie procesów autokreatywnych w życiu i twórczości aktora drugiej połowy XIX wieku na przykładzie Heleny Modrzejewskiej ze szczególnym uwzględnieniem ról

społecznych przyjmowanych przez artystkę i sposobu ich prezentowania. Przedmiot badania stanowi jeden tylko proces autokreatywny, jakim jest wybór i eksponowanie stroju zarówno prywatnego, jak i kostiumu teatralnego. W przypadku osoby publicznej granica pomiędzy strojem prywatnym a publicznym ulega zachwianiu. Podczas badania wizerunku aktora status stroju staje się bardziej wielopłaszczyznowy, ponieważ ubiór należący do sfery prywatnej jest zarazem odzieżą zakładaną w sytuacjach publicznych, a do tego jeszcze strojem, będącym kreacją aktorską. W sposób naturalny płaszczyzny te ulegają przemieszaniu, co przesądza o doborze narzędzi badawczych, z których głównymi koncepcjami będą, oprócz wspomnianej teorii kapitałów, filozofia mody Georga Simmla oraz idee Thorsteina Veblena i Erwina Goffmana, uwzględniające specyfikę XIX-wiecznej rzeczywistości.

Helena Modrzejewska urodziła się w 1840 roku w Krakowie. Po raz pierwszy wystąpiła na scenie zawodowej, mając 21 lat. W ciągu kolejnych 10 była etatową aktorką wszystkich najważniejszych stałych teatrów na ziemiach polskich. Grała we Lwowie, Krakowie i Warszawie. Z Warszawskimi Teatrami Rządowymi związała się najdłużej, gdyż pracowała tam aż do 1876 roku, kiedy to opuściła kraj i wyjechała do Ameryki. Rok później debiutowała po angielsku i od tego czasu nieprzerwanie występowała na scenach amerykańskich, kilkakrotnie także angielskich, aż do zakończenia kariery w 1906 roku. Specjalizowała się w sztukach Szekspirowskich, zarówno tragediach, jak i komediach, grała w *Marii Stuart* Friedricha Schillera, *Domu lalki* Henryka Ibsena, *Magdzie* Hermanna Sudermanna, a także w popularnych melodramatach *Adriannie Lecouvreure* i *Damie Kameliowej*. Prowadziła działalność charytatywną, była także autorką licznych wystąpień na tematy artystyczne, zwłaszcza literackie i teatralne, jak również społeczne. Za antycarskie wystąpienie podczas Kongresu Kobiet w 1893 roku w Chicago otrzymała dożywotni zakaz wjazdu na ziemie zaboru rosyjskiego. Zmarła w 1909 roku w Kalifornii. Jej droga do osiągnięcia akceptacji, uznania i międzynarodowej sławy była trudna. Modrzejewska posiadała niewielkie wykształcenie, lecz dorastanie w rodzinie o artystycznych aspiracjach ukształtowało w niej potrzebę estetycznej ekspresji. Kilka decyzji podjętych we wczesnej młodości spowodowało, że przez kilka lat, zanim została zatrudniona w stałym teatrze w Krakowie, zmuszona była występować w prowincjonalnych zespołach, borykając się z trudną sytuacją materialną, spotykając z niechęcią aktorów i wykluczeniem społecznym, którego źródeł należy się doszukiwać w nieformalnym związku i będącym jego efektem nieślubnym potomstwie oraz w samym statusie zawodowym XIX-wiecznej aktorki.

Autokreacja jest procesem wynikającym z chęci zmiany. Brak satysfakcji z dotychczasowych osiągnięć powoduje dążenie do wykreowania

nowych wartości duchowych, ale także materialnych i zawodowych, chęć odnalezienia swojego miejsca na ziemi i jego uzasadnienie (Górniok-Naglik i Wąsiński, 2018, s. 120). W tym kontekście połączenie badań biograficznych z analizą działań twórczych pozwala na ukazanie procesów autokreatywnych na różnych płaszczyznach życia artysty, a koncepcja kapitałów Bourdieu umożliwia wskazanie materialnego i niematerialnego potencjału tkwiącego w człowieku, który może zostać wykorzystany w budowaniu własnego wizerunku, a w przypadku artysty także w tworzeniu marki osobistej. U podstaw autokreacji leży określenie własnych celów – zarówno prywatnych, jak i zawodowych – zbudowanie wizji swojej przyszłości oraz identyfikacja ról, które będzie się odgrywać w społeczeństwie (Walczak-Skałeczka, 2018, s. 280–281). Strój pełni w tym procesie istotną funkcję, komunikując o statusie społecznym, majątkowym, wykonywanym zawodzie, profesji, stanowi zarazem o atrakcyjności osoby i jej pozycji, informuje o odniesionym sukcesie, jednocześnie sankcjonując hierarchię społeczną, budując jednostkową i grupową tożsamość (zob. Perchla-Włosik, 2015, s. 622–623). Jest to zarazem sposób zarządzania wrażeniem na odbiorcach, stanowiący jeden z procesów autoprezentacji, o czym pisze m.in. Efrat Tseëlon w kontekście rozważań nad Goffmanowskim ujęciem mody (Tseëlon, 2016, s. 157).

Demokratyzacja ubioru w drugiej połowie XX wieku zdevaluowała dotychczasowy system mody, oparty na dychotomicznych podziałach klasowych, majątkowych, wiekowych, płciowych czy celowych (strój odświętny – codzienny, wieczorowy – codzienny, ubiór do pracy – strój ubierany w czasie wolnym itp.) (zob. Dowgiałło, 2015, s. 10). Próba opisu funkcji XIX-wiecznego ubioru w procesie identyfikacji i autoprezentacji za pomocą współczesnych, głównie socjologicznych, narzędzi metodologicznych wymaga zatem pewnej ostrożności i namysłu nad doborem paradygmatu, jak się wydaje w badaniu strojów XIX-wiecznej aktorki w większym stopniu normatywnego – ze względu na konwencjonalność mody – niż interpretatywnego. Normatywna koncepcja stroju, która zakłada niezmienny i determinujący wpływ jednej ogólnej zasady na sposób ubierania się, wydaje się bliższa teoretycznemu ujęciu Bourdieu. Strój nie tylko od strony ekonomicznej, ale także estetycznej ukazuje społeczne pochodzenie. Jest wyborem dyktowanym posiadanymi kapitałami – wedle Bourdieu czterema: ekonomicznym (finansowym lub takim, który może przybrać formę pieniężną), kulturowym (wiedzą, umiejętnościami i kompetencjami), społecznym (koneksjami towarzyskimi) i symbolicznym (filozofią życiową, etyką osobistą) – które zarazem budują wizerunek osoby w sposób nieświadomy lub częściowo świadomy – ujawniając jej społeczny status – oraz świadomy – jako narzędzie autokreacji (Bourdieu, 1986, s. 21).

Komunikat niewerbalny, jakim jest strój, odzwierciedlał aspiracje Modrzejewskiej do wkroczenia i stabilizowania swojej pozycji w wyższych warstwach społecznych, co udało jej się osiągnąć m.in. poprzez małżeństwo ze szlachcicem i rozliczne koneksje, które dzięki temu nabyła. Ubiór miał tę z trudem osiągniętą pozycję legitymizować. Modna Modrzejewska bez wątpienia przynależy klasie wyższej zarówno w strojach prywatnych, jak i teatralnych. I co wydawać się może zaskakujące, jej kreacje sceniczne bez względu na charakter granej roli cechuje elitaryzm. Karen Halon na określenie tego typu zabiegu używa pojęcia *poor chic*. Jego celem jest wykorzystywanie kosztownych kostiumów, które wyglądając podobnie jak tanie, podkreślają wysoki status osoby, która je nosi, i w sposób naturalny, niemalże podprogowo sankcjonują istniejącą hierarchię społeczną (za: Dowgiałło, 2015, s. 19). Nie są to zatem tanie stroje, lecz drogie stylizowane na tanie w taki sposób, aby ten zabieg był dla każdego czytelny.

Thorstein Veblen wskazywał na kilka cech charakteryzujących modę klas wyższych. Są to m.in. ostentacyjna konsumpcja i ostentacyjne elegancie marnotrawstwo. Pierwsza z cech przejawiała się w nabywaniu strojów drogiej. Druga w posiadaniu dużej liczby ubiorów, które szybko traciły na świeżości, co m.in. hołdowało zasadzie niepojawiania się dwukrotnie w tym samym stroju (Veblen za: Dowgiałło, 2015, s. 16–18). Dopiero schyłek XIX wieku wprowadził mechaniczną, powtarzalną produkcję odzieży na masową skalę. Dominujący przez cały wiek indywidualizm stroju, przejawiający się w *haute couture*, w sposób naturalny generował wysokie koszty finansowe. Najdroższa z zamówionych kreacji Modrzejewskiej u Charlesa Wortha miała kosztować trzy i pół tysiąca dolarów, a według biografisty artystki, Józefa Szczublewskiego, w 1885 roku, po występach gościnnych na Wyspach Brytyjskich, Modrzejewska miała przywieźć ze sobą 65 kufrów odzieży, oszacowanych na kwotę 20 tys. dolarów (Szczublewski, 1975, s. 442). Pewnie jest to suma znacznie zawyżona, ale i tak pokazuje, jak dużą wagę aktorka przywiązywała do stroju.

Gust i smak estetyczny są ukonstyтуowane społecznie i historycznie, nie stanowią jedynie ekspresji osobowości, lecz są realnym wyznacznikiem przynależności do określonej klasy społecznej (Bourdieu, 1996, s. 2). Performatywne ujęcie dzieła jako zdarzenia zakłada, że noszenie ubrania nadaje mu sens, który odbierać można jedynie wielozmysłowo (por. Kazimierska-Jerzyk, 2021, s. 192–193). Przedmiotem badań w tym wymiarze należałoby zatem uczynić nie tyle sam ubiór, ile cały proces – wyboru stroju, ubierania się i noszenia ubrania, oraz traktowania go w pewnym stopniu jako rekwizyt. I tutaj Modrzejewska wykazywała się szerokimi umiejętnościami, o czym świadczy jedna z jej wypowiedzi:



Kłopot w tym, by stroje umieć dobrze nosić. (...) Mogę zmienić niewłaściwy kolor, ale nie potrafię zrobić dobrego aktora z głupca, który nosi szatę dworzanina z gracją nie większą niż kołek, na którym można ją powiesić (cyt. za: Orzechowski, 2009, s. 119).

Dla Bourdieu ciało jest systemem znaków, które wraz z ubiorem ewokuje określone znaczenia. Ta sama odzież noszona przez różne osoby ma odmienny wydźwięk, co oznacza, że zarówno cielesność, jak i strój mają charakter społeczny, a ubieranie się poświadcza status zajmowany w społeczeństwie (Dowgiałło, 2015, s. 23). W kontekście tej interpretacji nieco szerszego znaczenia nabierają anegdoty opowiadające o zachowaniu się Modrzejewskiej na dworach szlacheckich i arystokratycznych. Pierwsza z nich, przytoczona przez samą artystkę we *Wspomnieniach i wrażeniach*, przywołuje wizytę aktorki w Pałacu pod Baranami, krakowskiej rezydencji Potockich. Zofia z Branickich Potocka wedle tej opowieści powiedziała wówczas Modrzejewskiej: „Wczorajszego wieczora zagrała pani hrabinę w *Białej kamelii*, jakby się urodziła wśród nas. Gdzie pani miała sposobność spotkać się z hrabinami?”, a po zapewnieniu aktorki, że Arturowa Potocka jest jedyną hrabiną, którą do tej pory miała możliwość poznać, arystokratka przyznała:

(...) to była intuicja. Inne aktorki, kiedy grają kogoś ze szlachty albo księżniczkę czy królową, chodzą sztywne i wyprostowane, jakby połknęły kij. (...) Pani jest prosta, i to jest trafne (Modrzejewska, 1957, s. 134).

Druga z anegdot o przeciwstawnym przesłaniu dotyczy pierwszego spotkania aktorki z Pauliną z Łubieńskich Morawską w Oporowie, babką Karola Chłapowskiego, męża Modrzejewskiej. Artystka według opowieści przypadła wówczas do kolan przed matroną, licząc się z odrzuceniem powodowanym swoim niskim statusem społecznym. Przekonanie znanego i cenionego szlacheckiego rodu Chłapowskich do własnej osoby, aktorki wywodzącej się z mieszczańskiej rodziny, matki nieślubnego syna, było dla artystki dużym wyzwaniem, a w razie powodzenia – nobilitacją społeczną. Paula Morawska odpowiedziała: „Wstań, moje dziecko, u nas to się robi bardziej po prostu” (Szczublewski, 1975, s. 104).

W przywołanych anegdotach ważna jest nie tyle ich prawdziwość, ile autentyczność. Zwłaszcza dykteryjki zaczerpnięte z pamiętników artystki mają szczególne znaczenie w próbie odwzorowania autokreacyjnych zabiegów Modrzejewskiej, ale także historie przekazywane w innych źródłach posiadają wartości nie do przecenienia, jak chociażby poświadczenie wspólnej zbiorowej pamięci określonego środowiska, w omawianym przypadku – szlacheckiego i arystokratycznego, zatem tych kręgów społecznych, do których aspirowała aktorka. Nie sposób za pomocą anegdot

dotrzeć do wiedzy faktograficznej, możliwe jednak staje się odwzorowanie mitotwórczej prawdy o artystce; nie dotarcie do tego, co naprawdę się wydarzyło, ale do tego, co mogło się wydarzyć, gdyż zaistniały do tego wszystkie potrzebne przesłanki (Gossman, 2003, s. 160).

Strój jako element systemu kulturowego w sposób materialny odzwierciedla polityczne relacje władzy. Wygląd jest kształtowany przez różne instytucje i praktyki społeczne i polityczne. Moda, strój, sposób ubierania się ukazują procesy, które często w sposób nieuświadomiany oddziałują na decyzje dotyczące wyglądu (Tynan, 2016). W ciągu kariery zawodowej Modrzejewskiej modę kobiecą dotknęły cztery ważne zmiany będące odzwierciedleniem kulturowo-obyczajowych transformacji, widocznych m.in. w sposobie prezentacji kobiecej sylwetki. Lata 50. i 60. zdominowały krynoliny – to schyłek romantyzmu. Wraz z nastaniem realizmu popularne stały się obcisłe suknie, uwidaczniające biust, talię i biodra, z długim, ozdobnym trenem. Ze względu jednak na dosłowny erotyzm takich kreacji (princesek) w latach 80. do użytku weszły turniury, wyparte dopiero przez secesyjne, naturalnie układające tkaninę i uwypuklające kobiecą sylwetkę suknie (Kościelniak, 2013, s. 17–19). Aktorka poddawała swój wizerunek nieustającej rekonstrukcji, nadążając za zmieniającymi się tendencjami miodowymi, które odzwierciedlają zmieniający się system społeczny i praktyki instytucjonalne. Moda zmuszała ją do przekształcania swojego ciała, a ulegając tej presji, artystka wchodziła w społeczny dyskurs kształtujący relacje władzy ze względu na płeć, seksualność, klasę, kolor skóry i świadomie bądź nieświadomie współtworzyła spójną narrację epoki z jasno wytyczonymi podziałami społecznymi (Tynan, 2016, s. 118).

Pierre Bourdieu jednoznacznie definiuje wygląd jako część kapitału kulturowego. Dbłość o powierzchowność jest zależna od posiadanej wiedzy i wrodzonych bądź nabytych umiejętności. Bycie stosownie i adekwatnie do sytuacji ubranym wymaga znajomości trendów miodowych, aktualnych nowinek, ale także gustu i taktu w umiejętności doboru barw, faktury tkanin i kroju. Oczywiście uzależniony jest również od posiadanego kapitału finansowego, lecz to kapitał kulturowy stanowi główny wyraz osobowości. Szereg wypowiedzi Modrzejewskiej poświadcza użytkowanie przez nią stroju w sposób świadomy, jako komunikatu przekazuującego określone treści. Ubranie pokazywało zatem nie tylko to, kim aktorka była, jaki był jej status społeczny, jak chciała być postrzegana, ale również jakie posiadała kompetencje i umiejętności, jakie były jej postawy.

Przygotowując stroje sceniczne, Modrzejewska przeprowadzała staranne kwerendy dotyczące miody w danym okresie, zarówno jeśli chodzi o kroje ubiorów, jak i fakturę materiałów, ich kolorystykę i odcienie. Sprowadzała książki historyczne poświęcone poszczególnym okresom, m.in. pracując nad Katarzyną z *Henryka VIII*, posługiwała się bogatą kolekcją

publikacji, przechowywanych w Chicago Public Library; przygotowując rolę Kleopatry, sięgała do polskich opracowań poświęconych starożytnemu Egiptowi; we wczesnym etapie pracy artystycznej, poszukując w Bibliotece Jagiellońskiej szkiców kostiumu do nieustalonej sztuki historycznej, zasięgała porady u specjalistów, m.in. Jana Matejki. Swoje projekty poprzedzała wnikliwą analizą materiałów źródłowych i opracowań dotyczących mody, szukała informacji u osób zajmujących się daną epoką i tematem. Była zatem gruntownie przygotowana do wyboru takich kreacji, które odpowiadały prawdzie historycznej. W odpowiedzi na zarzut, dlaczego Porcja w *Kupcu Weneckim* ubrana jest na czarno, wykazała się znajomością epoki i ikonograficznych źródeł (Kędziora, 2022, s. 247).

Dowody poświadczające wiedzę i kompetencje Modrzejewskiej w zakresie projektowania mody historycznej można mnożyć, nie inaczej jest z jej umiejętnościami. W Muzeum Narodowym w Poznaniu przechowywana jest kolekcja projektów kostiumów używanych przez Modrzejewską. Część z nich jest oryginalnego pomysłu aktorki, inne stanowią kopie z Matejki i Charlesa Bianchiniego. To projekty do *Juany*, *Henryka VIII*, *Marii Stuart*, *Wiele hałasu o nic*, *Cymbelina*. Część strojów – zarówno teatralnych, jak i prywatnych – aktorka projektowała i szyła sama. Czasami tworzyła także miniaturową suknię, w którą ubierała lalkę, aby mieć pełniejsze wyobrażenie o całościowym stroju. Aktorka za pomocą stroju manifestowała także swoje postawy. Podczas obchodzonej corocznie w Krakowie rocznicy powstania styczniowego Modrzejewska zagrała Anielę w *Ślubach panięńskich*. Elementem jej stroju była bransoleta stylizowana na kajdany, w których powstańcy prowadzeni byli na Sybir. Aktorka była przekonana, że strój powinien odzwierciedlać także nastrój czy to postaci scenicznej, czy prywatnie – osoby, która go nosi (Kędziora, Orzechowski, 2015, t. II, s. 550).

Modrzejewska współpracowała z najlepszymi projektantami mody, m.in. kupowała suknie u Wortha i w paryskim domu mody siostr Aurélie i Léontine Duluc, projektowała z symbolistą Feliciémem Ropsem i Władysławem Bendą, znanym twórcą masek. Aktorka poddawała swój wizerunek nieustającej rekonstrukcji, tyleż nadążając za zmieniającymi się trendami modowymi, ile samodzielnie je kreując. Jedną z cech koncepcji *trickle down*, opartej na filozofii mody Georga Simmla, jest cykliczność i dynamika mody tworzonej przez klasę wyższą, która w sposób naturalny jest naśladowana przez klasy niższe. Staranność w doborze strojów, nakłady, jakie czyniła Modrzejewska na ubranie sceniczne i teatralne, sposób prezentowania odzieży – wszystko to uczyniło z niej ikonę mody. Nazwisko Modjeska (amerykańskie nazwisko Modrzejewskiej) i prezentowane przez nią kreacje były wykorzystywane przez domy mody do promocji gorsetów, płaszczy, kapeluszy. Stroje aktorki szeroko opisywano w prasie.

W 1891 roku w „The Daily Mail” zamieszczono wywiad z aktorką, któremu towarzyszył detaliczny opis sukien i biżuterii, jakie artystka zakładała w roli Kamilli w *Damie kameliowej* Dumasa. W 1898 roku, przy okazji wystawienia *Antoniusza i Kleopatry*, w „The San Francisco Call” opublikowano artykuł *Modrzejewską poza sceną* poświęcony garderobie aktorki. Na przedstawienia z udziałem artystki widzowie przychodzili wraz z krawcowymi, aby jak najstaranniej odwzorować kreacje, w których występowała. W sposób naturalny zatem jej styl ubierania się docierał do szerokiego grona odbiorców. Casus Modrzejewskiej ukazuje jednak nie tylko słuszność teorii *trickle down*, ale również prekursorstwo artystki w wykorzystywaniu elementów stroju klas niższych, m.in. ubiorów ludowych. Koncepcja *bubble up* Teda Polhemusa odwraca kierunek dyfuzji mody, która przenika ze stylu mniejszości do *haute couture* grupy dominującej, co w przypadku Modrzejewskiej przejawiało się chociażby w promowaniu zakopiańskich koronek klockowych i w wykorzystywaniu ich we własnych sukniach.

Zachowanie aktorki dyktowane przez przyjętą przez nią albo narzuconą jej rolę społeczną ściśle wiązało się z wyglądem, czyli także z odzieżą i sposobem jej noszenia. Modrzejewska przyjmowała na siebie wiele różnych ról społecznych, czasami w opinii publicznej sprzecznych, jak chociażby aktorki teatralnej, żony szlachcica, osoby publicznej, czego egzemplifikacją jest wypowiedź jednego z londyńskich dziennikarzy po występie Modrzejewskiej w Dublinie w kontrowersyjnej *Marii Stuart* w 1885 roku: „Niech się Modjeska zdecyduje, czy chce być aktorką czy osobą polityczną” (za: Szczublewski, 1975, s. 440). Łamała także reguły rządzące dychotomicznym podziałem mody ze względu na wiek – mając niemalże 50 lat zagrała szekspirowską Julię. Jak się wydaje, Modrzejewska nigdy nie weszła publicznie w rolę matrony ani nawet matki, chociaż jej syn w momencie pierwszych tryumfów w Ameryce miał już kilkanaście lat. Role społeczne pociągają za sobą konieczność stworzenia odpowiedniego zestawu autoprezentacji, uwzględniającego obyczaj, konwencje, kontekst, publiczność, obejmujący m.in. podział na sferę osobisto-publiczną i zawodowo-publiczną. I tutaj także Modrzejewska łamała reguły, jak chociażby pojawiając się w kostiumie szekspirowskiej Julii na balu w krakowskich Sukiennicach czy w stroju Odetty podczas ślubu swojego syna Rudolfa. Wizerunek jako wypadkowa społecznych oczekiwań, własnej osobowości i relacji, zachodzących pomiędzy przyjmowanymi na siebie rolami społecznymi stanowi w przypadku artystki bardzo złożoną strukturę. Aktorka miała świadomość, w jak skomplikowanej konfiguracji społecznej funkcjonuje i jak złożony jest jej publiczny wizerunek, co poświadcza chociażby jej list do Emilii Sierzputowskiej z Londynu 18 lipca 1880 roku (Kędziora i in., 2015, t. I, s. 556–557). Modrzejewska wielokrotnie podkreślała, jak postrzega pełnione przez siebie funkcje i skutecznie komunikowała je

otoczeniu, także poprzez strój. W jednym z wywiadów została określona jako: „Modjeska. Hrabina, aktorka, kobieta” (za: Szczublewski, 1975, s. 265). Doprecyzowując, należałoby dodać: hrabina – arystokratka (choć w rzeczywistości nią nie była) pochodząca z katolickiej, nieistniejącej na mapach politycznych Polski, aktorka w sztukach klasycznych, głównie Szekspira, Schillera, kobieta – żona i matka.

Artystka, chociaż odżegnywała się od rodzącej się u szczytu jej kariery pierwszej fali feminizmu, kreowała i postulowała wizerunek wykształconej kobiety sukcesu z powodzeniem łączącej życie zawodowe z osobistym, zajmującej wysoką pozycję społeczną, posiadającej wpływy w środowiskach artystycznych, politycznych, ekonomicznych, zarówno świeckich, jak i religijnych, a do tego wiecznie młodej i modnej modą adekwatną do eksponowanego, a nie rzeczywistego wieku. XIX stulecie wyraźnie rozgraniczało role społeczne, czego wizualnym przejawem był odmienny strój i sposób jego noszenia. Modrzejewska przekroczyła tę typizację, tworząc nowy wzorzec nowoczesnej kobiety, zachowującej tradycyjne wartości. Jej indywidualność wynika z niecodziennego jak na ówczesne czasy połączenia wielu ról społecznych i gotowości do negocjacji swojego publicznego wizerunku. W tym kontekście strój stanowi także pretekst do prowokowania oczekiwań społecznych, których proces rodzenia się Bogna Dowgiełło zdefiniowała jako abdukcję w ujęciu Charlesa Peirce’a (Dowgiełło, 2015, s. 73). Od arystokracji noszącej kreacje *haute couture* oczekuje się udziału w aukcjach charytatywnych, zatem tego samego oczekiwano od Modrzejewskiej, której stroje manifestowały przynależność do klasy wyższej. Niepełnienie oczekiwań wynikających z realizowania jednej lub wielu ról społecznych spowodowałoby pęknięcie spójnego wizerunku, wykreowanego przez artystkę, czego przykładem są m.in. pierwsze lata zawodowej aktywności Modrzejewskiej w Ameryce, w trakcie których ukrywała fakt, że jest już matką. Posiadanie niemalże dorosłego syna zniekształcało nieco obraz młodej, niezależnej aktorki arystokratki, który przez pewien czas forsowała. Jak się wydaje, wizerunek Modrzejewskiej, z wyjątkiem pierwszych lat tuż po scenicznym debiucie i wczesnego okresu kariery amerykańskiej, był stabilny i statyczny. Strój z jednej strony służył do utożsamienia się z poszczególnymi grupami społecznymi – rodziną, Polską, Europą, katolicyzmem, arystokracją, z drugiej służył indywidualizacji osobowości tak niezbędnej w środowisku aktorskim, w którym to oryginalność decydowała o artystycznej akceptacji.

Role społeczne Modrzejewskiej ujawniają się w określonych kontekstach – w życiu intymnym, prywatnym (z uwzględnieniem złożoności tego pojęcia w XIX wieku, w którym prywatność miała wiele poziomów i często mieszała się ze sferą publiczną), publicznym, zarówno towarzyskim, jak i zawodowym. Śledzenie sposobu funkcjonowania stroju artystki

w każdym z kontekstów pozwala na utworzenie mapy relacji, a zarazem obserwowanie, w jaki sposób ubranie i sposób jego noszenia wpisują się w określone sytuacje, grupy społeczne nie tylko w sposób symboliczny, ale także w konkretne fizyczne przestrzenie – ulicę, teatr, salon, buduar, atelier fotograficzne. Strój staje się częścią określonego zestawu doświadczeń, ewokując za każdym razem nowe znaczenia (zob. Tseëlon, 2016). Joanne Entwistle do tego typu procedury badawczej zastosowała teorię aktora sieci Bruno Latoura (Entwistle, 2016), która w analizowaniu pozycji i zabiegów autokreacyjnych aktorki wydaje się bardzo obiecująca poznawczo, tym bardziej że choć źródła ikonograficzne są skąpe – to jedynie fotografie (teatralne wykonane w atelier i nieliczne prywatne) i ryciny – to zachowało się sporo źródeł prasowych opisujących nie tylko samą garderobę Modrzejewskiej, ale także miejsca, w których można było ją podziwiać. Korzystając z wielu różnych dokumentów, zwłaszcza osobistych, oraz pozostałości po odzieży artystki, a czasami nawet całych strojów, prześledzić można ich drogę poczynawszy od samego pomysłu na ubiór, poprzez projekt, zakup materiałów, szycie, przymiarki, aż po końcowy produkt, kiedy to zaczynało się jego nowe życie – w przestrzeni publicznej, w której zostaje wpleciony w nowe sieci znaczeń.

Strój Modrzejewskiej jest synonimem sukcesu zawodowego, towarzyskiego i osobistego, zarazem ukazuje strategie, stosowane przez nią w różnych kontekstach kulturowych i sytuacyjnych. Erwin Goffman ukazuje ubiór, który jako element autokreacji (wraz ze sposobem bycia, wyrażania się i in.) jest narzędziem manipulowania swoim wizerunkiem w celu wywołania określonego wrażenia u współobecnych oraz narzędziem mistyfikacji, zafalszowania rzeczywistego statusu (Dowgiełło, 2015, s. 35–37). Stosując nomenklaturę Bourdieu (1996, s. 56), można powiedzieć, że droga Modrzejewskiej w kwestii mody była drogą od „smaku konieczności” do „smaku wolności”, będącego zarazem wyrazicielem smaku luksusu i ekonomicznego bezpieczeństwa. Artystka przeszła długą drogę od matki nieślubnych dzieci (drugie z nich zmarło w wczesnym dzieciństwie) i prowincjonalnej aktorki do gwiazdy dwóch kontynentów. Ubiór bez wątpienia był dla niej również pancerzem ochronnym, zwłaszcza w sytuacjach, w których czuła się osaczana (np. w trudnej rywalizacji aktorskiej we Lwowie, Warszawie) lub oceniana (w sytuacjach rodzinnych i towarzyskich, podczas rautów, bali dobroczynnych, przyjęć) (por. Tseëlon, 2016). Ubranie i sposób jego noszenia odzwierciedlają sposób wewnętrznego przeobrażania się Modrzejewskiej, czyli autokreacji właśnie, wynikającej ze zdefiniowania wartości dla niej najważniejszych i środowiska – artystycznego, prywatnego, religijnego, patriotycznego – w którym widziała swoje życiowe aktywności. Wygląd nie był dla niej jedynie dodatkiem do tożsamości, a stanowił jego immanentną cechę.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. W: J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*. Westport, CT: Greenwood Press, 241–258.
- Bourdieu, P. (1996). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Londyn: Routledge.
- Dowgiałło, B. (2015). *Ubieranie się jako forma uspołecznienia: o aktualności koncepcji mody Georga Simmla*. Gdańsk–Sopot: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Entwistle, J. (2016). Bruno Latour. Actor-Network-Theory and Fashion. W: A. Rocamora i A. Smelik (red.), *Thinking Through Fashion: A Guide to Key Theorists*. London: Bloomsbury Publishing, 269–284.
- Gossman, L. (2003), Anecdote and History. *History and Theory*, nr 42, s. 143–168.
- Górniok-Naglik, A. i Wąsiński, A. (2018). Pytania o autokreację w perspektywie działań twórczych. *Edukacja dla dorosłych*, nr 2, 119–133.
- Kazimierska-Jerzyk, W. (2021). Do czego może się przydać historykowi sztuki Filozofia mody Georga Simmla? *Techne. Nowa seria*, nr 7, s. 173–200.
- Kędziora, A. (red.) (2022). *Postanowiłam się nie zestarzeć* Kraków: WUJ.
- Kędziora, A. i Orzechowski, E. (red.) (2015). *Modrzejewska/Listy*. T. I i II. Warszawa: PIW.
- Kościelniak, J. (2013). Od dystansu do pokusy. W: E. Michalak (red.), *Helena Modrzejewska – ikona stylu. Od dystansu do pokusy*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie, 17–19.
- Modrzejewska, H. (1957). *Wspomnienia i wrażenia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Orzechowski, E. (red.) (2009). *Helena Modrzejewska. Artykuły – referaty – wywiady – varia*. Kraków: Attyka.
- Perchla-Włosik, A. (2015). Moda jako komunikat w świetle teorii socjologicznych i badań empirycznych. *Zeszyty Prasoznawcze*, nr 3 (223), 615–625.
- Szczublewski, J. (1975). *Żywoć Modrzejewskiej*. Warszawa: PIW.
- Tseñlon, E. (2016). Erving Goffman. Social Science as an Art of Cultural Observation. W: A. Rocamora i A. Smelik (red.), *Thinking Through Fashion: A Guide to Key Theorists*. Londyn: Bloomsbury Publishing, 149–164.
- Tynan, J. (2016). Michel Foucault. Fashioning the Body Politic. W: A. Rocamora i A. Smelik (red.), *Thinking Through Fashion: A Guide to Key Theorists*. Londyn: Bloomsbury Publishing, 184–199.
- Walczak-Skałeczka, A. (2018). Granice pojęcia „marka osobista”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Philosophia-Sociologia*, nr 1 (43), 269–286.

**Alicja Kędziora** – dr hab., profesor uczelni w Zakładzie Badań Filozoficznych nad Kulturą w UJ, kierownik Pracowni Dokumentacji Życia i Twórczości Heleny Modrzejewskiej UJ, wiceprezes Fundacji dla Modrzejewskiej. W latach 2016–2018 p.o., a potem zastępca dyrektora Polskiej Orkiestry Sinfonia Iuventus. W latach 2013–2016 z-ca dyrektora Instytutu Kultury UJ ds. dydaktycznych. Specjalizuje się w ikonografii teatralnej, zarządzaniu teatrami, życiu teatralnym Polonii w Rosji. Autorka monografii *Polskie życie teatralne w Rosji (1882–1905)* (2007) i *Ikonografia teatralna „Tygodnika Illustrowanego” (1859–1939)* (2018), kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz opracowań źródeł (m.in. *Modrzejewska/Listy* – razem z E. Orzechowskim (2015), *Postanowiłam się nie zestarzeć! Materiały do badań nad życiem i twórczością Heleny Modrzejewskiej* (2022)). Członek Komisji Zarządzania Kulturą PAU i Uczelnianej Komisji Dyscyplinarnej dla Nauczycieli Akademickich UJ. Kuratorka projektów kulturalnych i społecznych, w tym m.in. projektów na rzecz osób z niepełnosprawnością intelektualną lekkiego i średniego stopnia.



**Agnieszka Kowalska**  
<http://orcid.org/0000-0002-2842-5727>  
Muzeum Krakowa  
[a.kowalska@muzeumkrakowa.pl](mailto:a.kowalska@muzeumkrakowa.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.14

## Kostiumy Luigiego Sapellego w zbiorach Muzeum Krakowa

### STRESZCZENIE

Kostium – element spektaklu teatralnego, a także swoisty strój – „przedmiot” wyróżniający aktora na scenie. Pomaga lub przeszkadza artyście scenicznemu w tworzeniu postaci. Przez wieki i dekady zmieniały się jego forma oraz znaczenie. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie kostiumów teatralnych zaprojektowanych przez Luigiego Sapellego, jednego z największych projektantów strojów scenicznych z przełomu XIX i XX w. Opis kostiumów poprzedzi szkic, skrótowo przybliżający stylistykę teatru okresu Młodej Polski oraz obowiązujące wówczas zasady tworzenia strony plastycznej spektakli. Omawiane kostiumy stanowią część kolekcji teatralnej należącej do Muzeum Krakowa.

**SŁOWA KLUCZE:** teatr, kostium, aktor, projektant kostiumów, scenografia

### ABSTRACT

Luigi Sapelli's Costumes in the Collection of the Krakow City Museum

Stage costume is an element of a theatrical performance, as well as a specific attribute that can be used by an actor creating a role. It helps or hinders the stage artist in creating the character. Over the centuries and decades, its form and meaning have changed. The aim of this article is to present theatrical costumes designed by Luigi Sapelli, one of the greatest designers of stage costumes from the turn of the 19th and 20th centuries. The description of the costumes is preceded by a sketch, briefly presenting the style of the theater of the Young Poland period and the rules of creating the artistic side of performances applied at that time. The costumes in question are part of the theater collection of the Museum of Krakow.

**KEYWORDS:** theater, costume, actor, theatre arts, costume designer, scenography

## Kostium teatralny pod koniec XIX i na początku XX wieku. Zarys tematu

Małgorzata Leyko zdefiniowała kostium jako

(...) ubiór aktora na scenie służący charakterystyce postaci scenicznej; [który] zależnie od konwencji teatralnej podkreśla (lub w sposób zamierzony skrywa) płeć, wiek, stan, kondycję, sytuację, indywidualizm lub typowość postaci. (...) W historii teatru forma estetyczna kostiumu i jego funkcje podlegały zmianom (Leyko, *Kostium*).

W starożytności kostium i jego kolor musiały być czytelne dla widzów, np. postaci kobiet i mężczyzn na scenie pokazywano poprzez odpowiednio uschematyzowany strój (długie suknie kobiet, krótkie tuniki mężczyzn), w średniowieczu odwoływano się do symbolu i alegorii. Następnie, aż do połowy XVIII wieku, aktorzy, niezależnie od kreowanej postaci, występowali w możliwie okazałych strojach współczesnych.

Sytuacja zasadniczo zmieniła się już w wieku XIX. Dotyczyło to również scen polskich, a szczególnie sceny krakowskiej, na której w okresie Młodej Polski przeważała dramaturgia naturalistyczna, opisująca m.in. życie mieszczaństwa oraz osób z tzw. marginesu społecznego. Obok rozwijał się dramat symboliczny, liryczny, neoromantyczny. W repertuarze pojawiały się także utwory poetyckie polskiego romantyzmu. Dyrektorzy teatralni chętnie sięgali po dramaty historyczne, które swoją treść opierały na dziejach Polski<sup>1</sup>. Te wszystkie gatunki literackie wymuszały zastosowanie odmiennych środków wyrazu aktorskiego i nowych rozwiązań scenograficznych. W praktyce oznaczało to, że podczas pracy nad danym utworem starano się, aby strona plastyczna wiernie oddawała manierę, charakter epoki, ilustrowała miejsce, w którym toczyła się akcja. Ta zasada obowiązywała zarówno podczas tworzenia spektakli o szeroko rozumianej problematyce historycznej, jak i współczesnej. Jan Michalik nazwał tę tendencję „naturalizmem historycznym i środowiskowym” (Michalik, 1985, s. 247).

Dekoracje oraz kostiumy do utworów odtwarzających dawne wieki opracowywano, wzorując się na dziełach wielkich mistrzów malarstwa oraz rzeźby. Przy tworzeniu spektakli opisujących tzw. teraźniejszość obowiązywała natomiast reguła wierności ówczesnie panującym stylom i gustom. Ten swoisty „antykwaryzm” pomagał w tworzeniu kopii prawdziwych wydarzeń, w umieszczaniu bohaterów scenicznych w rozpoznawalnym przez publiczność otoczeniu. Logika sztuki i warstwa poetycka miały tu drugorzędne znaczenie, ponieważ w mentalności społecznej bardzo mocno zakorzenione

1 Te opisane skrótowo tendencje repertuarowe dotyczyły dyrekcji: Tadeusza Pawlikowskiego (1893–1899, 1913–1915), Józefa Kotarbińskiego (1899–1905) i Ludwika Solńskiego (1905–1913).

było przekonanie o realistycznym charakterze teatru. Scena miała oddziaływać na zmysły widza poprzez siłę konkretności. Dotyczyło to także kostiumów, które musiały harmonizować z pozostałymi elementami przedstawienia, a mając właściwy fason, barwę i ozdoby, pozwalały widzowi na odczytanie postaci w kontekście historycznym i społecznym. Aktor, opracowując postać z minionej epoki, wprost wzorował się na malarstwie oraz znanych publikacjach. Według nich komponował ubiory, charakteryzując, a także mimikę, gesty, układ sylwetki. Korzystano także z podręczników kostiumograficznych, z których czerpano wzory dla strojów historycznych. Poza tym w teatrach krakowskich wielokrotnie współpracowano z malarzami, między innymi: Wojciechem Kossakiem, Włodzimierzem Tetmajerem czy Janem Stanisławskim. Pomagali oni jako tzw. znawcy ubiorów historycznych.

Podobna zasada obowiązywała przy realizacji sztuk o tematyce współczesnej, jednak w tym przypadku przestrzegano kanonu obowiązującej mody, istniejącego w przedstawianej grupie społecznej. Dlatego aktorzy często korzystali ze swoich prywatnych ubrań. Jednym z przykładów są znajdujące się w zbiorach Muzeum Krakowa suknie i płaszcze do roli nieustalonej, należące do aktorki Antoniny Klońskiej (nr inw. MHK-2097/VI, MHK-2098/VI). Na podszewce sukienki znaleziono etykietę z nazwą jednego z pierwszych francuskich salonów mody Maison Dieulafait<sup>2</sup>, co sugeruje, że artystka właśnie tam zaopatrzyła się w ten strój i najprawdopodobniej wykorzystywała go nie tylko na scenie.

Jednakże sprawa szycia kostiumów była bardziej złożona, a wskazówki dotyczące dostarczania ich artystom miały swoje odzwierciedlenie w zapisach regulaminu teatralnego. Większość strojów aktorskich (chodzi o ubrania męskie), zwłaszcza tych powstałych w okresie do II wojny światowej, szycie w teatralnej pracowni krawieckiej. Kostiumy zamawiano także u krakowskich krawców lub w wiedeńskich firmach. Wiadomo też, że dyrekcja sceny krakowskiej i lwowskiej zapewniała stroje aktorom, z wyjątkiem tzw. nowoczesnej garderoby, którą sprawiali sobie sami. Aktorkom natomiast dostarczano tylko kreacje do ról męskich. Artystki, mimo tego, że zarabiały mniej od mężczyzn, miały obowiązek same sprzątać sobie kostiumy do wszystkich rodzajów spektakli. Dostawały na to specjalny dodatek finansowy do gaży (tzw. *feu* za każdy występ), który z reguły był zbyt mały, by starczył na pokrycie kosztów zakupu odpowiednich strojów<sup>3</sup>. Jednak pomimo trudności związanych ze scenicznymi kreacjami, kostiumy teatralne stanowiły

---

2 Zob. wersja online: [https://www.europeana.eu/ga/item/2048221/europeana\\_fashion\\_8343](https://www.europeana.eu/ga/item/2048221/europeana_fashion_8343).

3 Praktyka samodzielnego zaopatrywania się przez aktorów w odzież sceniczną obowiązywała na większości europejskich scen, a także w Stanach Zjednoczonych. Natomiast o sytuacji materialnej aktorek pisali np. Zapolska, 1897; Flach, 1902.

(...) atrakcję i ozdobę na krakowskiej scenie, rekompensowały bowiem niedostatek właściwych dekoracji, tworzyły ciekawe zestawienia barwne i wspomagaly grę aktorską (Jarząbek-Wasył i in., 2019, s. 73).

## Kostiumy Luigiego Sapellego

Kostiumy teatralne wyprodukowane przez firmę Sapellego, które stanowią główny temat tego artykułu, wpisują się w poetykę teatru końca XIX oraz początku XX wieku. Z jednej strony są one przykładem mistrzowskiego operowania krojem, stylizacji na konkretną epokę, z drugiej – świadectwem kunsztu jednego z pierwszych zawodowych projektantów kostiumów scenicznych, karykaturzysty, dekoratora, producenta teatralnego i reżysera filmowego zarazem.

Luigi Sapelli, pseudonim Caramba, urodził się 25 lutego 1865 w Pine-rolo Filippo, zmarł 10 listopada 1936 roku w Mediolanie. Swoją karierę rozpoczął w Turynie w roku 1883 jako rysownik w artystycznych i satyrycznych czasopismach (np. „Libellula”, „Buontempone”). 14 kwietnia 1894 zadebiutował w Kolonii jako projektant kostiumów teatralnych do opery *W dolnym porcie* (*A basso porto*) Nicoli Spinellego. Utwór spotkał się wielkim uznaniem publiczności i krytyki. Należy tu podkreślić, że Sapelli nie miał wykształcenia artystycznego. Doświadczenia scenicznego zaczął nabierać, uczestnicząc w próbach, rozmawiając z technikami teatralnymi i artystami. Jednak poprzez swoje podejście do kostiumów, szanujące zarówno historyczną wierność epoki, jak i samego aktora stał się reformatorem oraz prawdziwym artystą. Sapellemu zależało na nadaniu projektantowi kostiumów prawa interpretatora, który nie traktuje ubioru teatralnego jako prostego przebrania, ale jako jedno z narzędzi, ujawniające tożsamość postaci. Było to czymś nowym dla twórców oper i operetek, którzy dbali o efekty dekoracyjne, nie licząc się z prawdą epoki oraz poetyką utworu. Caramba, projektując kostiumy, wprowadził zasadę ścisłości historycznej. Podczas pracy nad konkretnym strojem studiował dostępne podręczniki, albumy malarstwa, odwiedzał muzea. Nie znaczy to jednak, że jego prace były tylko archeologiczną rekonstrukcją. Tkaniny, jakich używał, sposób modyfikacji strojów, łączenia różnych stylów, dostosowanie ich do swojej wizji sprawiły, że jego projekty były nieszablonowe. Sapelli był związany ze światem operetki aż do późnych lat 20. XX wieku, wykonywał stroje dla największych gwiazd teatralnych i autorów oper (takich jak np. Eleonora Duse, Ermete Zacconi, Ruggero Ruggeri, Giacomo Puccini, Ruggero Leoncavallo). W 1906 przeniósł się do Mediolanu. W 1909 założył własną firmę Caramba & A. Sapelli & C. House of Costumes w Mediolanie, która zajmowała się produkcją kostiumów teatralnych,

operowych i filmowych. Firma miała swoje filie w Paryżu i Nowym Jorku. W roku 1921 Sapelli został zatrudniony przez samego Artura Toscaniego do teatru La Scala w Mediolanie. Pracował tam aż do swojej śmierci.

Sapelli był bezsprzecznie człowiekiem wielu talentów, uzdolnionym artystą i biznesmenem. Wprowadził do teatru zawód profesjonalnego projektanta kostiumów, który nie tylko znał historię sztuki i mody, ale przede wszystkim nie bał się kreować. Caramba poprzez strój stwarzał postać, odczytywał ją, nadawał jej historyczne, społeczne znaczenie. Różnorodność oraz bogactwo jego projektów nie stanowiły wyłącznie pokazu wyrafinowania, ale zawsze współgrały ze wszystkimi elementami przygotowanego spektaklu.

W zbiorach Muzeum Krakowa znajduje się sześć pełnych kostiumów zaprojektowanych przez mistrza. Trzy z nich zostały przygotowane dla aktorki Jadwigi Mrozowskiej, która grała w nich podczas występów gościnnych w Krakowie oraz we Lwowie. Są to stroje do ról: Psyche w *Erosie i Psyche* Jerzego Żuławskiego, Lady Makbet w *Makbecie* Wiliama Szekspira, Antosi w *Chorym z urojenia* Moliera. Kolejne trzy zostały wykonane do roli Radamesa z opery *Aida* Giuseppego Verdiego<sup>4</sup>.

Jadwiga Mrozowska (1880–1966) była aktorką, śpiewaczką operową, podróżniczką, pisarką. Jej domenę stanowiły role z repertuaru modernistycznego, postaci dramatyczno-charakterystyczne, w których zadziwiała sposobem prezentacji psychiki swoich bohaterek. Od roku 1907 na stałe mieszkała we Włoszech, gdzie usiłowała zaistnieć jako aktorka dramatyczna i diwa operowa. W sezonach 1911/1912 oraz 1912/1913 występowała w charakterze gwiazdy podczas gościnnych występów we Lwowie i Krakowie. Jej występy anonsowane były w prasie i na afiszach, które zawiadamiyały także o pochodzeniu kostiumów przez nią przywiezionych. Te dodatkowe informacje podkreślały rangę samej Mrozowskiej. Stanowiły też świadectwo odchodzącej już wtedy epoki gwiazd, w której aktor-protagonista był najważniejszą osobą na scenie. Od niego właśnie wymagano, aby zachwycał bogactwem i pomysłowością kostiumów oraz promował modę. Publiczność przychodziła do teatru także po to, by oglądać aktorów w kostiumach, wzorować się na nich. Ubrania artystek były szeroko komentowane podczas antraktów. Nie zawsze jednak znajdowało to odzwierciedlenie w recenzjach, które skupiały się bardziej na opisie treści sztuki oraz na użytych przez artystę środkach aktorskich.

---

4 Kostiumy L. Sapellego stanowią część teatralnych zbiorów artystycznych Muzeum Krakowa. W skład tej kolekcji wchodzi m.in.: rekwizyty, projekty dekoracji, pamiątki osobiste artystów, portrety, szkice oraz kostiumy teatralne. W zbiorach znajduje się także kolekcja fotografii starej (do roku 1939) i nowej. Liczba wszystkich eksponatów to około 15 tysięcy obiektów.

Pierwszą rolą, którą Mrozowska odegrała w kostiumie Caramby, była Antosia w *Chorym z urojenia* Moliera (premiera: 12 września 1911). Ten kilkuczęściowy strój (nr inw. MHK-2227/VI/1-3) został wystylizowany na modę francuską II połowy XVII wieku, wykorzystano w nim także cechy stylu rokoko. Wśród tkanin, zwłaszcza w okresie tzw. regencji, dominowały aksamity, brokaty, adamaszki, rozpowszechniły się też materiały lniane i bawełniane, drukowane w kwieciste oraz zwierzęce ornamenty. Kolory dominujące to bladzielony, różowawe, bladobłękitne i lawendowo-zielone. Wspomniane motywy można znaleźć właśnie na kostiumie Mrozowskiej, a przy jego szyciu wykorzystano wymienione wyżej tkaniny. Ubiór do roli Antosi swoim krojem nawiązywał do czasów Króla Słońce, a więc okresu, w którym tworzył Molier. Kostium był wieloczęściowy, w jego skład wchodził czepek w kolorze białym, obsyty koronką z przedłużanymi bokami (tak jak na wizerunkach przedstawiających kobiety chłopskie i służące z ok. 1700 roku). Druga część kostiumu to biała koszula uszyta jako całość z gorsetem, posiadająca szerokie, bufiaste rękawy, zakończone koronką. Gorset został wykonany z wzorzystego lnu w kolorze biało-zielono-brunatnym, z motywami kwiatów i owoców. Wpływy mody z końca lat 90. XVII wieku widać natomiast w dwóch spódnicach i fartuchu. Idąc za wytycznymi mody barokowej, wierzchnia spódnica została rozcięta, tak aby ukazywać spodnią, uszytą z materiału takiego jak gorset. Na niej widać biały fartuszek ozdobiony koronką. Długość sukni (do kostek) oraz czepek od razu charakteryzowały postać jako służącą. Krytycy zgodnie zaznaczali, że:

(...) rola tej Molierowskiej subretki dała artystce pole do okazania wirtuozostwa technicznego (...). Staranność gry i kostiumu służyć może za wzór. Stylowy w każdym szczególe kostium molierowskiej subretki znalazł wczoraj pełne uznanie i wzbudzał podziw („Nowiny”, 14 września 1911, nr 208, s. 3).

Widać więc, że strój do roli Antosi został tak wykonany, aby stanowić dopełnienie wizerunku pokojówki. Jego krój oraz barwa zachwycały, a jednocześnie nie przysłaśniały cech charakteru, jakie Mrozowska nadała bohaterce komedii Moliera.

Kolejną rolą, dla której kostiumy zaprojektował Sapelli, była *Psyche z Erosa i Psyche* Żuławskiego. Motywem przewodnim utworu było poszukiwanie przez boginię Psyche swojego utraconego kochanka Erosa. Gnana tęsknotą za ukochanym opuszcza krainę Arkadii, by wędrować przez wieki, wcielając się w kolejne postacie.

W muzeum zachował się kostium renesansowej księżnej (nr inw. MHK-1979/VI/1-5; cz. IV pt. „Na przełomie”). Został on wykonany około 1910/1911 roku i wystylizowany na modę wenecką oraz florencką

II połowy XVI wieku. W Wenecji dominowały ubiory podkreślające dostojność i stanowisko. Realizowano to poprzez twórcze łączenie motywów orientalnych z zachodnimi, chętnie sięgano do adamaszków, brokatowych i wzorzystych aksamitów.

Pierwszy element kostiumu stanowił gorset z długimi rękawami, uszyty z wzorzystego, biało-złotego jedwabiu, ozdobiony złotą siateczką z zielonymi koralikami i sztucznymi perłami. Spódnicę również wykonano z wzorzystego, biało-złotego jedwabiu, ozdobiono ją tiulem ze złotą nicią i sztucznymi kamieniami. Całości dopełniał welurowo-szyfonowy płaszcz bez rękawów, przystrojony stojącym kołnierzem. Okrycia wierzchnie były obowiązkową częścią strojów dożów i książąt. Głowę zdobił czepek wykonany z tej samej tkaniny co suknia i przybrany perłami. Ostatnim detalem kostiumu był proporczyk. Został on uszyty ze złotej lamy i obsadzony na metalowym, ozdobnie kutym drzewcu. Takie proporczyki były wykorzystywane przez bogate wenejanki jako wachlarze. Jak widać, cały ten kostium pokazywał pozycję społeczną postaci scenicznej. Mrozowska w oczach recenzentów

wyzyskuje (...) każdy moment bardzo starannie i to tak w geście i pozie, jak też w akcentowaniu pojedynczych zdań i słów. Przy tym zachwyca oko widza świetnie do każdego obrazu dobranymi kostiumami, w których za każdym razem, odpowiednio do sytuacji, inaczej się nosi i chodzi. Stąd to choć jedna osoba gra we wszystkich przemianach, przecież w każdej z nich p. Mrozowska jest postacią inną, zgoła do poprzedniej niepodobną (...) (Balicki, 1911, s. 122).

W tej krótkiej recenzji zaznaczono, że kostium przygotowany przez Sapellego nie tylko pokazywał status społeczny bohaterki, ale także „wymuszał” na artystce użycie dopasowanych do niego ruchów, które w połączeniu z mimiką oddawały charakter i pozycję Psyche. Recenzent, może nie do końca świadomie, zwrócił uwagę, że kostium służył aktorowi do kształtowania postaci scenicznej, a sam proces tworzenia stroju był zabiegiem mającym na celu udostępnienie artyście jeszcze większych możliwości ekspresji. Tak było w przypadku kolejnej roli Mrozowskiej, która spowodowała sporo zamieszania wśród widzów i recenzentów. Artystka bowiem zdecydowała się na pokazanie postaci, której do tej pory w Polsce nie grała, a co więcej – nie miała do niej tzw. predyspozycji aktorskich. Chodzi o rolę Lady Makbet z dramatu Szekspira. Premiera *Makbeta* z jej udziałem miała miejsce 30 grudnia 1911 roku.

Kostium do roli Lady Makbet<sup>5</sup> został wystylizowany na średniowieczny (elementy stylu romańskiego i gotyckiego). Składał się on z sukni,

---

5 Nr inw. MHK-1978/VI/1-5.

plaszcz, korony i pantofli na niewysokim obcasie. Suknię uszyto z jedwabiu w kolorze różu indyjskiego, z ornamentem w kształcie ukośnej kratki z naszytymi pośrodku i na łączeniach kratki koralikami imitującymi szlachetne kamienie. Suknia była dopasowana górami, o przedłużonym stanie, dolna część drobno plisowana. Na biodrach umieszczono ozdobny pas z wiszącymi sznurami zakończonymi chwostami z koralikami. Na ramiona narzucono płaszcz spięty ozdobną taśmą i metalową klamrą z motywem ptaka. Korona została zrobiona z blachy mosiężnej, w formie szerokiej opaski dekorowanej kolorowymi szkiełkami, stylizowanymi na kaboszony. Dziennikarze recenzujący stworzoną przez Mrozowską postać zauważyli, że ten pięknie stylizowany kostium pomógł artystce w ukazaniu siły Lady Makbet – tym bardziej że ani sylwetka aktorki (niski wzrost), ani jej skala i barwa głosu (zbyt jaskrawa) nie nadawały się do ról tragicznych. Do naszych czasów zachowało się kilka fotografii artystki w kostiumie szekspirowskiej zbrodniarki. Widać na nich, jak Mrozowska wykorzystywała płynność linii kostiumu oraz plis do odpowiedniego ułożenia sukni wokół ciała. Miało to niewątpliwie wpływ na postawę artystki. Sylwetka nabierała cech dostojności, a momentami była nawet kandydacyjna. Niewątpliwie więc kostium ten stanowił „nie tylko budulec postaci scenicznej, lecz także oprawę urody, zależną od kobiecej intuicji wykonawczej” (Jarząbek-Wasył, 2016, s. 487).

Podsumowując, warto tutaj zaznaczyć, że opisane powyżej kostiumy Mrozowskiej w większości przygotowane zostały do ról historycznych, których akcja rozgrywała się w konkretnej epoce. Były więc stroje renesansowe, średniowieczne, barokowe. Każdy rodzaj kostiumu swoją formą nadawał specyficzny kształt ciału artysty, wymagał od aktora odpowiedniego sposobu poruszania się, siadania, wstawania czy gestykulacji. Dobrze skrojony strój współgrał z sylwetką, pomagał uplastyczyć postać sceniczną, ułatwiał pracę nad bohaterem. Mrozowska, idąc za wymogami epoki, w której tworzyła, posiadała stroje, które harmonizowały z rolą. Kształtem i kolorem oddawały pozycję postaci, a nawet jej charakter oraz nastrój. Wszystkie zachwycały pomysłowością, stylem, a co najważniejsze – pokazywały status Mrozowskiej jako gwiazdy, podkreślały jej kobiece wdzięki.

Ostatnia część tego artykułu została poświęcona kostiumom z opery *Aida* Verdigo. W roku 1967 zbiory teatralne Muzeum Krakowa wzbogaciły się o trzy wieloczęściowe ubiory do roli Radamesa (nr inw.: MHK-1910/VI/1-10; MHK-1911/VI/1-10, MHK-1912/VI/1-4), które zostały ofiarowane przez śpiewaka, aktora, reżysera Stanisława Drabika (1900–1971). Artysta zakupił kostiumy do roli Radamesa w Belgradzie, gdzie w latach 1932–1935 pracował jako tenor w tamtejszej operze. Nabył je od wdowy po rosyjskim śpiewaku operowym o nazwisku Law Zinowjew



(1876–1927)<sup>6</sup>. Przekazywanie kostiumów młodszym kolegom lub odsprzedaż strojów był częstym zjawiskiem w teatrze. Pierwszy ubiór, który składał się aż z dziesięciu części, to strój wojenny z I aktu *Aidy*. Podstawę stanowiła suknia z materiału jedwabnego w kolorze mocnej herbaty, na tym tle umieszczono stylizowane pąki lotosu w kolorze karminowej czerwieni. Kolejny element stroju to tunika, która miała drobno plisowany dół, zakończony drewnianymi kuleczkami obszytymi materiałem sukni. Szatę tę ozdabiała przepaska biodrowa wykonana z cienkiej ażurowej tkaniny. Wierzchnią część ubioru stanowił płaszcz z bordowego, ażurowego materiału, ozdobionego stylizowanymi pąkami lotosu w kolorze czarnym. Do ozdoby głowy przeznaczono opaskę ze złocistej lamy. Została ona zakończona bordowym welonem. Jej przód zdobiła złota głowa węża. Wykorzystanie odcieni czerwieni, złota i bordo nawiązywało do bogatych ubiorów władców egipskich. Na piersiach sukni znajdowała się brosza z blachy mosiężnej, wyobrażająca skarabeusza, a pod szyją umieszczono kryzę wykonaną z metalowych łusek. Całości kostiumu dopełniały: miecz z żelazną, niklowaną klingą oraz drewniana pochwa. Ręce zdobiły dwa karwasze, wykonane z tłoczonej blachy mosiężnej.

Drugi ubiór, również wieloczęściowy, to kostium triumfalny Radamesa z II aktu opery. Suknia spodnia uszyta z tiulu bawelnianego w kolorze kremowym, przetykana srebrzystą nitką w motywy geometryczne. Górna część sukni miała postać pancerza z krótkimi rękawami. Kolejny element to przepaska biodrowa z ażurowego materiału, naszytego na jedwabną podszewkę w kolorze kości słoniowej. Płaszcz na ramiona został ozdobiony haftem i inkrustowany sztucznymi kamieniami. Kryzę uszyto natomiast ze srebrzystej lamy i ozdobiono płaskimi figurami ludzkimi oraz zwierzęcymi, które wystylizowano na sposób staroegipski. Przepaska biodrowa, a dokładnie zawieszenie (blacha mosiężna), składała się z czterech elementów połączonych ze sobą paciorkami – maskami. Całości dopełniały: zawieszenie na piersi w kształcie stylizowanego ptaka z rozpostartymi skrzydłami i pochwa na miecz, ozdobiona pąkami lotosu oraz głowami ludzkimi. Obie części wykonano z blachy mosiężnej i skóry. Do kostiumu dołączono dwa hełmy.

Ostatni kostium przygotowany do tej roli to strój więzienny Radamesa. W jego skład wchodziła odcinana w pasie tunika w kolorze brązno-zielonym, z krótkimi rękawami. Brzegi dekolту, rękawy i dół sukni ozdobiono dekoracyjnym pasem ornamentu palmetowego. Pas do przewiązania sukni wykonano z tkaniny bawelnianej w kolorze zielonym i popielatym, na nim motyw ornamentu sznurowego. Kolejny element

---

6 Informacja uzyskana od Ph.D. Sanja Milosavljevicia, teatrologa, Dział Badań i Dokumentacji (*Research and Documentation Centre*) Teatru Narodowego w Belgradzie. Lav Zinovjev. Biogram. Pozyskano z: <http://teatroslov.mpus.org.rs/licnost.php?id=5870&jezik=lat> (dostęp: 2017).

stanowił płaszcz w kolorze wrzosowym, z wydrukowanymi czarnymi pąkami lotosu. Nakrycie głowy to trójkątna, zielona chusta, ozdobiona haftem z motywem pąków lotosu.

Dwa pierwsze kostiumy do roli Radamesa poprzez wyrazistą kolorystykę (odcienie używane przez władców egipskich) oraz bogactwo detali i ozdób (motywy kojarzone z egipskimi bóstwami) pokazywały bohatera jako postać wysoko postawioną w hierarchii społecznej. Bogata forma ubiorów współgrała także z fabułą opery, w której protagonista początkowo święcił tryumfy jako znakomity wojownik i poddany władcy. Natomiast zmiana sytuacji życiowej Radamesa (więzienie, kara śmierci) została pokazana poprzez użycie stonowanych barw i prostego kroju szaty. Kolejny raz kostiumy, a zwłaszcza ich kolorystyka, posłużyły do podkreślenia przebiegu akcji i oddania wewnętrznych rozterek bohatera.

Drabik po raz pierwszy wystąpił w roli Radamesa w 1932 roku i wielokrotnie wcielał się w niego w trakcie trwania kariery. W „Ilustrowanym Kurierze Codziennym” z 2 marca 1932 roku można znaleźć wzmiankę o debiucie śpiewaka w Belgradzie oraz jego zdjęcie w stroju wojennym Radamesa. Dziennikarz podał także informację o ogromnym sukcesie, jaki artysta osiągnął w tej operze.

Podsumowując temat kostiumów Sapellego, należy podkreślić, że stanowiły one odzwierciedlenie stylu opartego na wierności historycznej i środowiskowej. Artysta ten czerpał, co prawda, z materiałów źródłowych, jednakże były one twórczo przetwarzane na potrzeby danego spektaklu. Ubiory do sztuk Żuławskiego, Moliera, Szekspira, Verdiego ilustrowały oraz wiernie naśladowały epokę, w której rozgrywała się akcja, nie były jednak tylko archeologiczną rekonstrukcją. Tym, co zdumiewa w nich do dzisiaj, jest rodzaj materiałów oraz sposób ich wykonania. Wysoka jakość tkanin i metalowych, skórzanych dodatków, drobiazgowy sposób szycia, dbanie o najmniejszy detal, guzik czy koronkę sprawiły, że przetrwały one do naszych czasów. Ilość elementów danego kostiumu może przytłaczać, zważywszy na to, że zmiany garderoby w trakcie spektaklu należało wykonywać szybko i sprawnie. Kostium był bowiem przedłużeniem ciała artysty. Złe jego dobranie przeszkadzało w kształtowaniu roli, a także – to już wymiar bardziej prozaiczny – uniemożliwiało aktorowi szybkie przebieranie się. Dobrze dopasowany pozwalał artyście zwiększyć możliwości ekspresji podczas wcielania się w postać.

(...) Aktor, przebywając na scenie, pracuje wyłącznie w oparciu o własne zasoby: mimikę, gest i głos. Kostium teatralny jest właściwie jedynym zewnętrznym atrybutem, po który może sięgnąć, dlatego bardzo ważne jest, by ubiór sceniczny umożliwiał realizację artystycznej koncepcji spektaklu (PKT).

I temu celowi służyły kostiumy wykonane przez Carambę. Artysta ten był świadomy, że w pracy teatralnej najważniejszy jest efekt końcowy, czyli przedstawienie, a w nim aktor we właściwie oświetlonym stroju, na tle odpowiednich dekoracji i w towarzystwie patrzącej na to widowni.

#### BIBLIOGRAFIA

- Balicki, A.E. (1911). Teatr Krakowski, *Przegląd Polski*, t. 182.
- Crespi Morbio, V. (2008). *Caramba. Mago del costume*. Milan: Amici della Scala (fragment książki). Pozyskano z: <https://www.vittoriacrespimorbio.com/en/caramba-mago-del-costume/>.
- Flach, J. (1902). Dola aktorek. *EMTA*, nr 1002.
- Jarząbek-Wasyl, D. (2016). *Za kulisami. Narodziny przedstawienia w teatrze polskim XIX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jarząbek-Wasyl, D. (2019). Zapiski Szatnego z Placu św. Ducha. W: J. Stacewicz-Podlipska i E. Partyga (red.), *Światła na wszystkie strony. Prace ofiarowane profesor Lidii Kuchotównie*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 67–84.
- Leyko, M. *Kostium*. Pozyskano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kostium-teatralny;3926243.html>
- Law Zinovjev* (b.d.). Pozyskano z: <http://teatroslov.mpus.org.rs/licnost.php?id=5870&jezik=lat> (dostęp: 2017).
- Michalik, J. (1977). Jadwiga Mrozowska. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXII. Pozyskano z: <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jadwiga-toeplitz-mrozowska-1880-1966-aktorka-podrozniczka-pisarka>.
- Michalik, J. (1985). *Dzieje teatru w Krakowie w latach 1893–1915*, t. 5, cz. 1: *Teatr Miejski*, vol. I i II. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Naokoło sceny i estrady. Z teatru. (1911). *Nowiny*, nr 208, 3.
- PKT (b.d.), *W jaki sposób powstaje kostium teatralny*. Pozyskano z: <https://www.pkt.pl/artukul/w-jaki-sposob-powstaje-kostium-teatralny-3088>.
- Rietti, F.R. (2018). Luigi Sapelli. W: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 90. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Pozyskano z: [http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-sapelli\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-sapelli_%28Dizionario-Biografico%29/) (dostęp: 2018).
- Stan. Drabik inicjatorem wystawienia „Casanovy” Różyckiego w królewskiej operze w Białogrodzie. (1932). *Ilustrowany Kurier Codzienny*, nr 62, 8.
- Viotti, A. *Caramba, Il Pantocrator della scena. Ricordo di Luigi Sapelli*. Pozyskano z: <https://studylibit.com/doc/1598053/caramba--il-pantocrator-della-scena>.
- Witkiewicz, J.S. (2000). Stanisław Drabik. W: *Leksykon operowy*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 151.
- Zapolska, G. (1897). Krowięta. Studium teatralne. *EMTA*, nr 35-37.
- Żygulski, Z. (jun.). (1972). *Kostiumologia*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych.

**Agnieszka Kowalska** – absolwentka filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego ze specjalizacją teatrologia. W 2008 roku obroniła pracę doktorską, a w 2011 ukończyła studia podyplomowe z zakresu muzealnictwa (Wydział Historii UJ). Obecnie kustosz w Dziale Dokumentacji Historii Teatru Krakowskiego Muzeum Krakowa. Autorka artykułów z zakresu historii teatru krakowskiego, uczestniczka grantów badawczych. Interesuje się sztuką aktorską przełomu XIX i XX wieku oraz dwudziestolecia międzywojennego, awangardą sceniczną i metodami tworzenia widowiska scenicznego. Autorka wielu wystaw teatralnych. Prowadziła wykłady dla studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie.

**Izabela Kaczmarzyk**<http://orcid.org/0000-0001-7310-2209>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

izabela.kaczmarzyk@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.15

## Od *darmopyszek* do *chopionek*, czyli o tożsamościowym znaczeniu odzieży na Górnym Śląsku w czasach uprzemysłowienia

### STRESZCZENIE

Pod koniec XVIII wieku na Górnym Śląsku zaczął się proces dynamicznych zmian kulturowych związanych z rozwojem przemysłu. Charakterystyczną cechą kultury dnia codziennego, której elementem była również odzież zarówno codzienna, jak i świąteczna, stał się wówczas styk agrarności i industrialności. Znaczącą cezurą czasową w ewolucji form i funkcji ubrań noszonych w górnośląskich środowiskach wiejskich i robotniczych była II połowa XIX w., kiedy coraz bardziej ekspansywny stał się wpływ mody miejskiej (określanej też jako „pańska”). Wtedy też różne rodzaje odzienia, a zwłaszcza ludowe stroje paradne, przestały stanowić wyłącznie regionalny artefakt, różnicujący mieszkańców poszczególnych wspólnot lokalnych, ale stały się istotnym komunikatem tożsamościowym, wykorzystywanym jako ważki argument w dyskursie narodowościowym. Mimo działań mających na celu ochronę i utrwalenie tradycji noszenia strojów ludowych na przełomie XIX i XX w. rozpoczął się jednak proces ich wyraźnego marginalizowania oraz zmiany funkcji: z powszechnego ubioru paradnego w rodzaj kostiumu zakładanego wyłącznie w określonych okolicznościach, zwłaszcza obrzędowych. Poza reliktowymi środowiskami wiejskimi proces ten miał różną dynamikę w odniesieniu do strojów męskich, które zaniknęły szybciej, i kobiecych, które przetrwały dłużej. Najbardziej wyrazistym przykładem (żywotnym co najmniej do lat 70. XX w., a endemicznie nawet później), który nie miał nic wspólnego z zakładaniem ludowego kostiumu ani jakimikolwiek próbami rekonstrukcyjnymi, była odzież noszona na co dzień i od święta przez tzw. *chopionki*, czyli kobiety, które nigdy nie zakładały ubrań zgodnych z aktualną modą, ale nosiły różne odmiany (w zależności od okoliczności) *kieceł*, *fortuchów*, *zopasek*, *chust* i *jakli*. *Chopionkom* nie towarzyszyło poczucie modowego anachronizmu, wręcz przeciwnie ich strój był świadectwem przywiązania do swojskości i rodzimości. Współczesnie stroje ludowe (zróżnicowane w formie i proveniencji) w kulturowej rzeczywistości dawnego górnośląskiego okręgu przemysłowego są obecne w kilku wariantach, wśród których niejako na dwóch biegunach znajduje się używanie zachowanych, odziedziczonych po przodkach oryginalnych strojów ludowych

**Sugerowane cytowanie:** Kaczmarzyk, I. (2023). Od *darmopyszek* do *chopionek*, czyli o tożsamościowym znaczeniu odzieży na Górnym Śląsku w czasach uprzemysłowienia. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 217–248. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.15

Nadesłano: 30.09.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

lub ich wiernych replik, rekonstruowanych z ogromną pieczołowitością, oraz znacznie popularniejsze zakładanie okolicznościowych kostiumów ludowych inspirowanych zwłaszcza strojem rozbarskim. Nie stanowi to symbolu narodowościowych czy społecznych wyborów jak w czasach industrializacji, ale znak przywiązania do regionalnego dziedzictwa, a nawet rodzaj etnicznego markera wskazującego na żywotność lokalnych tradycji kulturowych i potrzebę kulturowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa Górnego Śląska.

**SŁOWA KLUCZE:** Górny Śląsk, strój ludowy, górnośląskie stroje regionalne, industrializacja, dziedzictwo kulturowe

#### ABSTRACT

From *Darmopyszka* to *Chopionka*, or the Identity Significance of Clothing in Upper Silesia in the Era of Industrialization

At the end of the 18th century, Upper Silesia began a process of dynamic cultural changes associated with the development of industry. Everyday culture, including every day and festive clothing, began to be impacted by the contact between agrarianism and industrialism. A significant time caesura in the evolution of the forms and functions of clothing worn in Upper Silesian rural and working-class communities was the second half of the 19th century, when the influence of urban fashion (also known as “lordly” fashion) became increasingly expansive. At that time, various types of clothing, especially festive folk costumes, ceased to be purely regional artifacts, differentiating the inhabitants of individual local communities, but became an important identity message, used as a weighty argument in the nationality discourse. However, despite efforts to preserve and perpetuate the tradition of wearing folk costumes at the turn of the 20th century, the process of their apparent marginalization and change of function began: from a common festive garment to a type of costume worn only in certain circumstances, especially ceremonial ones. Outside of relic rural communities, this process had different dynamics for male costumes, which disappeared faster, and female costumes, which survived longer. The most vivid example (vital at least until the 1970s, and endemically even later), which had nothing to do with the establishment of folk costume or any attempts at reconstruction, was the clothing worn on a daily basis and on holidays by the so-called *chopionki*, i.e. women who never donned clothes that conformed to current fashion, but wore different variations (depending on the circumstances) of skirts (*kiecka*), aprons (*fortuch*), apron skirts (*zopaska*), headscarves and *jakłas* (jackets). The *chopionski* did not have a sense of fashion anachronism; on the contrary, their attire was a testament to their attachment to what was familiar and indigenous.

Nowadays, folk costumes (diverse in form and provenance) in the cultural reality of the former Upper Silesian industrial district are present in several variants, among which, as it were, at two poles is the use of surviving ancestral folk costumes or their faithful replicas, reconstructed with great care, and the

much more popular donning of festive folk costumes inspired especially by the Rozbark costume. This is not a symbol of national or social choices as in the times of industrialization, but a sign of attachment to regional heritage, and even a kind of ethnic marker indicating the vitality of local cultural traditions and the need to cultivate the tangible and intangible heritage of Upper Silesia.

**KEYWORDS:** Upper Silesia, folk costume, Upper Silesian regional costumes, industrialization, cultural heritage

Od końca XVIII wieku na Górnym Śląsku zaczął się proces gwałtownych zmian kulturowych wynikających z dynamicznej industrializacji tego regionu. Demograficzne konsekwencje tego procesu stanowiły z jednej strony kolonizacja fryderycjańska, a z drugiej migracja wewnętrzna, ponieważ w okolicy powstających cynkowni, walcowni, hut, kopalń i innych zakładów przemysłowych zaczęli przybywać ludzie, którzy porzucali swój dotychczasowy, zazwyczaj rolniczy tryb i rytm życia, by podjąć pracę zarobkową. Jednocześnie nieopodal rosnących kominów i hałd wciąż uprawiano ziemię i hodowano zwierzęta. Najważniejszy wyznacznik wzorców kulturowych charakterystycznych dla tej części Górnego Śląska, która w największym stopniu zmieniała się pod wpływem przemysłu, stanowić zaczął tym samym styk agrarności i industrialności, a wiele dawnych wsi, przyzakładowych osad i kolonii stało się w XIX wieku załączkami miast współtworzących dzisiaj górnośląską metropolię. Na tym styku kształtowała się kultura dnia codziennego, której jednym z elementów była również odzież. Dlatego warto w tym kontekście zastanowić się, na ile ta górnośląska rzeczywistość kulturowa transformująca się pod wpływem industrializacji oddziaływała również na zawartość „śląskiej szafy”<sup>1</sup> i na ile to, co, kiedy i w jakich okolicznościach Górnoślązacy (a jeszcze wyraźniej Górnoślązaczki) na siebie zakładali, było odzwierciedleniem (a może również manifestacją) tożsamości kulturowej, przede wszystkim wobec wyzwań modernizującego się świata, ale też konieczności wyboru/odkrycia więzów z konkretnym uniwersum narodowym.

---

1 Metafora ta jest nawiązaniem do zorganizowanej w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu retrospektywnej, unikatowej wystawy „Skarby śląskiej szafy”, która miała trwać od 23 września 2022 roku do 30 września 2023 roku (jednak ze względu na ogromne zainteresowanie została przedłużona do 31 grudnia 2023 roku). Muzeum to posiada największą w Polsce kolekcję śląskich strojów ludowych. Na wystawie pokazano eksponaty podzielone na cztery grupy tematyczne: Górny Śląsk (strój rozbarski, pszczyński, raciborski, rybnicko-wodzisławski, gliwicki), Śląsk Cieszyński (strój cieszyński, Górali Beskidu Śląskiego, wilamowski), Śląsk Opolski (strój opolski, oleski, kluczborski, kozielski, głubczycki), Dolny Śląsk (strój wrocławski, kłodzki, wałbrzyski, jeleniogórski, karkonoski, nyski). (Informacje pozyskane w trakcie wizyty studyjnej, por. również *Skarby śląskiej szafy*, <https://muzeum.bytom.pl/?exhibition=skarby-slaskiej-szafy>).

W śląskim *sżranku*, czyli szafie, w chłopskich i robotniczych domach na terenie przemysłowego Górnego Śląska, stanowiącym przedmiot analiz podejmowanych w niniejszym artykule, znajdowały się zarówno stroje paradne, „na niedziela”, zakładane w momentach szczególnych, świątecznych, wynikających ze wspólnotowego kalendarza obrzędowego oraz zrytualizowanych obrzędów przejścia, jak i zwyczajne ubrania, prostsze w kroju i wykonane z tańszych materiałów, praktyczne i przeznaczone do funkcjonowania „na beztudzień”. Odzież „na beztudzień” z oczywistych względów szybciej się niszczyła, nie była też traktowana jako element domowego wyposażenia o szczególnej wartości, dlatego w miarę upływu czasu zmieniała swoje przeznaczenie, pełniąc coraz bardziej ostatnie funkcje w domowej przestrzeni. Proces degradacji nie obejmował natomiast odzieży świątecznej, traktowanej z ogromną pieczołowitością, ponieważ świadczyła ona o statusie materialnym, prestiżu rodziny i znaczeniu jej poszczególnych członków. Takiej odzieży przypisywano szereg znaczących funkcji – poza szczególnie istotną funkcją społeczną, również funkcje regionalne, magiczne, ale też estetyczne (Bazielich, 2009, s. 178–179). Nic więc dziwnego, że – podobnie jak w innych regionach – to właśnie stroje paradne są postrzegane współcześnie jako „modelowe” przykłady górnośląskich strojów ludowych<sup>2</sup>, wśród których – dla części przemysłowej Górnego Śląska – najważniejszy jest strój rozbarski (bytomski, górzański), którego proveniencja jest ściśle związana z górnośląskimi

- 2 Terminologia związana z różnymi formami tradycyjnego odzienia była poddawana refleksji przez wielu badaczy zajmujących się tą problematyką. Por. m.in. Brzezińska i Tymochowicz, 2019, s. 93–120. Warto również zwrócić uwagę na założenia przyjęte przez autorów „Atlasu Polskich Strojów Ludowych”. Kiedy ponad dziesięć lat temu Polskie Towarzystwo Ludoznawcze otrzymało grant: „Atlas Polskich Strojów Ludowych – kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”, w pierwszym tomie publikacji wyjaśniano: „Nasze rozważania umieścimy w szerszym kontekście, dotyczącym strojów w ogóle. Używamy pojęcia tzw. stroje ludowe z premedytacją i z całym dobrodziejstwem (lub nie) inwentarza, nagromadzonych przez dziesiątki lat przekonań i wyobrażeń. Ma to na celu odróżnienie ich od strojów ludu, które mogą być ogromnie różnorodne. Wszystko zależy bowiem od tego, jak zdefiniujemy lud i jakie ramy czasowe zakreslimy. Stroje ludowe zawsze są fragmentem historii ubiorów w ogóle. We współczesnej antropologii często spychane są na margines zainteresowań jako zagadnienie etnografii tradycyjnej. Postulujemy, by odczytać ich sensy na nowo” (Czachowski i Słomska-Nowak, 2013, s. 9). W pełni podzielałam ten ostatni postulat, zwłaszcza że w odniesieniu do odzienia noszonego przez mieszkańców regionu podlegającego dynamicznej kulturowej transformacji, jakim był Górny Śląsk w czasach uprzemysłowienia, pewna migotliwość tego, kto, co i kiedy na siebie zakładał, wzajemne interferencje kulturowych wzorów obowiązujących w danej społeczności i wreszcie indywidualnych wyborów i decyzji sprawia, że to terminologiczne „dobrodziejstwo inwentarza” oraz jego kulturowy kontekst są w odniesieniu do dawnej odzieży z tego regionu – jeżeli nie chce się popaść w ujęcie stereotypowe – mocno skomplikowane.



tradycjami wiejskimi, a który z czasem funkcjonować zaczął na zasadzie *pars pro toto*, stroju górnośląskiego/śląskiego w ogóle<sup>3</sup>.

Znaczącą cezurą czasową, jeżeli chodzi o rozwój form i funkcji górnośląskiego stroju ludowego, jak zgodnie podkreślają badacze zajmujący się tą problematyką, jest wiek XIX, kiedy po pierwsze wiele tradycyjnych zestawów i elementów stroju wyszło z użycia (choć było to zjawisko o różnej dynamice w różnych rejonach Śląska), a po drugie, kiedy coraz silniej zaznaczał się również w środowisku chłopskim, ale przede wszystkim wśród robotników i ich rodzin zamieszkujących okręg przemysłowy wpływ mody miejskiej (określanej też jako „pańska”). Popularność tej ostatniej – poza uniwersalną funkcją naśladowczą – mogła mieć również bardziej pragmatyczny wymiar wynikający z faktu, że w ramach wspomnianej migracji wewnętrznej w przykładowych osadach „czarnego” Śląska (jak później go nazwano) osiedlały się również osoby, które związane były rodzinnie ze środowiskami, w których używano innych strojów paradnych aniżeli te dominujące we wsiach, które stały się później dzielnicami górnośląskich miast (m.in. Bytomia, Piekar, Chorzowa czy Katowic). Takich strojów nie przenoszono bowiem w nowy kontekst kulturowy, wybierając bardziej uniwersalną, „przezroczystą”, jeżeli chodzi o przynależność lokalną, odzież miejską, stanowiącą jednocześnie znak społecznego awansu, który na Górnym Śląsku był związany również z opowiedzeniem się po stronie niemieckich wzorców kulturowych, chociaż postawienie znaku równości pomiędzy ubraniami typu „pańskiego” a ubraniami „niemieckimi” byłoby wnioskiem idącym zbyt daleko. Tym niemniej ze względu na geopolityczne uwarunkowania związane z prusko-polskim współzawodnictwem o przejęcie „rządu dusz” nad rodzimą, chłopską i robotniczą ludnością górnośląską (Bahlcke, Gawrecki i Kaczmarek, red., 2011), którego szczególnie nasilenie nastąpiło w II połowie XIX wieku, odzież, przede wszystkim paradna, zakładana w czasie świąt i znaczących momentów obrzędowych, zwłaszcza obrzędów przejścia, zaczęła pełnić kolejną, istotną funkcję, stając się nie tylko znakiem statusu społecznego i przynależności do określonej wspólnoty lokalnej, ale także ważnym świadectwem identyfikacji narodowościowej.

Źródła wiedzy o tym, w jaki sposób ubierali mieszkańcy Górnego Śląska w czasach uprzemysłowienia, stanowią – poza zachowanymi w zbiorach muzealnych eksponatami – teksty kultury pochodzące z XIX i początków XX wieku. Pierwszą grupę takich tekstów tworzą deskrypcje, czasem

---

3 Do grupy strojów ludowych noszonych w granicach historycznego Górnego Śląska zalicza się – poza strojem rozbarskim – również stroje laski, cieszyński, pszczyński, raciborski, rybnicki, strój górali Beskidu Śląskiego oraz odrębny pod względem proveniencyjnym strój schönwaldzki.

wręcz o charakterze ekfraz, utrwalające określone odzieżowe tu i teraz. Są to deskrypcje o charakterze ściśle etnograficznym, które powstały ze względu na potrzebę gromadzenia w XIX i na początku XX wieku ludoznawczych, jak wówczas je określano, materiałów, w tym o charakterze „etnografii ratunkowej”, opracowywanych przez zbieraczy folkloru bądź „kolekcjonerów kultury” zarówno z polskiego, jak i niemieckiego punktu widzenia (zob. Kapeluś i Krzyżanowski, 1970; Kapeluś i Krzyżanowski, 1980; Simonides, 1989; Bönisch-Brednich, 1994; Pośpiech i Smolińska, 2002; Simonides, 2007; Pośpiech i Smolińska, 2002). Do tej grupy należą również wszelkie mniej lub bardziej szczegółowe informacje dotyczące odzienia znajdujące się w relacjach, notatkach, sprawozdaniach, listach z podróży etc. pozostawionych przez osoby, które obserwowały Górny Śląsk albo przelotnie, ponieważ stanowił on tranzytową trasę ich podróży, albo bardziej wnikliwie, jeżeli było to dla nich miejsce docelowego lub dłuższego pobytu. Drugą grupę źródeł stanowią teksty o charakterze perswazyjnym, koncentrujące uwagę nie na etnograficznych szczegółach stroju i ich estetycznych ocenach, ale ich wymowie ze względu na społeczny, a zwłaszcza narodowościowy kontekst. Należą do tej grupy wzmianki, komentarze, pouczenia czy opinie o moralizatorskim charakterze, które znaleźć można przede wszystkim w górnośląskiej prasie, ale też będące elementem przekazu kaznodziejskiego. Wskazują one, że w ostatnich dekadach XIX wieku różne rodzaje odzienia nie były już neutralne, nie stanowiły wyłącznie regionalnego artefaktu różnicującego mieszkańców poszczególnych kulturowych przestrzeni, a wręcz przeciwnie – były ważnym komunikatem tożsamościowym. Osobną podgrupą tekstów, w których funkcja perswazyjna (aczkolwiek w innym aspekcie) była dominująca, są reklamy namawiające do zakupu ubrań lub akcesoriów odzieżowych nie tylko w „magazynach” górnośląskich, ale również w miejscach będących dla Górnego Śląska kulturowym punktem odniesienia, tzn. w Berlinie i Wiedniu. Reklamy te świadczą przede wszystkim o tym, jak znaczące stały się również w tym regionie materiały i odzież fabryczna. Trzecią, niezwykle istotną poznawczo grupę tekstów kultury poświęconych problematyce ubiorów, stanowi ikonografia. Należą do niej ilustracje wykonane różną techniką, towarzyszące deskrypcjom strojów noszonych przez mieszkańców Górnego Śląska oraz pocztówki (karty korespondencyjne), a zwłaszcza fotografie, które za sprawą licznych atelier fotograficznych i przemierzających przemysłowe osady, wsie i miasteczka wędrownych fotografów integralnie wpisały się w górnośląską obyczajowość przelomu XIX i XX wieku<sup>4</sup>, stając się ważną częścią domowej kultury pamięci, również

4 Już w latach 50. XIX wieku w górnośląskiej prasie pojawiają się anonse zapraszające do wykonania rodzinnych fotografii, np. w 1854 roku fotograf R. Liebsz na łamach „Beuthener Kreisblatt” zawiadamiał, że zatrzymał się w Rynku, w domu nr 25 i „(...) poleca szanownej

w rodzinach chłopskich i robotniczych. Oczywiście pamiętać trzeba, że najczęściej nie były to zdjęcia „reportażowe”, rzadko chodziło w nich o uchwycenie przypadkowej chwili, raczej były to upozowane, fotograficzne portrety mające utrwalić najbardziej „odświętny” wygląd<sup>5</sup>.

Il. 1. Górnoślązaczka w stroju rozbarskim. Awers zdjęcia wykonanego w Atelier Steckel w Königshütte (dzisiaj: Chorzów)



Źródło: zbiory własne.

Il. 2. Rewers zdjęcia wykonanego w Atelier Steckel w Königshütte (dzisiaj: Chorzów)



Źródło: zbiory własne.

Wzrost znaczenia odzieży jako świadectwa pozycji zajmowanej w lokalnej społeczności był początkowo konsekwencją wzrostu zamożności warstwy chłopskiej, która została w Prusach na początku XIX wieku uwłaszczona, co pozwalało nie tylko na zapewnienie członkom poszczególnych rodzin dostępu do strojów paradnych, ale też do codziennej odzieży wykonanej z solidniejszych tkanin, zwłaszcza że były one produkowane na miejscu (Jerzy Samuel Bandtkie w 1821 roku odnotował: „Gdy Szląsk Pruski do 28000 postawów sukna wyrabia, to nie dziw, że

publiczności swe usługi i wykonuje codziennie bez względu na pogodę świetlno-papierowe obrazy po niskiej cenie” (cyt. za: R. Skoczek-Kulpa, 1998).

- 5 Fotografie tego typu są współcześnie częścią kolekcji muzealnych, wiele z nich jest też udostępnianych na różnorodnych stronach internetowych, blogach i portalach o regionalnej tematyce, jednak trzeba też podkreślić, że wciąż trudna do oszacowania jest liczba zdjęć znajdujących się w prywatnych materiałach archiwalnych, stanowiących swoiste rodzinne wizualne *silva rerum*. Za udostępnienie takich właśnie licznych materiałów ilustracyjnych Autorka serdecznie dziękuje rodzinie Kotala.

zarzuciwszy płócienne suknie, wzięto się do wełnianych” (Bandtkie, 1934, s. 14). W bogatszych rodzinach chłopskich łatwiej było wygospodarować środki na coraz piękniejsze stroje, niedostępne dla ubogich. Uszycie ubiorów „na niedziela”, wykonywanych z tkanin samodziiałowych lub później fabrycznych, zdobionych aplikacjami, haftami, koronkami, ozdobnymi guzikami i innymi detalami dekoracyjnymi itp., wiązało się bowiem z pokaźnym wydatkiem. Strój paradny odzwierciedlał tym samym status ekonomiczny rodziny, był jego najbardziej widoczną oznaką, zauważaną już na pierwszy rzut oka (Lipok-Bierwiaczonok, 2022).

Zmiany czy różnicowanie się poszczególnych elementów miało dwie podstawowe przyczyny. Uchwycił je rosyjski etnograf Izmał Sriezniewski, który swój opis świątecznego stroju Ślązaczek zakończył uwagą, że mógłby on być „bardzo ładny, jeśli nie byłby tak skomplikowany” (cyt. za: Kucharska, Nasz i Rospond, 1973, s. 72), jednak – co istotniejsze – podsumowując swoją relację, wskazał, że w odniesieniu do mieszkanki śląskich wsi „(...) która ubiera się inaczej, na tę mieli wpływ mieszkańcy miast lub Niemcy” (cyt. za: Kucharska, Nasz i Rospond, 1973, s. 72). Pierwsza z przyczyn wynikała więc z faktu, że do odzieży zakładanej przez Górnos Ślązaków szybko zaczęły przenikać elementy mody miejskiej. Znawczynie problematyki śląskich strojów ludowych, Barbara Bazieli, podkreślała, że obejmowały one zdobnictwo (zwłaszcza w zakresie haftów) oraz nowe surowce i gotowe elementy produkcji rzemieślniczej i manufakturowej, obejmujące czepce, chustki nagłowne i naramienne, wstążki, koronki i hafty w stroju kobiecym oraz płaszcz, surduty czy cylindry w stroju męskim (Bazieli, 2009, s. 174). Ta wyraźna ekspansja mody miejskiej była skutkiem przede wszystkim silnych procesów industrializacyjnych, co sprawiło, że stroje o krojach i wzorach odziedziczonych po przodkach zaczęły się różnicować w kierunku ubiorów wskazujących na socjalny i ekonomiczny awans (co nie sprzyjało trwaniu przy odzieżowym tradycjonalizmie).

Te ostatnie uwarunkowania nie były specyfiką wyłącznie górnos Śląską. Wszędzie tam, gdzie dynamicznie rozwijała się cywilizacja techniczna i procesy urbanizacyjne, zmieniał się kanon strojów, ponieważ robotnicy, aby symbolicznie zamknąć przeszłość i otworzyć się na to, co miało pozwolić na wizualne wpisanie się w nowe otoczenie, zatarcie obcości, kupowali za pierwszy zarobek przede wszystkim nową odzież (Kossakowska-Jarosz, 2009, s. 230). Na Górnym Śląsku na te ogólnoeuropejskie tendencje kulturowe wyraźnie nałożył się dodatkowy czynnik, również przez Sriezniewskiego odnotowany – dyskurs narodowościowy, będący konsekwencją toczącej się walki o świadomość mieszkańców tego regionu.

W tym dyskursie (złożonym co do swojej istoty) rolę odegrały również regionalne stroje ludowe. Jak już bowiem zostało wyżej wspomniane, ich odzieżowa hegemonia zaczęła w naturalny sposób słabnąć.

Jednak – podobnie jak wiele innych modernizujących się wówczas elementów krajobrazu kulturowego – również one zostały wpisane w nowy znaczeniowy kontekst, stając się jednym z argumentów w zaostrzającej się walce „o rząd dusz” rodzimej ludności Górnego Śląska. Jest przy tym znaczące, że w polskim dyskursie tożsamościowym (mocno tradycjonalistycznym, antyurbanizacyjnym) stroje miejskie, modne i ekspansywne zaczęto wówczas utożsamiać z negatywnym wpływem kultury niemieckiej. Początkowo to synonimiczne traktowanie odzieżowej miejskości/nemieckości nie było w odniesieniu do Górnego Śląska w jakiś szczególny sposób wartościowane. Jeszcze Bandtkie odnotowywał:

W dawnych nadaniach Piastów Szląskich widać na pieczęciach, np. Henryka I strój polski, ale teraz u mężczyzn wszędzie strój niemiecki: kaftani noszą w powszedni dzień, suknie i surduty we święta. Dawniej zaś chodził lud wiejski w sukniach płóciennych, ale teraz to po większe części ustalo. Granatowe płaszcze w Dolnym, błękitne i szare w górnym Szląsku są najwięcej w używaniu (Bandtkie, 1934, s. 16).

Te etnograficzne refleksje nie stanowiły bowiem jeszcze głosu w narodowościowej dyskusji<sup>6</sup>, ponieważ proces poszukiwania (a może też w jakimś stopniu projektowania) odpowiedzi na pytanie o zakres tego, czym jest Śląsk, jaki jest i jaki powinien być ten region, a także kim są (lub nie są) jego mieszkańcy i na ile ich strój może świadczyć nie tylko o ich przynależności lokalnej, ale też narodowej, nie był bowiem jeszcze w pierwszych dekadach XIX wieku jakimś znaczącym punktem odniesienia. Ówczesne etnograficzne (ale też historiograficzne<sup>7</sup>) konstatacje nie należą do piśmiennictwa zaangażowanego (a czasem wręcz propagandowego), chociaż w różnych kontekstach pobrzmiwały w nich pytania, o – używając współczesnej terminologii – „śląską/górnośląską rzeczywistość wyobrażoną”<sup>8</sup>.

---

6 Ten znany bibliotekarz w swoich pracach nie był ani antyniemiecki, ani propolski w znaczeniu – jak określił to Boroń – „neofickiej gorliwości”. Interesowały go przede wszystkim naukowe fakty, które starał się odnotować (Boroń, 2010, s. 66).

7 Szczegółową analizę z punktu widzenia rozwoju myśli historiograficznej przeprowadziła Malczewska-Pawelec, 2012.

8 Do tego terminu, – odwołując się do koncepcji Benedicta Andersona – sięgnął Wojciech Kunicki, redagując tom „Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone”, będący antologią związanych z tą problematyką tekstów źródłowych. We wstępie Kunicki wyjaśniał, że nie chodzi o „klasyczne pytanie historiografii: *jak naprawdę było*, ale o rzeczywistości kreowane w ramach niegotowego projektu: narodowego, polsko-niemieckiego, polskiego, ponadnarodowego czy «europejskiego». W tym sensie – pisał dalej o przygotowanej przez siebie antologii – jest [ona] jakby demonstracją próbnego poletka tych wyobrażeń, które skupiają jak w soczewce konflikty

Proces kształtowania się w szerszym stopniu świadomości, że Śląsk (szczególnie Górny Śląsk) to ziemia, której kulturę można odczytać zgodnie z regułami dyskursu wspólnotowego, stał się zauważalny z polskiego punktu widzenia w sposób zdecydowany dopiero w drugiej połowie XIX wieku (zwłaszcza po upadku powstania styczniowego), wtedy też zaczęto mocniej akcentować polsko-śląskie „braterstwo” kulturowe. Wcześniej nawet jeżeli to kulturowe pokrewieństwo dostrzegano, to nie wiązało się ono z głębszą, programową refleksją. Julian Ursyn Niemcewicz w swoim najślawniejszym dziele, wielokrotnie później wznawianych *Śpiewach historycznych*, wspomina o miejscach związanych ze Śląskiem jedynie incydentalnie (Pawelec, 2012, s. 111–133), chociaż zauważa zarazem, odwołując się do swoich zdobytych z podróźniczej autopsji doświadczeń, że „Wszystko po drugiej stronie, wszystko takie jak u nas, taż sama mowa, strój, obyczaje, położenie kraju, wszystko świadczy, że Polska i Śląsk jednym narodem, jedną były krainą” (Niemcewicz, 1872, s. 46). Aczkolwiek to „jak u nas” nie oznaczało pełnego, szczegółowego podobieństwa, zwłaszcza w zakresie strojów w naturalny sposób regionalnie i lokalnie zróżnicowanych. Odwiedzający w 1861 roku mieszkającego w Woźnikach Józefa Lompę Janusz Ferdynand Nowakowski pisał:

Wjeżdżając do Woźnik<sup>9</sup> wśród pięknego dnia już można było spotykać tutejszy lud różny strojem od naszego, a więcej jeszcze kształtniejszymi rysami twarzy. Mężczyźni odziani w niebieskie, długie sukmany, a kobiety w kolorowe spódnice, czapeczki białe na głowie i z wielkim rondem kapelusze, a stąd białą, nieopaloną twarzą bardzo się wyróżniające od naszych wieśniaczek (Nowakowski, 1861).

Jednak w II połowie XIX wieku nie odnotowywanie tego typu odrębności, ale przede wszystkim możliwość wskazania kulturowych podobieństw stanowić zaczęło konstytutywną podstawę programu włączenia Ślązaków w odrodzoną w przyszłości polską wspólnotę narodową „(...) ci ludzie są Polakami istnymi jako i my, tylko że cokolwiek mówią dziwacznie” – tłumaczono pielgrzymom na łamach poznańskiego „Wiarusa” (cyt. za: Wrzesiński i Kulak, 1990). Również mieszkańcy Górnego Śląska, w tym wszyscy ci, którzy w swoim „rajdzie promienistym” porzucali wiejskie życie swoich przodków i ruszali w kierunku najbardziej uprzemysłowionej „ziemi obiecanej” pomiędzy Mysłowicami, Gliwicami

---

i zbliżenia, porozumienia i nieporozumienia środkowoeuropejskie w stopniu większym niż «narodowo homogeniczne» Bawaria lub Mazowsze” (Kunicki, 2009, s. 9).

9 Woźniki to dawna osada targowa, położona w północnej części Górnego Śląska, na ziemi lublinieckiej. Woźniki w połowie XIX wieku odzyskały prawa miejskie. Józef Lompa spędził tam ostatnią dekadę swojego życia.

i Tarnowskimi Górami, stanowili główny punkt odniesienia w poszukiwaniu (ale też kreowaniu) wspólnego mianownika pomiędzy światem przedrozbiorowej Rzeczypospolitej a światem hiperbolizowanych śląskich „braci odłączonych”, „pobratymców”, jak pisano w publikacjach (zwłaszcza prasowych) o patriotycznym charakterze w II połowie XIX wieku. Aczkolwiek pamiętać trzeba, że kulturowe analogie, chociaż chętnie eksponowane, nie stanowiły obiektywnych przesłanek do wyciągania daleko idących wniosków związanych ze świadomością kulturową mieszkańców Śląska przed Wiosną Ludów, ponieważ to nie „obiektywne podobieństwo kulturowe (...) między Górnym Śląskiem a resztą ziem polskich świadczyło o polskości Górnoślązaków, lecz dopiero ich świadomość” (Gerlich, 1993, s. 9). Budowanie i wzmacnianie tej świadomości oparte na przekonaniu, że wspólnotowe więzi polsko-śląskie istnieją, ale wymagają, aby je „obudzić”, stało się ostatecznie paradygmatem, który polskie elity intelektualne i lokalni „budziciele polskości” przyjęli i starali się wprowadzić w życie.

Wśród sposobów zadzierzgnięcia owych wspólnotowych więzów i metod ich zinternalizowania zwracano uwagę na wszystkie te elementy materialnej, a zwłaszcza niematerialnej kultury, o których pisał cytowany na początku artykułu Niemcewicz. Idealizowano więc wyraźnie obrazy śląskich „wsi spokojnych” i „raje młodości” (Bonczyk, 1987, s. 37), których konserwatywni mieszkańcy żyją zgodnie z odwiecznymi wzorcami, i przestrzegano przed zagrożeniami, jakie niesie miasto i związany z nim kult nowości (Kossakowska, 2014). Z tego powodu jako moralny imperatyw traktowano m.in. konieczność odnajdywania, zachowywania i wykorzystywania do budowania poczucia wspólnoty wszystkiego, co świadczyło o podobieństwie czy jednolitości kulturowych korzeni<sup>10</sup> i piętnowania wszystkiego, co owe wspólnotowe więzi mogło w jakikolwiek sposób nadszarpnąć. Obok obyczajów, wiary katolickiej i języka, również, jak już zostało zasygnalizowane, kwestia tradycyjnych strojów nabierała w tym kontekście nowej wagi.

---

10 W niemieckojęzycznych publikacjach tę część rodzimej ludności określano mianem *die Polen Oberschlesiens*, wyjaśniając, że „(...) określa się tym mianem Ślązaków, pochodzących w nieprzerwanej linii genealogicznej od przodków, którzy wraz z piastowskimi książętami przywędrowali jako Polacy na Śląsk lub tych, którzy jako polscy autochtoni pozostali polscy pośród miast i wiosek lokowanych na prawie niemieckim i zasiedlanych niemieckimi kolonistami. Chodzi tu więc naprawdę o Polaków wg języka, obyczajów i wyglądu twarzy. Jednakże w sensie politycznym owi Polacy nie chcą być Polakami, lecz są oni wszyscy bardzo wiernymi rojalistami pruskimi, a oprócz tego bardzo dobrymi żołnierzami. Wszystko, co chce się powiedzieć o narodowo-polskim duchu Górnoślązaków, jest albo urojone, albo sztucznie zaszczone, a przeciwko temu ostatniemu państwo zastrzega się słusznie wszelkimi sposobami” (Koelling, 1898, s. 407). Autorka dziękuje w tym miejscu p. Katarzynę Paruzel-Kutek za pomoc w odczytaniu i tłumaczeniu dziewiętnastowiecznych tekstów niemieckojęzycznych.

Il. 3. Gospodarze z Chorzowa Starego  
w strojach rozbarskich, początek XX wieku



Źródło: zbiory własne.

Il. 4. Ozdobne guziki z grawerem przed-  
stawiającym prace polowe (oryginalny, roz-  
barski strój paradny)



Źródło: zbiory własne.

Kierowano więc do depozytariuszy lokalnego dziedzictwa kulturo-  
wego – mieszkańców Górnego Śląska, a zwłaszcza jego mieszkank –  
pełne emocji apele o trwanie przy wzorcach odzieży stosownej do oko-  
liczności i zgodnej ze słowiańską „tradycją ojców”<sup>11</sup>, którą w ostatnich  
dekadach XIX wieku określano już wprost jako „narodową”. Odzwier-  
ciedla to płomienny niemalże manifest, jaki został zamieszczony na  
łamach „Gazety Górnos Śląskiej” w 1880 roku w dziale „Wiadomości miej-  
scowe i potoczne”:

11 Podstawowe etnograficzne kontrowersje związane ze strojami Górnos Ślązaków dotyczyły pro-  
wienieni. O ile bowiem warstwa opisowa nie budziła wątpliwości, to interpretacja już zde-  
cydowanie tak. Kiedy tuż przed II wojną światową opublikowano (już po śmierci autorki)  
opracowanie Elizabeth Grabowski (*Die Volkstrachten in Oberschlesien*, Breslau 1935) Agnieszka  
Dobrowolska ustosunkowała się polemicznie do wniosków niemieckiej badaczki, podsumo-  
wując swoje odrębne stanowisko w następujący sposób: „W rezultacie należy stwierdzić, że  
praca Grabowskiej ma niewątpliwie wartość jako zbiór sumiennie zebranych i dobrze ilustro-  
wanych materiałów do śląskiego stroju ludowego, natomiast zawodzi zupełnie w ustępach  
poświęconych zagadnieniom ogólnym i zasadniczym. Co więcej charakter tych ustępów upo-  
ważnia do stwierdzenia, że praca ta do pewnego stopnia ośmiesza naukę niemiecką” (Dobro-  
wolska, 1934–1935, s. 4).



Kilka to miesięcy temu – pisał korespondent z Bobrka – kiedy wyczytałem z „Gazety” gorące słowa, zachęcające lud nasz do trzymania się i szanowania naszego ubioru narodowego. Prawda, święta prawda, że wszystko, co po ojcach naszych odziedziczamy, powinno nam być zawsze i wszędzie drogim – a tą spuścizną jest nasza wiara św., jest nasz ukochany język polski, jest nasz ubiór narodowy (...) zasługą jest trzymać się ubioru narodowego – choćby nawet tylko na złość niektórym niemieckim kulturtregerom, którzyby nas gwałtem na niemieckie kopyto przerobić chcieli i którym ten piękny nasz ubiór solą w oku. Pamiętajcież tedy, wy ojcowie i matki, abyście dzieci wasze wychowały w miłości do naszej wiary świętej, języka i ubioru naszego. Wy zaś chłopcy nasi, bierzcie sobie za żonę tylko dziewoję, która do ołtarza przystępuje w swem pięknem ubraniu narodowem – wy zaś dziewoje gardźcie chłopcami, którzy gardząc zwyczajem ojców, przystrajają się w obce ubiory. Trzeba też podawać do wiadomości publicznej takie wypadki, by ludzie wiedzieli, kto gardzi zwyczajami swych ojców. Coś podobnego i u nas niedawno temu miało miejsce. Córka prostego, lecz bogatego chłopca poszła za mąż i zamiast przystąpić do ołtarza w pięknem swem ubraniu narodowem, poczęła się stroić w inne, obce nam suknie, wdziała białe rękawiczki itp. tak, że panna młoda w istocie «fajn» wyglądała, to jest niektórzy śmiali się z jej pustoty, drudzy oburzyli się jej postępowaniem, tak że nawet podczas wesela do bójki przyszło (...) I powiedzcie tedy, kochani czytelnicy, czy to wesele prawdziwe, gdzie panna młoda staje się przyczyną zgorzenia, a goście weselni się pobijają (Gazeta Górnoląska, 1880, nr 86).

Pomijając warstwę retoryczną tego tekstu, warto zwrócić uwagę właśnie na ów kilkakrotnie użyty epitet „narodowy”, będący w tym kontekście synonimem paradnego stroju ludowego, jak można przyjąć, w wersji rozbarskiej<sup>12</sup>. Taki strój winna była założyć owa mieszkająca w Bobrku

---

12 Nazwa tej odmiany stroju pochodziła od miejscowości Rozbark, dawnej wsi nieopodal Bytomia (dzisiaj dzielnicy tego miasta). Taki strój obejmował swoim zasięgiem historyczną ziemię bytomską. Na wschodzie, jak ustaliła Barbara Bazielić, granicę jego występowania wyznaczały rzeki Przemsza i Brynica, na zachodzie obszar ziemi raciborskiej, na południu miasta Mikołów i Mysłowice, a na północy – rzeka Mała Panew. Męski strój paradny składał się z koszuli z kołnierzykiem zdobionym mereżką i zawiązaną pod nim *jedbowką*, czyli jedwabną chustką, granatową długą kamizelą bez rękawów, którą nazywano *bruclek* (lub *westa*), oraz zakładaną na górę granatową *kamzola* (lub *kamuzola*) z rękawami. *Bruclek* i *kamzola* zaopatrzone były w błyszczące metalowe guziki, na których wygrawerowane były sceny z prac rolnych. Dolna część paradnego męskiego stroju to żółtawe spodnie irchowe, zwane *jelyniokami* albo *skórzołkami*, wpuszczane w cholewy wysokich butów, tzw. *krópów*. Mężczyźni nosili także spodnie sukienne, granatowe, z czerwoną wypustką *bizą* wzdłuż zewnętrznego szwu (spodnie takie nazywano *bizołkami*, uzupełnieniem były wiązane trzewiki). Jako nakrycie głowy służył czarny filcowy kapelusz z prostym rondem zwany *kanig*, a zimą czarna lub granatowa czapka obszyta futrem tchórza, czyli *tchorzowka* (forma tego nakrycia głowy była też uzależniona od kwestii obrzędowych). Kobiety ubierały się w długą do kostek, szeroką *kieckę*, czyli

panna młoda skrytykowana na łamach „Gazety Górnośląskiej” (korespondent pisma milczy, czy krytykowana „miejskość” ubioru dotyczyła też pana młodego). Wybór stroju ślubnego stawał się tym samym tożsamy z symbolicznym utrwalaniem lub łamaniem społecznych zasad, był symbolicznym kodem, który pod wpływem geopolitycznych uwarunkowań nabierał nowych, narodowych sensów (Bogatyriew, 1975). Górnośląska „dziewoja” nie powinna więc sięgać po białą suknię, która w kulturze europejskiej upowszechniła się za sprawą ślubu królowej Wiktorii w 1840 roku. Kolorystykę jej sukni naśladować zaczęły najpierw arystokratki, a później również panny z niższych kręgów społecznych, także na Śląsku. Jednak owa modna biała, „miejska” suknia ślubna oznaczała dla „budzieli polskości” na Górnym Śląsku symbol porzucenia tradycji oraz – co gorsza – wpisania się w niemieckie wzorce kulturowe. Dlatego Górnoślązaczka powinna była pozostać wierna dawnej, ślubnej kolorystyce, tzn. czerni i zieleni. Uznawano bowiem, że czarne, jedwabne *jakła* i *kiecka* dodają pannie młodej powagi, a zieleń chusty i fartucha (mógł być także kremowy) symbolizują nadzieję związaną z nową rolą społeczną. Dopełnieniem takiego stroju ślubnego winien być mirtowy (*mertowy*) wieniec stanowiący znak dziewictwa i niewinności. Mirt (*merta*) stanowił też atrybut stroju pana młodego, druhen i družbów (Lipok-Bierwiaczonek, 2022) oraz pełnił funkcję symbolu zaślubin (Malinowski, s. 92). Obrzędowa siła mirtu okazała się najbardziej uniwersalna, ponieważ mimo tego, że ostatecznie biała suknia i garnitur zwyciężyły w tym swoistym „pojedyнку” na ślubne stroje, to zwyczaj ich przystrajania *mertowymi gałązkami* okazał się wyjątkowo trwały<sup>13</sup>.

Ludowe stroje ślubne w zależności od miejsca i okresu różniły się niektórymi detalami, kolorem czy krojem, jednak zawsze miały na celu zaznaczenie poczucia wspólnoty z określonym lokalnym, ale też, jak zostało wyżej wspomniane, narodowym uniwersum. Barbara Bazielić podkreślała, że dowodziło to pełnienia przez stroje ludowe funkcji regionalnej i narodowej (Bazielić 2012, s. 179). Nie ma co prawda danych liczbowych wskazujących, jaki procent młodych par na przełomie XIX i XX wieku

---

szeroką plisowaną spódnicę z przyszytym do niej stanikiem (zwanym *lajbikiem*), pod którą zakładano mocno krochmalone halki oraz na którą nakładano barwny fartuch (w kwiaty lub paski), górną część stroju tworzyła zakrywająca *lajbik jakła*, czyli rodzaj wierzchniego kaftana z długimi rękawami oraz zakładaną na ramiona chustą. Nakrycie głowy było uzależnione od stanu oraz okoliczności. Jeżeli były to okoliczności świąteczne, obrzędowe (np. śluby czy uroczystości kościelne) panny nosiły założone na *klapy* mirtowe wianki, a w późniejszym okresie *galandy* – wieńce ze sztucznych kwiatów i koralików, natomiast męczatki *budy* (rodzaj koronkowego czepca) lub wiązane na karku czerwone chusty – *purpurki* (Bazielić, 1988; Bazielić 2002; Lipok-Bierwiaczonek, 2022).

13 Obrzędowa siła mirtu jako atrybutu ślubnego zaczęła zanikać dopiero w czasach współczesnych.

i w początkowych dekadach wieku XX wybierał taką w pełni tradycyjną formę ślubnych strojów. Liczne zachowane fotografie wykonane w zbliżonym czasie wskazują jednak, że również w środowisku robotniczym zakładanie białej sukni, garnituru i cylindra nie były zjawiskiem odosobnionym. W każdym razie wzorce ślubnych strojów ewoluowały w kierunku trzech podstawowych wariantów: młoda para ubrana w stroje ludowe, młoda pani w stroju tradycyjnym, „chłopskim”, natomiast młody pan w garniturze, białych rękawiczkach i cylindrze lub para młoda w całości ubrana zgodnie z aktualnymi kanonami mody miejskiej. W przemysłowej części Górnego Śląska wybór tego ostatniego wariantu mógł też wynikać z pochodzenia nowożeńców, którzy niejednokrotnie wywodzili się spoza granicy występowania stroju rozbarskiego (czy pszczyńskiego) i nie przenosili do nowych, robotniczych środowisk dotychczasowych wzorców chłopskiego stroju ze swoich rodzinnych okolic. Równie istotna była jednak, jak się wydaje, po prostu siła mody<sup>14</sup> i znaczenie indywidualnych wyborów, które w trakcie uroczystości ślubnych miały i mają znaczenie szczególne.

Il. 5. Górnoślązaczka w stroju rozbarskim z córkami ubranymi „po pańsku”, początek XX wieku



Źródło: zbiory własne.

Il. 6. Górnoślązacy z Bielszowic (dzisiaj: dzielnica Rudy Śląskiej). Zdjęcie ślubne wykonane w 1917 roku



Źródło: zbiory własne.

14 O roli mody pisał już na początku XX wieku Georg Simmel (Simmel, 1980).

Niezależnie jednak od przyczyn (które trudno dzisiaj wskazać jednoznacznie) faktem jest, że nigdy nie podejmuje się działań zaradczych czy naprawczych, jeżeli sytuacja tego nie wymaga. Tymczasem inicjatywy na rzecz dokumentowania i zachowania strojów ludowych, wynikające z różnych motywacji, podejmowane również w środowisku niemieckim<sup>15</sup>, świadczą o tym, że na przełomie XIX i XX wieku proces marginalizowania tradycyjnej, paradnej odzieży zaczął być powszechnie widoczny. Na początku XX wieku mieszkający w Kozłowej Górze (dzisiaj dzielnicy Piekar Śląskich) niemiecki arystokrata Guidotto Henckel von Donnermark i jego żona Anna założyli nawet w Orzechu i Kozłowej Górze stowarzyszenie, którego celem było pielęgnowanie tradycji strojów ludowych: *Trachtenverein*, ustanowili też nagrodę dla pracujących w ich dobrach chłopów i górników, który brali ślub w strojach ludowych (Rostropowicz, 2007) oraz organizowali folklorystyczne festyny: *Oberschlesien Trachtenfeste* (zob. Grabowski, 1935; Kuzio-Podrucki, 2003; Bazielić, 2002; Rostropowicz, 2007)<sup>16</sup>.

Dokumentowaniu, podkreślaniu wartości strojów ludowych i popularyzacji ich wzorów służyły również karty korespondencyjne portretujące mieszkańców Górnego Śląska w tradycyjnych strojach paradnych oraz przedstawiające tradycyjne „obrządkie” ślubne. Serię dwunastu takich pocztówek przedstawiających na awersie barwne ilustracje „typów ludu górnośląskiego” z różnych miejscowości wydała na początku XX wieku mikołowska spółka wydawnicza, należąca do Karola Miarki (młodszy)<sup>17</sup>.

15 Istotne były zwłaszcza inicjatywy podejmowane przez założone w 1894 roku we Wrocławiu Schlesische Gesellschaft für Volkskunde, jednak kwestia etnograficznych kontrowersji polsko-niemieckich oraz szczegółowa analiza motywacji, argumentacji i kierunków interpretacji śląskiej rzeczywistości kulturowej z polskiego i niemieckiego punktu widzenia to odrębne zagadnienie badawcze, które w niniejszym artykule nie jest przedmiotem analizy. Trzeba jednak podkreślić, że wspólnym mianownikiem wielu polsko- i niemieckojęzycznych tekstów jest przede wszystkim patriarchalny stosunek do śląskiego „ludu”, będącego przedmiotem rozmaitych pedagogicznych (a czasem także propagandowych) zabiegów.

16 Pierwszy kiermasz strojów ludowych urządzono w styczniu 1910 roku. Graf Donnersmark również zakładał czasem strój rozbarski, strój ludowy nosiła również w szczególnych okolicznościach hrabina Joanna von Schaffgotsch, wywodząca się z robotniczej rodziny spadkobierczyni fortuny Karola Goduli. Ich działania bez wątpienia miały na celu zmanifestowanie przywiązania do lokalnej tradycji zgodnie z patriarchalnie rozumianą wspólnotą pałacu oraz otaczających go wiejskich chat, familoków i czynszowych kamienic. Strój pełnił w tym wypadku zdecydowanie rolę kostiumu. Takie kostiumowe traktowanie stroju przyjmowało czasem nawet bardziej spektakularny charakter. Bandtkie odnotował, że z okazji ślubu pana na Pszczynie, księcia Ludwiga von Anhalt-Köthen-Pleß, cały dwór ubrał się w „stroje włościańskie” i że „(...) ta uroczystość nie była mniej piękna, jak kiedy król Stanisław August w Kozienicach był od szlachty przyjmowany, która po krakowsku się przebrała (Bandtkie, 1934, s. 16).

17 Pocztówki portretowały: 1. Typy ludu śląskiego z okolicy Królewskiej Huty; 2. Typy ludu śląskiego z okolicy Bytomia; 3. Typy ludu śląskiego z okolicy Katowic; 4. Typy ludu śląskiego

Pocztówki te są niezwykle cenne, ponieważ – w przeciwieństwie do czarno-białych zdjęć – utrwalają nie tylko krój i atrybuty stroju, ale także niezwykle istotną kolorystykę. Ich źródłem były oryginalne fotografie, których negatywy zostały ręcznie pokolorowane<sup>18</sup>. Wydawnictwo zaoferoowało je do sprzedaży w 1911 roku, anonsując w katalogu:

Staraniem naszym było wydać rzeczywiście coś dobrego. Dlatego nie szczczędziliśmy kosztów ni zabiegów, ażeby wyobrażenia typów jak najdokładniej wypadły. Ponieważ zaś podobizny wykonane zostały ściśle według fotografii z dobraniem barw strojów rzeczywiście używanych, przeto śmiało twierdzić możemy, iż zabiegi nasze uwieńczone zostały dobrym skutkiem. Drukowane na najlepszym kartonie ilustracyjnym, uwydatniają najdrobniejsze szczegóły z niezwykłą wiernością, dając poznać zanikające obecnie coraz bardziej dawne stroje górnośląskie. Polecamy je wszystkim miłośnikom ludu i odrębności jego narodowej tem usilniej, że licznym nabywaniem tych pocztówek przyczynią się do poparcia wyrobów swoich (*Katalog Wydawnictwa Dzieł Ludowych*, 1911, s. 76).

Działania popularyzacyjne i moralizatorskie nie były jednak w stanie zatrzymać modernizacyjnych zmian w dziedzinie odzieży (podobnie jak innych zmian obyczajowych). Dotyczyło to w pierwszej kolejności mężczyzn zatrudnionych w przemyśle, którzy szybciej aniżeli pracujący na roli *gospodarze* zmieniali tradycyjny strój na ubrania miejskie (spodnie, czyli *galoty*, koszule, *westy*, *szakęty* czy *ancugi*)<sup>19</sup>. W prasie górnośląskiej przeznaczonej dla lokalnego odbiorcy nieco paradoksalnie obok apeli o zachowanie narodowego (czyli ludowego) stroju regularnie publikowano więc również reklamy odzieży typu „miejskiego”, np. niejaki A. Lewandowski, właściciel „magazynu garderoby męskiej gotowej” w Katowicach, anonsował na łamach „Katolika”, że poleca ubiory na miarę, które zostaną

---

z okolicy Raciborza; 5. Starostę weselnego z pod [!] Bytomia; 6. Typy ludu śląskiego z okolicy Lipin; 7. Obrządku weselne ludu śląskiego: „Czepiny”; 8. Obrządku weselne ludu śląskiego: „Po czepinach”; 9. Grupę weselników z Bogucic; 10. Gospodarza z Lipin; 11. Dziaćki wiejskie z Chorzowa; 12. Typy ludu śląskiego z okolicy Katowic (*Katalog Wydawnictwa Dzieł Ludowych*, 1911, s. 76).

18. Niektóre ze zdjęć będących pierwowzorami pocztówek zostały pokazane na wystawie „Skarby śląskiej szafy” w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu, wśród eksponatów znalazły się również pojedyncze pocztówki, jednak w opisach eksponatów nie wskazywano na wzajemne związki pomiędzy zdjęciami a wizerunkami na kartach korespondencyjnych. Wystawa nie obejmowała bowiem kwestii związanych z dziejami folklorystyki na Śląsku.

19. Trzeba też zaznaczyć, że wyznacznikiem tej grupy społecznej stały się mundury galowe górników i hutników. Rola munduru górniczego (oraz mundurów innych grup zawodowych związanych ze śląskim przemysłem) nie jest jednak przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule.

przygotowane przez „(...) krojczego, który kroji podług wiedeńskiego kroju i posiada nadzwyczajne zdolności w swym zawodzie”, poza tym dzięki talentowi owego mistrza kroju A. Lewandowski ogłaszał, że

(...) nie tylko sam lud, ale i cała inteligencja może się obecnie [u niego] ubierać i to w przekonaniu, że zostanie co do kroju najlepiej, a co do ceny najtaniej obsłużoną („Katolik”, 1904, nr 12).

Gotowe ubrania można było nawet kupić na kredyt („Katolik”, 1910, nr 1). Tego typu reklamy najczęściej zamieszczali lokalni kupcy (z Bytomia, Katowic, Gliwic czy Zabrze), ale gotową odzież proponowały również sklepy z samego Wiednia, np. w 1883 roku właściciel tamtejszej „Wiener-Industrie” „sądownie zniewolony” oferował do sprzedaży 12.000 sztuk „wielkich zimowych chust do owijania”, były to „chusty z francuskimi deseniami we wszystkich możliwych kolorach” („Gazeta Górnośląska”, 1883, nr 14). Nie wiadomo, ile z tych chust udało się sprzedać (kosztowały 2 marki, a więc odpowiednik półrocznej prenumeraty „Gazety Górnośląskiej”), ale faktem jest, że fabrycznie wykonane chusty stanowiły istotny element kobiecego ubioru Górnoślazek, więc być może wśród tych zachowanych w zbiorach muzealnych czy wśród domowych pamiątek po przodkach są również jakieś egzemplarze owych „Konkurrenz Tücher”, jak nazwał je wiedeński sprzedawca.

Co ciekawe, reklam damskiej odzieży było zdecydowanie mniej, natomiast wielokrotnie powtarzają się reklamy maszyn do szycia marki Singer pozwalające na samodzielne uszycie garderoby<sup>20</sup>. Jeżeli jednak już odzież damską reklamowano, to dotyczyła ona przede wszystkim elementów ubiorów typu męskiego. W prasie górnośląskiej z końca XIX wieku znaleźć bowiem można nawet reklamy damskiej bielizny: haftowanych „koszul, jacek negliżowych i majtek wysoce eleganckich, suto garnizowanych” („Katolik”, 1893, nr 6) – takie *dessous* mogły mieszkanki Śląska, zapewne zamożniejsze, sprowadzić np. z Berlina. Znaczący jest jednak przede wszystkim sam fakt zamieszczania tego typu reklam, ponieważ wskazywały one na ulegające modernizacji trendy w zakresie damskiego ubioru, które szybko docierały na Górny Śląsk. Małgorzata Kłyk z Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu podkreślała w jednym z wywiadów prasowych, że już od lat 80. XIX wieku Ślązaczki zaczęły nosić – poza ciasnochą, czyli skrzętnie otulającą ciało halką – również majtki

20 Na łamach prasy zamieszczano reklamy typu: „Zwracamy uwagę na powtórne ogłoszenie p. G. Neidlinger dotyczące się maszyn do szycia. Maszyna podobna nie tylko dla przemysłowców potrzebna, winna się ona znajdować w każdym kółku familijnym, tym bardziej, iż p. Neidlinger ułatwił nabycie jej sposobem zasługującym pod każdym względem na uznanie” („Gazeta Górnośląska”, 1880, nr 30).

(których nieliczne zachowane egzemplarze znajdują się w zbiorach wspomnianego Muzeum (Nowacka-Goik, 2015). Zazwyczaj te części garderoby szyto samodzielnie, ale – skoro pojawiały się tego typu reklamy – to być może część kobiet zaopatrywała się również w fabrycznie wykonaną bieliznę. Choć nie można wykluczyć, że na tego typu „zbytki w strojach” pozwalały sobie jedynie mocno piętnowane przez moralistów „robotniczki” naśladujące stroje z „najświeższych żurnali”. Na łamach prasy pisano o takich dziewczynach:

(...) gdybyś widział taką robotniczkę ubraną, powiedziałbyś: to paryska dama pociągiem przyjechała. Szaty piękne, kapelusze jak stary grzyb, krzywy, rękawiczki owczej skórki, a pierścienie mosiężne aż się oko odwraca (...). Wstyd i hańba takim ojcom i matkom, którzy się wstydzą, aby córka w sukni i spencerku chodziła i ojcowskim językiem gardzić pozwalają (cyt. za: Kossakowska, 2009, s. 229).

Tego typu narzekanie na kobiecą próżność, rozrzutność, zbytne hołdowanie modzie miało długą, moralizatorską tradycję, nie tylko o śląskiej proveniencji, warto jednak podkreślić, że już Adam Gdajusz, siedemnastowieczny kaznodzieja ewangelicki, który był baczny obserwator otaczającego go świata, utyskiwał na hołdujących modzie francuskiej „alamodów i mounsierów” oraz „darmopyszków i darmopyszeki”<sup>21</sup>. Po dwóch stuleciach od opublikowania jego *dyskursów* (Gdajusz, 1679; Gdajusz, 1680) niewiele chyba się zmieniło i kolejne, tym razem robotnicze „darmopyszeki” dalej stanowiły przedmiot moralizatorskich napomnień. Na łamach „Górnoślązaka” nawoływano więc:

Pokochajcie po Bogu i w wierze św. język polski, zamiłujcie oszczędność korzystając z powyższych uwag, a osiągniecie cnoty zdobywając więcej polską dziewczynę, aniżeli najmodniejsze i najkosztowniejsze ubiory (cyt. za: Kossakowska, 2009, s. 230).

Niewątpliwie to „siłowanie się kontekstów kulturowych”, jak określiła ten proces Krystyna Kossakowska-Jarosz, wpłynęło na odzieżową codzienność przemysłowej części Górnego Śląska. Na zdjęciach z tamtego okresu wykonywanych w górnośląskich atelier fotograficznych licznie uwieczniani są mieszkańcy ubrani „po pańsku” nie tylko z okazji ślubu, co wskazywałoby, że jednak ani pedagogizujące apele, ani nawet możliwość zyskania finansowego bonusu (jeżeli np. mieszkało się w dobrach

---

21 Gdajusz pisał m.in.: „(...) jeden błazen wiele błaznów czyni (...), gdy bowiem teraz bądź mężczyzny, bądź białe głowy jako nowy stroj albo ubior wymyślą, zaraz się takich głupich dudków moc znajduje, co ich w tym naśladują” (Gdajusz, 1680).

graфа Donnersmarcka) nie było w stanie powstrzymać, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, ekspansji modowych trendów.

Il. 7. Różne rodzaje chust rozbarskich, fragment wystawy: Skarby śląskiej szafy, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu



Źródło: zbiory własne.

Il. 8. Górnoślązaczka w stroju „pańskim”, ok. 1905



Źródło: zbiory własne.



II. 9. Górnoślązacy z Bielszowic (dzisiaj: dzielnica Rudy Śląskiej) w strojach „pańskich”, ok. 1917/1918



Źródło: zbiory własne.

Poza bezpośrednim oddziaływaniem mody pozostawali jedynie ludzie dotknięci ubóstwem (a takich również w przemysłowej części Górnego Śląska nie brakowało), którzy nie mieli żadnej możliwości wyboru odzieży i byli zdani na działania filantropijne. Zajmowały się tym kobiece towarzystwa dobroczynne, które poza utrzymywaniem kuchni dla ubogich, gdzie można było otrzymać darmową zupę, rozdawały również węgiel na opał i ubrania wierzchnie: „(...) koszule, skarpetki, trepy (drewniane pantofle), wełniane kaftaniki dla kobiet (*jakłe*), a także gacie (*spodnioki*)” („Gazeta Górnośląska”, 1880, nr 21). Odzież rozdawano również dzieciom z biednych rodzin w szkołach jako bezpośrednie wsparcie, zwłaszcza w okresie Bożego Narodzenia. Taką działalność filantropijną prowadzono w śląskich szkołach jeszcze w latach 30. XX wieku. Nie sposób dzisiaj określić, jaką formę miały owe *jakłe* czy koszule, czy dziecięce „majtki kombinowane”, zapewne była to odzież fabryczna, zunifikowana (w anonsach podkreślano, że są to ubrania nowe), ale próbując zrekonstruować zawartość śląskich szaf, o tej grupie odzieży też warto pamiętać, zwłaszcza jeżeli spojrzeć się z punktu widzenia zjawiska, które cechuje diachroniczne ujęcie rozwoju strojów/odzieży o ludowej proveniencji nie tylko w górnośląskim uniwersum kulturowym.

Niewątpliwie kolejną cezurą, jeżeli chodzi o kwestie odzieżowe na Górnym Śląsku, podobnie jak w całej Europie, był czas I wojny światowej. Po jej zakończeniu i po plebiscycie w polskiej części Górnego Śląska rola tradycyjnych strojów została przewartościowana, nie musiały już bowiem pełnić symbolicznych funkcji narodowych<sup>22</sup>, wyraźnie utrzymała się jednak dwoistość formy: odzieży „chłopskiej” i „pańskiej/miejskiej”. Na śląskich ulicach spotykało się więc zarówno wszystkie aktualne modne ubiory miejskie, jak i w wielu miejscach nadal kultywowano tradycję zakładania w momentach szczególnych tradycyjnych strojów paradnych.

W okresie międzywojennym (a w pewnym stopniu również później) stroje ludowe zachowały wyraźne obrzędowe funkcje przede wszystkim w górnośląskim środowisku wiejskim, gdzie wciąż były częścią rytuału. Nie miały charakteru kostiumu, formy przebrania, wręcz przeciwnie – należały do żywego materialnego i niematerialnego dziedzictwa. Chociaż trzeba też zaznaczyć, że „kostiumowy” sztafaż również się zdarzał, podobnie jak wcześniej ubieranie się w strój ludowy przez górnośląskich arystokratów, był obecny w okresie międzywojennym np. w działaniach polskiej administracji województwa śląskiego, czego przykładem są fotografie zamieszczone w kronice urzędnika konsularnego, dyplomaty, a od 1935 roku wicewojewody śląskiego Leona Malhommeo (Malhomme, 1931).

Il. 12. Górnoślązaczka z Bielszowic (dzisiaj: dzielnica Rudy Śląskiej), ok. 1936



Źródło: zbiory własne.

Il. 11. Górnoślązacy z Bielszowic (dzisiaj: dzielnica Rudy Śląskiej), ok. 1938



Źródło: zbiory własne.

22 Podobieństwa i różnice w odzieży noszonej w polskiej i niemieckiej części Górnego Śląska w okresie międzywojennym to zagadnienie, które wymagałoby odrębnej analizy.

Il. 12. Urzędniczki: Helena Kurcz i Maria Kurcz w strojach rozbarskich, fotografia z *Kroniki działalności dyplomatycznej Leona Malhomme* (Malhomme, 1931, s. 167)



Źródło: domena publiczna.

Il. 13. Gospodarze ze Starego Chorzowa w strojach rozbarskich w czasie pogrzebu w 1962



Źródło: zbiory własne.

II. 14. Dziewczęta w strojach rozbarskich, Chorzów Stary, okres powojenny (?)



Źródło: zbiory własne.

Niewątpliwie długie trwanie podstawowych form stroju ludowego dotyczyło – poza owymi reliktowymi środowiskami wiejskimi – co wydaje się symptomatyczne – przede wszystkim strojów kobiecych. Najbardziej wyrazistym przykładem (żywotnym, co trzeba podkreślić, co najmniej do lat 70. XX wieku, a endemicznie nawet później), który nie miał nic wspólnego z zakładaniem ludowego kostiumu ani jakimikolwiek próbami rekonstrukcyjnymi, była odzież noszona na co dzień i od święta przez tzw. *chopionki* (*chłopionki*, *chopiony*), czyli kobiety, które nigdy nie zakładały ubrań zgodnych z aktualną modą, ale nosiły różne odmiany (w zależności od okoliczności) *kieceek*, *fortuchów*, *zopasek*, *chust* i *jakli*. *Chopionkom* nie towarzyszyło poczucie modowego anachronizmu, wręcz przeciwnie: zapewne ubrane „po miejsku” – jak często ich córki, wnuczki czy synowe – miałyby wrażenie przebrania, nieadekwatnego do ich pozycji i życiowych wyborów. Strój *chopionek* nie był bowiem jeszcze w II połowie XX wieku kulturowym przeżytkiem, ale autentyczną potrzebą zachowania kobiecej godności niosek górnośląskich rodów, których korzenie często sięgały wiejskich obszarów na obrzeżach okręgu przemysłowego (również tego poza bezpośrednim zasięgiem stroju rozbarskiego) i które były odzwierciedleniem spotkania owej charakterystycznej cechy kulturowej, jaką było przenikanie (i do pewnego stopnia współistnienie) agrarności i industrialności.

Il. 15. *Chopionka* w stroju codziennym, Ruda Śląska, 1969



Źródło: zbiory własne.

Il. 16. *Chopionka* w stroju odświętnym w Wojewódzkim Parku Kultury i Wypoczynku w Chorzowie, początek lat 70. XX w.



Źródło: zbiory własne.

Oczywiście nie sposób wiarygodnie określić, czy wśród tego ostatniego pokolenia prawdziwych *chopionek* były ironicznie portretowane przez prasowych moralistów dawne „robotniczki”, które porzuciły młodzieńcze gonienie za modą, kiedy ustabilizowała się ich rodzinna pozycja, czy też przyszłe *chopionki* należały już w czasach swojej młodości do grupy dziewcząt określanych jako „skromne”, które nigdy nie miały „(...) kapelusza jak koło od wozu wielkiego” droższego aniżeli kapelusz sąsiadki (Kossakowska, 2009, s. 232). Na pewno autentyczne *chopionki* należały do pokolenia urodzonego jeszcze w ostatnich dekadach XIX wieku lub na początku wieku XX, z pewnością też nigdy nie wybrały albo świadomie odrzuciły modernizacyjne, „pańskie” wzorce ubioru i do końca życia „nosiły się po chłopsku”. I w takim kontekście również ich strój nosił znamiona tożsamościowej deklaracji, zwłaszcza że nie był to kulturowy wymóg, a wybór. Jak powiedziała jedna z respondentek badań terenowych przeprowadzonych w Radzionkowie przez Małgorzatę Laburdę-Lis:

Dawniej byli bardziej bogaci rolnicy i mieli swoje stroje. Mówiliśmy na nich „obleczony jak rolnik”, a górnik był inaczej. Ale kobiety w stroju chłopskim chodziły z upodobania, a nie z przymusu (Laburda-Lis, 2018, s. 155).

Co istotne, takiego stroju nie można było modyfikować czy traktować wybiórczo jego elementów. Nie oznaczał on też – co również trzeba zaznaczyć, zgodnie z dawnym XIX-wiecznym programem „budzenia narodowej świadomości” – manifestowania przynależności do narodowej domeny symbolicznej, ale świadectwo przywiązania do tradycji lokalnej, swojskości i rodzimości (a czasem także zwyczajnego, osobistego konserwatyizmu i braku życiowej mobilności).

Il. 17. Elementy damskiego stroju rozbarskiego: jakle i fartuchy, fragment wystawy: Skarby śląskiej szafy, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu



Źródło: zbiory własne.

Współcześnie prawdziwych *chopionek* stale noszących się „po chłopsku” już nie ma, chociaż górnośląskie stroje ludowe reliktoowo pozostały jako element regionalnej obrzędowości. Magdalena Toboła-Feliks we wnioskach z przeprowadzonych badań terenowych w latach 2018–2019 napisała:

Analizując rozmowy z osobami uczestniczącymi w przedsięwzięciach zainicjowanych przez animatorki, dostrzegam budowanie przez nie poczucia odpowiedzialności za zachowanie tradycji. Stanowi to praktyczne odzwierciedlenie Singerowskiej teorii żywych przekazników. Dokonująca się poprzez retrospekcję transmisja treści usankcjonowanych kulturowo stanowi współcześnie również wzbogacanie owej przekazywanej tradycji. Otwiera nowy rozdział w myśleniu o stroju ludowym (Toboła-Feliks, 2021, s. 111).



Stroje ludowe (zróznicowane w formie i proveniencji) w kulturowej rzeczywistości dawnego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego są bowiem obecne współcześnie w kilku wariantach, wśród których niejako na dwóch biegunach znajduje się używanie zachowanych, odziedziczonych po przodkach dawnych oryginalnych strojów lub ich wiernych replik, rekonstruowanych z ogromną pieczołowitością i dbałością o szczegół (takie stroje można zobaczyć np. w czasie kościelnych uroczystości oraz dożynek/żniwnego w Lipinach, Dąbrówce Wielkiej, Radzionkowie czy Chorzowie Starym) oraz znacznie popularniejsze zakładanie okolicznościowych kostiumów ludowych inspirowanych zwłaszcza strojem rozbarskim<sup>23</sup> (oraz często mundurem górniczym).

Większość z takich kostiumów za Barbarą Bazieliach określić można jako „różne stylizacje strojów, najczęściej nieadekwatne do pierwowzorów” (Bazieliach, 2012, s. 182), których symboliczna, tożsamościowa funkcja została zdekontekstualizowana. Ryszard Kantor w klasycznej już dzisiaj pracy *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski* wskazywał, że tradycyjny, prawdziwy strój ludowy jest rodzajem medium w kulturowej komunikacji, precyzując dalej, że komunikacja ta wymaga istnienia pomiędzy adresatem a nadawcą komunikatu więzi zrozumienia, znajomości kodu (Kantor, 1982, s. 114). W górnośląskiej przestrzeni oznaczało to, że poprzez strój komunikowane były – w zależności od historycznego kontekstu – treści narodowe, regionalne, społeczne, informacje o stanie cywilnym, poziomie zamożności i miejscu pochodzenia, a także przywiązanie do tradycji lub jej odrzucenie. W czasach dynamicznej industrializacji Górnego Śląska poszczególne elementy kodu pozwalające na deszyfrację takich konkretnych treści były dla wszystkich czytelne. Współcześnie ten etnograficzny kod uległ już całkowitemu i bezpowrotnemu zatarciu, co jednak nie oznacza, że tożsamościowa funkcja stroju/kostiumu należy wyłącznie do przeszłości. Wręcz przeciwnie, nie jest on już co prawda symbolem narodowościowych czy społecznych wyborów jak w czasach industrializacji, ale – mimo transformacji ograniczających go do najbardziej charakterystycznych elementów, które zatraciły już swoją symboliczną funkcję (np. *galand* zakładanych niezależnie od stanu cywilnego), ów strój/kostium pozostał mimo wszystko znakiem przywiązania do regionalnego dziedzictwa, „elementem trwania” (Czerwińska, 2018, s. 101–108), a nawet rodzajem etnicznego markera wskazującego

---

23 Takie działania nie odbiegają w swojej istocie od zakładania strojów ludowych w XIX i na początku XX wieku przez wszelkich „możnych tego świata”, biorących udział w ówczesnych folklorystycznych performansach (jeżeli użyć współczesnej terminologii) realizujących społeczne, polityczne czy propagandowe cele.

na żywotność lokalnych tradycji kulturowych i potrzebę kultywowania (czasem w zupełnie nowatorskich formach) materialnego i niematerialnego dziedzictwa Górnego Śląska.

Il. 18. Młodzież z II Liceum Ogólnokształcącego im. Gustawa Morcinka w Rudzie Śląskiej w strojach regionalnych pełniących funkcję kostiumów scenicznych w czasie uroczystości Zjazdu Absolwentów z okazji 90-lecia Szkoły w 2023 r.



Źródło: zbiory własne.

Il. 19. Młodzież z II Liceum Ogólnokształcącego im. Gustawa Morcinka w Rudzie Śląskiej w strojach regionalnych pełniących funkcję kostiumów scenicznych w czasie uroczystości Zjazdu Absolwentów z okazji 90-lecia Szkoły w 2023 r.



Źródło: zbiory własne.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bahlcke, J., Gawrecki, D. i Kaczmarek, R. (red.) (2011). *Historia Górnego Śląska: polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*. Opole: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.
- Bandtkie, J.S. (1934). *Wiadomości o języku polskim w Szląsku i o polskich Szlązakach (przepisano z „Mrówki Poznańskiej” 1821 nr 3 i 4), b.m, b.w (przed 1934)*, mps. Biblioteka Śląska w Katowicach, sygn. 23391 III.
- Bazielich, B. (1988). *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Bazielich, B. (2002). *Strój rozbarński*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.



- Bazielich, B. (2009). Ubiór i jego formy zdobnicze – zróżnicowanie i przemiany. W: B. Bazielich (red.), *Ludowe tradycje. Dziedzictwo kulturowe ludności rodzimej w granicach województwa śląskiego*. Wrocław–Katowice: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Muzeum Śląskie.
- Bogatyriew, P. (1975). *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bonczyk, N. (1987). *Stary kościół miechowski*, oprac. W. Szewczyk. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Bönisch-Brednich, B. (1994). *Völkenskundliche Forschung in Schlesien. Eine Wissenschaftsgeschichte*. Marburg: N.G. Elwert Verlag.
- Boroń, P. (2010). Jerzy Samuel Bandtkie a Śląsk i Ślązacy. W: A. Barciak (red.), *Ślązacy w oczach własnych i obcych*, Katowice–Zabrze: Polska Akademia Nauk. Oddział w Katowicach.
- Brzezińska, A.W. i Tymochowicz, M. (2019). Atlas polskich strojów ludowych 1949–2019. Kierunki badań nad strojami ludowymi w Polsce po 1945 roku, *Nauka Polska*, 1/2019. Pozyskano z: <https://journals.pan.pl/dlibra/publication/126182/edition/110098/> (dostęp: 10.07.2023).
- Czachowski, H. i Słomska-Nowak, J. (2013). O strojach ludowych inaczej... Między estetycznym a filozoficznym wymiarem wiejskiej odzieży. W: A.W. Brzezińska i M. Tymochowicz (red.), *Atlas polskich strojów ludowych. Zeszyt specjalny. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dobrowolska, A. (1934–1935), Niemiecka publikacja o stroju śląskim. W: *Instytut Śląski w Katowicach. Komunikat nr 43*. Katowice: Instytut Śląski. Pozyskano z: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/162478/edition/152754/content> (dostęp: 18.06.2023).
- „Gazeta Górnośląska” 1880, R. 7, nr 86; 1882, R. 9, nr 96; 1883, R. 10, nr 14. Pozyskano z: [www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl) (dostęp: 11.07.2023).
- Gerlich, M.G. (1993). Od świadomości etnicznej do polskiej świadomości narodowej (schyłek XVIII w. – do Kulturkampf). *Etnografia Polska*, t. 37, z. 1.
- Grabowski, E. (1935). *Die Volkstrachten in Oberschlesien*, red. H. Grabowski. Breslau: Verlag Priebatsch’s Buchhandlung.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór, strój, kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kapeliś, H. i Krzyżanowski, J. (red.) (1970). *Dzieje folklorystyki polskiej. 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Kapełuś, H. i Krzyżanowski, J. (red.) (1982). *Dzieje folklorystyki polskiej. 1864–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Katalog Wydawnictwa Dzieł Ludowych Karola Miarki Spółka z ograniczoną poręką w Miłkowie/(Nicolai O/S)* (1911). Pozyskano z: <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/344671/edition/325639/content> (dostęp: 12.09.2023).
- „Katolik” 1893, R. 26, nr 6; 1904, R. 34, nr 12; 1910, R. 43, nr 1. Pozyskano z: [www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl) (dostęp: 10.07.2023).
- Koelling, H. (1898 |). *Die Polen Oberschlesiens*. W: *Bunte Bilder aus dem Schlesierlande*, t. 1, Breslau: Verlag von Max Woywod.
- Kossakowska-Jarosz, K. (2009). *Anioł czy piekielnica? Obraz kobiety w piśmiennictwie śląskim XIX wieku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kossakowska-Jarosz, K. (2014). *Skryby z charyzmą. Estetyka biedermeieru a tożsamość górnośląska*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kucharska, E., Nasz, A. i Rospond, S. (1973). *Wieś śląska w 1840 r. Relacje z podróży naukowej I.I. Sriezniewskiego po Śląsku*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kunicki, W. (2009). Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone. W: W. Kunicki, współpraca N.Ż. Żarscy (red.), *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuzio-Podrucki, A. (2003). *Henckel von Donnersmarckowie. Kariera i fortuna rodu*, Bytom: Rococo.
- Laburda-Lis, M. (2018). Strój ludowy kobiet z Radzionkowa i jego aktualne formy – rekonesans. W: K. Gęsikowska i K. Kozakowski (red.), *Etno-grafie, kulturo-grafie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Pozyskano z: [https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/21044/1/LaburdaLis\\_Strój\\_ludowy\\_kobiet\\_z\\_Radzionkowa\\_i\\_jego.pdf](https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/21044/1/LaburdaLis_Strój_ludowy_kobiet_z_Radzionkowa_i_jego.pdf) (dostęp: 27.09.2023).
- Lipok-Bierwiaczonek, M. (2022). Stroje ludowe w województwie śląskim. W: *Encyklopedia województwa śląskiego*, t. 9. Pozyskano z: <http://ibrbs.pl/mediawiki> (dostęp: 24.06.2023).
- Malczewska-Pawelec, D. (2012). *Dialog o Śląsku. O (nie)zmienności obrazu krainy i jej mieszkańców w polskich syntezach dziejów narodowych epoki zaborów (studium historiograficzne)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Malhomme, L. (1931). *Kronika działalności dyplomatycznej Leona Malhomme*, t. 5, rkps (Biblioteka Śląska w Katowicach, sygn. R. 828 IV/5). Pozyskano z: [https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/63958/edition/60191/content?format\\_id=2](https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/63958/edition/60191/content?format_id=2) (dostęp: 27.09.2023).
- Malinowski, L. (1976). Listy z podróży etnograficznej po Szląsku. W: J. Pośpiech i S. Sochacka, *Lucjan Malinowski a Śląsk. Działalność śląsko-znawcza, teksty ludoznawcze*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.

- Muzeum Górnośląskie (b.d.). *Skarby śląskiej szafy*. Pozyskano z: <https://muzeum.bytom.pl/?exhibition=skarby-slaskiej-szafy> (dostęp: 30.09.2023).
- Niemcewicz, J.U. (1872). *Podróż do Wielkopolski i Śląska w roku 1821. Z niewydanych dotąd rękopisów*. Poznań: Ludwik Merzbach.
- Nowacka-Goik, M. (2015, 24 lipca). Czy ciasnocha była wygodna? O stroju codziennym Ślązaczek, *Dziennik Zachodni*. Pozyskano z: <https://plus.dziennikzachodni.pl/czy-ciasnocha-byla-wygodna-o-stroju-codziennym-slazaczek/ar/4575143> (dostęp: 20.06.2023).
- Nowakowski, J.F. (1861). *Odwiedziny u Józefa Lompy mieszczanina szląskiego, członka Towarzystwa Literackiego w Gostyniu, w W. K. Poznańskiem, członka Towarzystwa Naukowego w Poznaniu, Towarzystwa Rolniczego w Krakowie i w Warszawie. I słówko o nowem jego dziele «Przewodnik dokładny dla zwiedzających Częstochowę»*. Wilno [odbitka z „Kuriera Wileńskiego”]. Pozyskano z: <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/91203/edition/87434/content> (dostęp: 29.06.2023).
- O braciach naszych na Śląsku*, „Wiarus” 1850, z. 7 (1990). W: W. Wrzesiński (red.), T. Kulak (wybór i oprac.), *W stronę Odry i Bałtyku. Wybór źródeł (1795–1950)*, t. 1: *O ziemię polską i polski lud (1795–1918)*. Wrocław–Warszawa: Uniwersytet Wrocławski, „Volumen”.
- Pośpiech, J. i Smolińska, T. (red.) (2002). *Z dziejów i dorobku folklorystyki śląskiej (do 1939 roku)*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Rostropowicz, J. (2007). Elizabeth Grabowski. *Zeszyty Eichendorffa*, 18.
- Simmel, G. (1980). *Filozofia mody*. W: S. Magala, *Simmel*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Simonides, D. (2007). *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*, Wrocław–Opole: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. E. Smółki w Opolu.
- Simonides, D. (red.) (1989). *Folklor Górnego Śląska*. Katowice: Śląsk.
- Skoczek-Kulpa, R. (1998). Atelier fotograficzne rodziny Tschentscher w Królewskiej Hucie. *Zeszyty Chorzowskie*, nr 3.
- Toboła-Feliks, M. (2021). Dąbrówka Wielka – wieś w mieście. Animacja zaangażowana w zachowaniu miejscowego stroju ludowego (mediacja na styku etnologii i performatyki). *Journal of Urban Ethnology. Etnologia. Antropologia miasta*, 19. Pozyskano z: <https://journals.iaepan.pl/jue/article/view/2957>.

**Izabela Kaczmarzyk** – dr hab., prof. UIK, ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Śląskim, również na Uniwersytecie Śląskim uzyskała doktorat z nauk humanistycznych z zakresu literaturoznawstwa oraz stopień naukowy doktora habilitowanego z zakresu humanistycznych w dyscyplinie nauki o kulturze i religii. Od 2008 r. jest pracownikiem naukowym

Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Obecnie zajmuje stanowisko profesora uczelnianego. Pracuje na Wydziale Filozoficznym, w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa, w Katedrze Dziedzictwa Kulturowego. Zajmuje się dziedzictwem kulturowym Śląska. Jej pierwsze prace poświęcone były dawnemu kaznodziejstwu ewangelickiemu, późniejsze zainteresowania naukowe skoncentrowane zostały wokół górnośląskiego dziedzictwa industrialnego od końca XVIII w. do przełomu XIX i XX w. oraz szkolnej kultury pamięci. Jest autorką takich prac jak: *Adam Gdajusz. Z dziejów kaznodziejstwa śląskiego* (Katowice, 2003), *W cieniu mitu. Rzec o Karolu Goduli* (Ruda Śląska 2007) oraz *Krajobraz, portret, maska. Studia o górnośląskim imaginariu przemysłowym* (Kraków 2019), a także kilkudziesięciu artykułów opublikowanych w monografiach zbiorowych i czasopismach naukowych.

Dorota Świata-Trybek  
<http://orcid.org/0000-0001-8525-5800>  
Uniwersytet Opolski  
dtrybek@uni.opole.pl  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.16

## Mirt w śląskich strojach obrzędowych. Tradycja i współczesność

### STRESZCZENIE

Strój obrzędowy jako kulturowy znak przypisany jest najważniejszym momentom przejścia zmieniającym status społeczny jednostki. Ze względu na swoisty zestaw cech przynależny jest osobom pełniącym określone funkcje, np. w obrzędzie rodzinnym będą to państwo młodzi; w obrzędzie dorocznym – postać wdowy w ostatkowym zwyczaju kończącym karnawał. W sytuacjach obrzędowych związanych z przechodzeniem z jednego stanu społecznego do kolejnego pojawiają się charakterystyczne rekwizyty, w tym również konkretne gatunki roślin, a pośród nich mirt – krzew wiecznie zielony o właściwościach mediacyjnych, apotropicznych i życiodajnych. Można go zobaczyć w formie wianka zakładanego na głowę jako element ubrania (sukni, marynarki, koszulki), dekoracji akcesoriów (np. nakrycia, świec), przestrzeni związanych z miejscem uroczystości itp. W zależności od rodzaju obrzędu i czasu jego występowania obecność rośliny komunikuje określone funkcje i wartości kulturowe tkwiące w danym środowisku społecznym.

**SŁOWA KLUCZE:** mirt, strój obrzędowy, Górny Śląsk, zwyczaje rodzinne, komunikacja kulturowa

### ABSTRACT

Myrtle in Silesian Ceremonial Costumes. Tradition and Modernity

Ritual dress as a cultural sign is part of the most important moments of transition that change the social status of an individual. Due to its specific features, it belongs to people who perform certain functions, e.g. in the family ritual it will be the bride and groom; in the annual ritual – the widow in the final custom of the end of the carnival. In ritual situations related to the transition from one social state to another, characteristic objects appear, including certain species of plants. One of them is the myrtle – an evergreen shrub with mediating, apotropaic and life-giving properties. It takes the form of a wreath placed on the head, an element of clothing (dress, jacket, T-shirt), decoration of accessories (e.g. bedspreads, candles), spaces related to the place of celebration, etc.

**Sugerowane cytowanie:** Świata-Trybek, D. (2023). Mirt w śląskich strojach obrzędowych. Tradycja i współczesność. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 249–270. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.16

Nadesłano: 21.08.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

Depending on the type of ritual and when it takes place, the presence of the plant communicates specific functions and cultural values inherent in a given social environment.

KEYWORDS: myrtle, ceremonial dress, Upper Silesia, family customs, cultural message

## Mirt – roślina o wielu znaczeniach

W historii kultury wiele jest roślin, którym na przestrzeni stuleci nadawano znaczenie magiczne i symboliczne. Odgrywały ważną rolę w obrzędowości rodzinnej, dorocznej, wykorzystywano je w medycynie ludowej (jako lekarstwo dla ludzi i zwierząt gospodarskich), były gwarantem bezpiecznej egzystencji (apotropeiony). Do takich wyjątkowych roślin należy mirt zwyczajny (*Myrtus communis*) z rodziny mirtowatych (*Myrtaceae*) – dziko rosnący krzew pochodzący z rejonu Morza Śródziemnego o ciemnozielonych liściach i białych niedużych kwiatach. W naturze osiąga wysokość około pięciu metrów, w Polsce (ze względu na klimat) hodowany głównie w domach jako roślina doniczkowa (zob. il. 1). Współcześnie ma zastosowanie również w kuchni, gdzie jest używany jako przyprawa smakowa do różnych potraw, deserów i likierów, oraz w kosmetyce.

Mirt wyróżnia się niezwykle bogatą symboliką, uosabia:

młodość, dziewictwo; miłość osoby nieobecnej, miłość dozągoną, wierność małżeńską; płodność; szczęście, radość, śpiew, przyjemność, uprzejmość; naturę; życie; śmierć, świat pozagrobowy; odrodzenie, zmartwychwstanie; oczyszczenie; nawrócenie; wróżbę, dobrą nowinę; indywidualność; męstwo; bezkrawe zwycięstwo; pokój, przymierze, sprawiedliwość, zgoda; dobrobyt (Kopaliński, 2006, s. 226).

W czasach starożytnych roślinę utożsamiano z odrodzeniem mocy witalnych, płodności i seksu, poświęcano boginiom miłości: babilońskiej Ishtar, rzymskiej Wenerze i greckiej Afrodycie, która zgodnie z mitami okryła swą nagość krzewem mirtowym zaraz po zrodzeniu się z piany morskiej. Zwyczaj przystrojania wieńcami mirtowymi głów młodych pań podczas uroczystości ślubnych nawiązuje do symbolicznych związków dostrzeganych niegdyś między tą rośliną a boginią małżeństwa, Afrodytą. Źródłem tego zwyczaju jest też wiara, że zawsze zielone rośliny użyczają swych sił życiowych osobie, która je nosi. Jednakże dopiero chrześcijaństwo dzięki powiązaniu rośliny z Matką Boską<sup>1</sup> nadało

1 W tradycji ludowej wiele roślin nosiło nazwy związane z imieniem Matki Boskiej. Nazwy te najczęściej wynikały ze skojarzeniem wyglądu rośliny lub ich części z ubiorem matki Chrystusa,

wieńcowi mirtowemu symbolikę dziewictwa panny młodej (Kopaliński, 2006, s. 227). Wieńce z mirtu zdobiły także żołnierzy legionów rzymskich, którzy – jako zwycięzcy – wracali z bezkrwawych wypraw (wawrzynem wieńczono uczestników toczących krwawe bitwy), zakładali je również sędziowie. Izraelici po opuszczeniu Egiptu i odzyskaniu wolności zdobili nimi domostwa. Mirtu używano w obrzędach oczyszczających związanych z rytuałami pogrzebowymi: układano na ciele zmarłego, zdobiono nim łoża, na którym leżał (Winniczuk, 1983, s. 457).

Il. 1. Okazały krzew mirtu w Pracowni Florystycznej Szkatulka, Ruda Śląska, 2023



Źródło: fot. autorki.

Mirt należy do najważniejszych symbolicznych roślin Rzymu. Zgodnie z tradycją, w miejscu, gdzie wyrósł pierwszy jego krzew, powstało miasto. Podobno na Kapitolu sam Romulus posadził dwa mirty – jeden dla plebsu, drugi dla arystokracji, które zakwitły na przemian (Macioti, 2006, s. 132). W Piśmie Świętym wymienia się mirt kilka razy; przy opisie obchodzenia przez Żydów Święta Namiotów; Izajasz wyszczególnia tę roślinę wśród drzew mesjańskiego ogrodu rozkoszy, który rozkwita na pustyni i pośród ciernistych zarośli; Anioł Pański ukazuje się prorokowi

---

jej przymiotami, narzędziami, których mogła używać, także z cierpieniem, np. macierzanka piaskowa – drzewko Matki Boskiej, szarota błotna – pszeniczka Matki Boskiej, jałowiec ciernisty – mirt Matki Boskiej (Matławska, 2020).

Zachariaszowi z radosną nowiną o odbudowaniu Jerozolimy i jej świątyni „wśród mirtów w dolinie” (Forstner, 1990, s. 170–171).

W Polsce jeszcze kilka dekad temu gałązkami mirtowymi powszechnie dekorowano ołtarze, figury i obrazy świętych w kościołach i przydrożnych kaplicach. Roślina miała również zastosowanie w medycynie ludowej. Uważano, że szczególnie uzdrawiającą moc posiadają listki z wianka ślubnego. Stosowano je na różne choroby, miały skutecznie leczyć zimnicę (Paluch, 1989, s. 99). Na Śląsku Opolskim mirt wykorzystywano przy schorzeniach układu pokarmowego (gorący napój przy napadowych bólach w obrębie jamy brzusznej zwanych „kolką brzuszna”), obrzękach twarzy spowodowanych zapaleniem okostnej (okadzano rośliną obolałe miejsce), kobiety w niepożądaney ciąży w celu wywołania poronienia wypijały miksturę z mirty i gotowanych gwoździ (Półtorak, 1989, s. 96). Utrzymywano, że najlepszym dniem na przesadzanie rośliny jest 19 marca, kiedy w kalendarzu przypada wspomnienie św. Józefa (Kujawska, Łuczaj i in., 2016, s. 442)<sup>2</sup>.

W materiałach etnograficznych pochodzących z Górnego Śląska z lat 20. ubiegłego wieku znajdują się informacje dotyczące wykorzystywania ciemnozielonych listków krzewu podczas praktyk wróżebnych czynionych przez panny 13 grudnia (wspomnienie św. Łucji) oraz w dniu wigilijnym (*Materjały*, 1929). Wianki mirtowe stanowiły również ważny rekwizyt podczas uroczystości Bożego Ciała. Miały je na głowach dziewczęta (nie tylko pierwszokomunijne), które szły w uroczystej procesji.

Jeszcze nie tak dawno, bo w latach 80. ubiegłego wieku, mirt należał do powszechnie uprawianych roślin w rodzinach śląskich. Jego popularność wynikała z prostego faktu: stanowił nieodzowny element strojów obrzędowych, których używano „wylącznie podczas obrzędów związanych z wprowadzeniem osobnika do społeczności, zmianą statusu społecznego, a także z jej występowaniem ze zbiorowości” (Kantor, 1982, s. 98). Strój obrzędowy (święteczny) – jako kulturowy znak (Bogatyriew, 1975, s. 83) – ze względu na rodzaj sytuacyjnego odniesienia oraz swoistego zestawu cech przypisany jest osobom funkcyjnym poszczególnych obrzędów rodzinnych (np. państwo młodzi, starostowie w obrębie wesela) i kalendarzowych (np. król Herod w ludowych przedstawieniach bożonarodzeniowych) (Adamowski, 2014, s. 30). Jak ważną funkcję pełni mirt w obrzędowości rodzinnej i dorocznej na Górnym Śląsku, wspomniała w jednej z gawęd mieszkanka Białej w województwie opolskim:

---

2 Informacja ta znalazła potwierdzenie u informatorki z Jelowej: „Mirt najlepiej sadzić na św. Józefa, bo jeszcze wtedy nie kwitnie. Jak ma już kwiatki i się go przesadzi, to zmarnieje i nic z niego nie będzie” (zapis. w 2023 r.).



Myrta jest symbolem wszystkich uroczystości kościelnych. Zrobione wieńce i przypnione gałązki towarzyszą człowiekowi od urodzenia, aż do śmierci. Bo se je robi na krzyciny, do komuniji, ślubu i prymicji, a joł jeszcze dzisiaj widza mój wieniec z Bożego Ciała jak leżoł na oknie w talerzu z wodą, a jak ech go na głowa wraziła, to woda mi ściykała po uszach. Ale był taki świeży jakby dziepiero co uplyciony (Myszyńska, 2006, s. 218).

Przedmiotem analizy jest omówienie kulturowego znaczenia mirtu (nazywanego przez autochtonów *mertą*, *myrtą* i *mercin*) w śląskich strojach obrzędowych związanych z obrzędowością rodzinną w kontekście tradycji i współczesności. Przy opracowywaniu tematu autorka korzystała z materiałów zastanych (literatura przedmiotu) oraz materiałów zarejestrowanych (wywiady z mieszkańcami, właścicielkami kwaciarni, obserwacji uczestniczącej) podczas badań terenowych prowadzonych w latach 2022–2023 w obrębie dwóch województw: opolskiego i śląskiego. Uzupełnieniem rozważań są fotografie datowane od początku XX wieku po współczesność.

### Mirt w obrzędach przejścia

Życie człowieka – od narodzin aż do śmierci – naznaczone jest wieloma przełomowymi momentami, które zmieniają w sposób rytualny jego status społeczny, sankcjonując tym samym jego przynależność do nowej grupy, nadając mu nowe prawa, obarczając nowymi obowiązkami (Ciołek, Olędzki i Zadrożyńska, 1976, s. 212). Określa się je mianem obrzędów przejścia, które według koncepcji Arnolda van Gennepa składają się z trzech etapów: separacji, marginalnego i włączenia. W pierwszym podmiot obrzędu zostaje symbolicznie wyłączony ze świata profanum, czyli z dotychczasowej roli społecznej, jaką pełnił poprzez odizolowanie i przechodzi w stan rytualnego „zawieszenia” (czasowej dezorganizacji), by ostatecznie poprzez rytuały agregacji powrócić do świata codzienności właściwie jako jednostka inna, o nowym statusie (Burszta, 1998, s. 105).

W sytuacjach obrzędowych związanych z przejściem z jednego stanu społecznego do kolejnego pojawiają się charakterystyczne rekwizyty, w tym również konkretne gatunki roślin, a pośród nich mirt – krzew wiecznie zielony o właściwościach mediacyjnych, apotropaicznych i życiodajnych. Można go zobaczyć w formie wianka zakładanego na głowę, elementu stroju (gałązki, bukiecik), dekoracji innych rekwizytów (np. świec), przestrzeni związanych z miejscem uroczystości. W zależności od rodzaju obrzędu obecność rośliny komunikuje określone wartości kulturowe w danym środowisku społecznym.

## Weselny wianek i *woniaczka*

Z końca lat 70. XIX wieku w etnograficznym opracowaniu dotyczącym obyczajowości mieszkańców Górnego Śląska przedstawiono ceremonię zaślubin w okolicach Strzelec Opolskich:

(...) W kościele najpierw Msza św., podczas której muzyka gra na chórze, a wszyscy goście idą z ofiarą koło ołtarza, poczem przystępuje młoda para do ołtarza, ona w wieńcu, on z bukietem mirtowym. Zamiast pierścionków poświęca ksiądz zwyczajnie «wianuszki» mirtowe, które nowożeńcom kładzie na głowie (Hytrek, 1879, s. 54–55).

Już chociażby w tym krótkim opisie zawartych jest kilka ważnych szczegółów: mirt jest obecny w postaci wieńca na głowie panny młodej, bukietu (przyczepionego do sukmany pana młodego) i małych wianuszków, które do czasów I wojny światowej zastępowały ślubne obrączki<sup>3</sup>. Jak zatem widać, roślina ta stanowiła niezbędny element stroju weselnego, zarówno kobiecego, jak i męskiego, była również wymownym znakiem przysięgi małżeńskiej.

Do połowy XX wieku wianek na głowie był atrybutem każdej dziewczyny, które na co dzień chodziły z gołą głową<sup>4</sup>, a na szczególne uroczystości, np. na procesje, wesela zakładały wieniec mirtowy lub *galandę*, czyli strojny szeroki wianek ze sztucznych kwiatów, różnych koralii, sopli itp. (Bazielich, 1997, s. 17). Wianek na głowach dziewcząt symbolizował panieństwo i niewinność, jednocześnie stanowił zapowiedź zmiany ich statusu społecznego. Jego kolisty kształt konotuje zaś zamknięcie, pełnię, bezpieczeństwo, aktualizuje sacrum (Kowalski, 1996, s. 81–84).

W różnych regionach Polski ślubne wianki wito z następujących roślin: z mirtu, ruty, rozmarynu, chmielu, macierzanki, lawendy, lubczyku, bukszpanu, asparagusa (Drożdż i Pieńczak, 2004, s. 324). W śląskich weselnych strojach obrzędowych do czasów II wojny światowej panna młoda wkładała na głowę szeroki mirtowy wieniec, a na szyję – długą zieloną wstążkę z mariańskim medalikiem (Bazielich, 1988, s. 65). Do wianka przywiązywano wielką wagę, ponieważ był symbolicznym znakiem wyrażającym w opinii społecznej ocenę moralną dziewczyny.

3 Jeden z najstarszych zapisów o wiankach mirtowych zastępujących obrączki pozostawił Lucjan Malinowski, który w 1869 roku odbył podróż etnograficzną po Śląsku. Pisał: „Zauważyłem, że podczas ślubu [Michałkowice – uzupeł. D.Ś.-T.] drużna położyła na głowy nowożeńców małe wianki mirtowe wielkości talara, a ksiądz przełożył tylko te wianki, nie zamieniając wcale pierścionków” (za: Pośpiech i Sochacka, 1976, s. 92).

4 Pannę od mężatki odróżniała odkryta głowa, co w wielu okolicach było utożsamiane z dziewictwem (Hermanowicz-Nowak, 1976, s. 390).

Nie każda zatem mogła go nosić, bowiem zarezerwowany był tylko dla panien, które do zamążpójścia określano jako „godne”, tylko im przysługiwał symbol dziewictwa. Stanowił zatem swoistą cenzurę społeczną. Wianki z mirtu w zależności od lokalnych tradycji miały różną formę: od skromnych – dwu-, trzy centymetrowych – po bardziej okazałe – szerokie, także w formie korony; w stroju raciborskim na pograniczu polsko-czeskim wianek nazywano taki *wińcym z kōkōtkiem* (Lach, 2000, s. 58). Wraz z nastaniem mody na białe suknie i ozdabianie głów panien młodych welonem albo innymi dekoracjami nie od razu zrezygnowano z zielonego mirtowego wianka, co potwierdzają fotografie z lat 20. i 30. oraz z okresu późniejszego. Nadal stanowił nieodłączny element stroju weselnego. Nakładano go zazwyczaj na górną część welonu, mirtom ozdabiano także sam welon i suknię (zob. il. 2 i 3).

Dziewczęta, które nie dochowały dziewictwa, mogły założyć pół wianka, tj. przybranie głowy nad czołem, natomiast panna z dzieckiem – suchy wianek ze sztucznych kwiatów albo girlandową koronę z papieru (Simonides, 2007, s. 142), które były widocznym znakiem złamania obowiązującej w danej społeczności zasady funkcjonowania w czystości do ślubu, „dobrego prowadzenia się młodej”. O takim wianku w różnych częściach Górnego Śląska (Raciborskie, Opolskie, Głubczyckie) mówiono, że „koza zezarli zadek”, zaś o kobiecie, że „straciła wianek”. Motyw utraconego wianka (jabłuszka) jest elementem wielu śląskich pieśni ludowych, w których zazwyczaj zdradzona i nieszczęśliwa dziewczyna ubolewa nad swoim losem, obawiając się, że nie znajdzie już kawalera<sup>5</sup>. Do wianka mirtowego, jego symboliki w kontekście atrybutu dziewictwa panny młodej, odwoływano się w toastach podczas gościny weselnej, podkreślając tym samym jej prestiż<sup>6</sup>.

Dawniej z uprawą mirtu w domach funkcjonowały różne wierzenia. Jedno z nich mówi, że „dziewczyna, która chce wyjść za mąż, nie powinna hodować mirtu, bo nie będzie miała szczęścia w miłości, nie wyjdzie za mąż” (Świętochłowice, zapis. w 2023 r.), drugie – „jeśli merta dla córki na wesele jest licha, to ona już nie jest dziewicą” (Przyszwowice, zapis. 2023).

---

5 Np. fragment pieśni: „Ten Zębowski zamek / Stoi w dolinie / Placze tam dziewczeczka, / Nie wiem, co jest jej. / Placze ona placze / Swojej urody, / Miała złoty wianek / Spadł jej do wody” (Hytrek, 1879, s. 31).

6 Dla ilustracji przykład: „Panowie! Chwyćmy każdy szklenicę! / Uczcijmy zacną dziewicę, / Która dziś strojna w wianek mirtowy / U boku męża wchodzi w świat nowy” (Gallus, 1908, s. 200–201).

II. 2. Nowożeńcy, Jelowa, lata 30. XX w.



Fot. archiwum Gabrieli Cyrys.

II. 3. Para młoda, Królewska Huta, 1929



Fot. zbiory Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu.

Mirt obecny był również w męskich strojach obrzędowych pana młodego i drużbów w postaci bukieciku, tzw. *woniaczki* przyczepionej do *kaftana* (kaftan), także munduru górniczego (jeśli pan młody był górnikiem), później surduta lub marynarki. Zarówno wianki, jak i *woniaczki* najczęściej wykonywano w wigilię wesela w trakcie wieczoru panieńskiego. Ich uplataniem zajmowały się zazwyczaj druhny (Simonides, 2007, s. 140) albo rezerwowano je u kobiet, „co ekstra umiały do ślubu piękne wieńce robić, bo na przodku były wyszysy i wyglądały jak korona” (Myszyńska, 2006, s. 218).

Funkcjonowały trzy typy męskich bukiecików: pierwszy, najbardziej ozdobny, wykonany był z kolorowych kwiatów z bibuły i mirtu; drugi – składał się z kilku wstążeczek przyczepionych do kokardy, w którą wpięty był mirt; natomiast trzeci, najpopularniejszy, stanowił sam mirtowy wianuszek (Gerlich, 1984, s. 73). Z *woniaczką* i wiankiem mirtowym bezpośrednio związany był zwyczaj wyprosu (*wykupin*) panny młodej, który prowadził starosta weselny, wyjaśniając przy tym podczas oracji znaczenie obu rekwizytów<sup>7</sup>. Z kolei wianki druhen uplecione były zazwyczaj tylko

7 „Woniaczka, zwana latoroską, miała przypominać panieństwo panny młodej i panieństwo Maryi Panny, z kolei wianek to symbol korony cierniowej, którą Chrystus włożył na głowę” (Simonides, 2007, s. 141).

z mirtu, który symbolizował radość oraz podniosłość samej uroczystości weselnej.

Do lat 60. XX wieku zasuszony ślubny wianek mirtowy panny młodej i *woniaczka* pana młodego stanowiły tzw. pamiątkę ślubu (zob. il. 4). Ułożone na atlasie, misternie ozdobione lusterkami, taśmami, wstążkami, koronką oraz w centralnej części sercem z nazwiskami małżonków oraz z datą ślubu (czasem z ich fotografią) stanowiły kompozycję umieszczaną za szkłem w bogato złoconej ramie z rogami i sentencjami (w języku polskim lub niemieckim), np. „Niech Wam Bóg błogosławi” (1928 r.), „Aus der Myrte, Frischen Grün, Möge Silber, Euch erblühn” (1926 r.). Pamiątkę tę zazwyczaj wieszano nad łóżkami małżonków, traktowano ją z pietyzmem, przekazywano kolejnemu pokoleniu. Z okazji 25. i 50. rocznicy zawarcia ślubu małżonkowie zamawiali podobną pamiątkę (zob. il. 5), z tą różnicą, że wianek i *woniaczka* były posrebrzane lub pozłacane. Na przywołane jubileuszowe rocznice wykonywano także diademy weselne, które wyrabiano z mirtu albo z aluminiowego drutu tak by imitowały mirtowe (Toboła-Feliks, 2021, s. 66–67).

Il. 4. Pamiątka ślubu, 1912



Źródło: zbiory Katedry Nauk o Kulturze i Religii Uniwersytetu Opolskiego. Fot. autorki.

Il. 5. Srebrny wianek i *woniaczka* – pamiątka 25. rocznicy ślubu



Źródło: zbiory Muzeum Śląska Opolskiego. Fot. autorki.

W okresie powojennym wianki zaczęły powoli zanikać. Zastępowano je niewielkimi gałązkami rośliny, którymi dekorowano ozdobne przybrania głowy panien młodych, np. toczki, opaski, stroiki, wpinano je także do samych włosów, często z jakimiś drobnymi białymi kwiatkami. Mirt

przyczepiano również do górnej części sukni (zazwyczaj pod szyją lub na piersiach), co można jeszcze zobaczyć na fotografiach ślubnych z początku XXI wieku. Dłużej utrzymywał się natomiast zwyczaj umieszczania mirtowej *woniaczki* na marynarce pana młodego. Współcześnie w kreacjach nowożeńców mirt – jako znaczący artefakt stroju weselnego – pojawia się sporadycznie. Ma to związek z przemianami obrzędowości rodzinnej, nowymi stylami życia młodego pokolenia, innym postrzeganiem seksualności, która uważana jest za sprawę na wskroś prywatną i nie przejawia się poprzez charakterystyczne elementy stroju weselnego.

W kontekście refleksji o mircie w weselnych strojach obrzędowych warto wspomnieć, iż jest on obecny również podczas rytuałów towarzyszących zmianie stanu świeckiego na zakonny czy kapłański, podczas których można odnaleźć szereg analogii do obrzędu weselnego i to zarówno w samym przebiegu akcji obrzędowej, jak i w symbolice rytualnych zachowań i rekwizytów. Wianki z mirtu wkładają na głowy nowicjuszek (podobnie jak panny młode) w dniu oblóczyn, także siostry podczas ślubu wieczystego oraz w jubileusze 25, 50 i więcej lat od ich złożenia. Zielonymi gałązkami mirtu przystrojona jest także komża prymicyjanta, który w podniosłym orszaku kroczy z domu rodzinnego do kościoła, by następnie w zakrystii założyć ornat (znak kapłaństwa) i odprawić uroczystą mszę św. prymicyjną (Pyla, 2004).

### Mirt w strojach dzieci

Zielona gałązka mirtu albo wianuszek towarzyszy także innym obrędom rodzinnym. Mowa o sakramencie chrztu, uroczystości pierwszych urodzin dziecka, powszechnie nazywanej na Śląsku „roczeniem” i pierwszej komunii świętej. Ich wspólnym mianownikiem jest niewinność dziecka, które jest adresatem uroczystości. Tę właśnie niewinność podkreśla się mirtem. Dziecko niesione do chrztu wkłada się zazwyczaj do becika lub tzw. rożka, który następnie nakrywany jest białą kapą (dawniej kładziono jeszcze ślubny welon matki), przyczepia się do niej wianuszek mirtowy albo gałązki z mirtu. Jeśli nie ma się tej konkretnej rośliny zastępuje się ją innymi gatunkami, np. bukszpanem, asparagusem, dodając jeszcze kwiatki (np. białe frezje lub margaretki) (zob. il. 6). Trzeba jednak zaznaczyć, że jeśli dziecko jest starsze, mirt przyczepia się do górnej części jego ubrania.

II. 6. Chrzest dziewczynki, Jelowa, 2003



Źródło: archiwum autorki.

Podobna zasada dekorowania gałązkami mirtu obowiązuje w przypadku stroju z okazji świętowania „rocztka”. Uroczystość pierwszych urodzin dziecka odbywa się w niedzielę przypadającą po ukończeniu dwunastu miesięcy przez solenizanta (prawie nigdy przed, zgodnie z przesądzeniem, że może to sprowadzić na niego nieszczęście) i składa się z dwóch części: pierwszej – oficjalnej, o charakterze religijnym, co ma wyraz w mszy św. sprawowanej w intencji roczniaka ze specjalnym błogosławieństwem udzielonym mu przez kapłana na zakończenie nabożeństwa; drugiej – prywatnej, co przejawia się w urządzaniu gościny dla rodziców chrzestnych, zaproszonych krewnych i znajomych (dawniej w domach, dzisiaj coraz częściej w restauracjach). Niegdyś z „rocztkiem” związanych było wiele różnego rodzaju przesądów, wróżb i nakazów (np. obserwowano zachowanie dziecka podczas mszy św., wrócono mu przyszłość na podstawie losowego wyboru przez nie określonego przedmiotu).

Do końca XX wieku strój roczniaka ulegał niewielkim modyfikacjom, największe przemiany obserwujemy współcześnie, w tym również te odnoszące się do zdobienia mirtem. Przez dziesięciolecia ubranko na „rocztka” wyróżniało się przede wszystkim białym kolorem, rzadziej różowym (w przypadku dziewczynek) lub niebieskim (w przypadku chłopców). Dziewczynki nosiły sukienki, natomiast chłopcy białe koszulki, spodnie (lub rajtuzy) i sweterki (niegdyś robione głównie na drutach), w chłodniejsze dni także płaszczyki oraz czapeczki (rozmaite modele w zależności od pory roku) oraz białe buciki.

Il. 7. Pamiątkowe zdjęcie z „roczku”,  
Królewska Huta, 1929



Il. 8. Dziewczynka z wianuszkiem na głowie  
w dniu pierwszych urodzin, Ruda Śląska  
Halemba, 1997



Źródło: zbiory Muzeum Górnośląskiego  
w Bytomiu.

Źródło: archiwum autorki.

Obecnie coraz częściej można zaobserwować, że na „roczek” rodzice dla synów wybierają ubranko przypominające odświętną odzież męską, tj. białą koszulę z kołnierzykiem i miniaturową muszką, ciemne spodniki i marynarkę; modny jest również strój marynarski. Natomiast dla córek preferuje się strojne kolorowe sukienki, także rozmaite ozdobne nakrycia głowy. Dawniej bez względu na płeć dziecka obowiązkowym i wyróżniającym elementem stroju był upleciony wianuszek mirtowy, który przed wyjściem do kościoła na mszę św. zakładano dziewczynce na głowę (jeśli było chłodno – na czapkę), natomiast chłopcu przyszywano go do sweterka – zawsze na lewym przedramieniu, tłumacząc, iż „powinien być po tej samej stronie, co serce” (zob. il. 7 i 8). Choć praktyka ta w wielu rodzinach nadal występuje, to jednocześnie obserwuje się jej zanikanie, zwłaszcza w ośrodkach miejskich.

U nas w parafii jest różnie. Były takie msze, że prawie wszystkie miały mirtowe wianuszki, ale też i takie, że tylko jedno na czworo dzieci go miało. To wszystko zależy od rodziców, czy znają tę tradycję. Dzisiaj młodzi coraz mniej przywiązują wagę do tradycji, nie chcą zawracać sobie



tym głowy. Powiem tak, moje dzieci, a mam dwie córki i syna, wszystkie miały wianki na „roczku” (Mikołów, zapis. w 2022 r.).

Na badanym obszarze w okresie jesienno-zimowo-wiosennym przystrajanie roczniaków mirtowymi wianuszkami jest częstsze niż w lecie, co spowodowane jest między innymi rodzajem zakładanego dziecku ubrania.

Synek miał „roczek” w lipcu. Było wtedy bardzo gorąco i od razu wiedziałam, że ten wianuszek nie sprawdzi się. Zrezygnowałam z niego, co bardzo nie podobało się mojej matce chrzestnej, która od razu zapytała, czemu Bartek nie ma mirtowego wianka. Musiałam się tłumaczyć. Synek miał założoną koszulkę z krótkim rękawem, wianek bardzo by go drażnił. Obawiałam się, że nie wytrzyma z nim w kościele (Paniówki, zapis. w 2022 r.).

Mirt od dziesięcioleci wpisany jest również w stroje dzieci pierwszokomunijnych, które przystępując do pierwszej komunii świętej, przechodzą inicjację w ujęciu religijnym (Jaszczołt, 1996). I w tym przypadku obowiązuje ta sama zasada, co przy strojach dzieci z okazji „roczku”. Dziewczynki w białych sukienkach mają wianki na głowach (zob. il. 9)<sup>8</sup>, a chłopcy – mniejsze ich wersje na lewym przedramieniu bądź na piersi (jeśli przystępują do komunii w albach), natomiast kilka gałązek rośliny przyczepia się do lewej kłapy marynarki, jeśli ubrani są w garnitury (zob. il. 10).

Dawniej wianki uplecione były przede wszystkim z samego mirtu, współcześnie dodaje się do nich drobne żywe kwiatki (np. margaretki, konwalie, gipsówkę, zob. il. 11–12) lub sztuczne oraz inne elementy dekoracyjne (np. wstążki, atlasowe tasiemki z biżuteryjnymi kamykami, kokardki). Czasem ozdób jest tak dużo, że niewielkie listki krzewu są ledwo widoczne we wianku.

---

<sup>8</sup> W Raciborskiem jeszcze w latach 30. XX wieku dziewczęta, które przystępowały do sakramentu w strojach chłopskich, miały wianki z tzw. kokotkiem, tj. z uwypukleniem z gałązek mirtowych w kształcie trójkąta (Lach, 1998, s. 56).

Il. 9. Dziewczynka w stroju komunijnym, Chorzów, 1953



Źródło: archiwum autorki.

Il. 10. Jan Szymański w dniu pierwszej komunii świętej, Bieńkowice, 2022



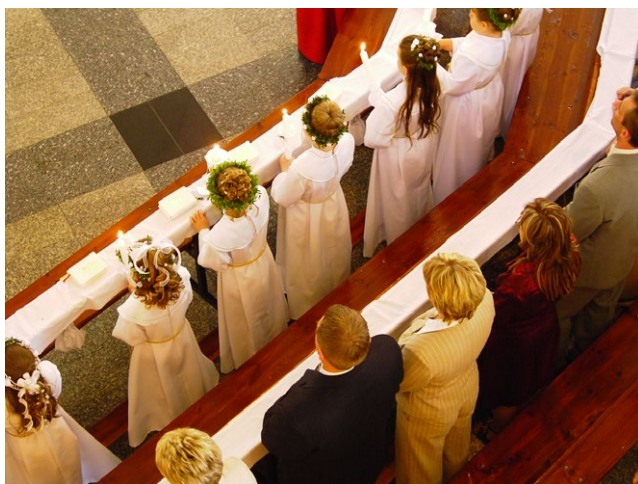
Źródło: archiwum autorki.

Il. 11. Pierwszokomunijne wianki mirtowe, Ruda Śląska, 2023.



Źródło: archiwum autorki.

II. 12. Dziewczynki w strojach komunijnych, Lasowice, 2011



Źródło: archiwum autorki.

Obecnie nie wszystkie stroje dzieci pierwszokomunijnych udekorowane są mirtem. Z badań terenowych wynika, że na trwanie tej tradycji duży wpływ mają dwie instytucje: rodzina (głównie matki oraz babcie stojące „na straży” dawnego zwyczaju) oraz parafia, która proponuje (a nie raz i narzuca), w jakich strojach dzieci mają przystąpić do sakramentu. W ostatnich kilku dekadach w wielu śląskich parafiach zarówno chłopcy, jak i dziewczynki zakładają białe alby, a mirtowe wianki zamawia się dla nich w kwaciarniach. Dla kulturoznawcy to z pewnością interesujące zjawisko, zważywszy na fakt, iż jeszcze w latach 70. i 80. ubiegłego wieku mirt uprawiany był w każdym niemal domu, gdzie wychowywały się dzieci. Często roślina ta była przekazywana w spadku następnemu pokoleniu ze względu na wiadome jej przeznaczenie („żeby w razie ślubu czy komunii była w domu zieleń na wianuszek”, za: Żywirska, 1964, s. 95). Jedna ze starszych informaterek zaznaczyła, że „ile dzieci było w rodzinie, tyle doniczek było z mirtem na oknie, dla każdego jedna” (Zabrze – Pawłów, zapis. w 2022 r.). Jeśli zdarzało się, że rośliny nie było w domu, wówczas zazwyczaj krewni lub znajomi użyczyli gałązek. Z praktyką tą spotykamy się również dzisiaj, ale w mniejszej skali.

Pamiętom, mój świętej pamięci ujek całe lata, całej naszej rodzinie dowol na wszystkie ważne uroczystości myrta, na chrzty, na roczki, na komunie. Nie ino wszyscy z rodziny do niego przychodzili po ta myrta, ale i sąsiedzi. On był znany skuli tyj myrty. Miał do niej ręka. Jak on umarł, tak myrta straciła się. Roślina zmarniała i nie szło jej uratować. W zeszłym roku jak

wnuczka szła do komunii, to wianek zrobiła dla niej znajoma mojej starszej siostry, która hoduje myrta (Zabrze-Pawłów, zapis. w 2022 r.).

Strój dziecka komuniyjnego zgodnie z przyjętym wzorcem ma być w swym wyrazie dostojny, a jednocześnie skromny. Jednakże w rzeczywistości nie zawsze tak jest. Zdarza się, że kreacje (głównie dziewczynek) nie współgrają z uroczystością przyjęcia pierwszej komunii świętej. Przypominają suknie ślubne w wymiarze mini (sztywna krynolina unosząca sukienkę, liczne falbany), bogato zdobione (aplikacje z perełek, ozdobnych kamieni, błyszczącej koronki itp.), z dbałością o szczegóły (białe rękawiczki, fryzura itp.). W tym przypadku, jak podkreślali informatorzy, wianek mirtowy (oprócz pierwotnego znaczenia) jest swoistym wyznacznikiem niwelującym przepych takiego stroju:

Dziewczynka w wianku z mirty wygląda tak uroczyście i tak ma wyglądać dziecko, jak przystępuje do komunii. Nawet jak jest ta sukienka taka bardzo wykwintna (co nie podoba mi się), to mirtowy wianek powoduje, że ten ubiór jest jakby trochę zrównoważony. Osobiście uważam, że niektórzy rodzice pomylili uroczystość komunii ze ślubem, kiedy widzi się, jak dziewczynki są ubrane do komunii (Opole-Chmielowice, zapis. 2023 r.).

Zielone gałązki mirtu pojawiają się również na innym rekwizycie dopełniającym stroje obrzędowe towarzyszące przywołanym obrzędom przejścia. Mam na myśli świece, które podczas uroczystości sakramentu chrztu, pierwszych urodzin dziecka i pierwszej komunii świętej są zapalane w kościele<sup>9</sup>. Nadto stanowią element dekoracyjny świątyń, także przestrzeni, w których odbywają się gościny dla krewnych i znajomych. Można je zobaczyć przy zastawie obiadowej na stole, przy świecznikach. Małe bukietki mirtowe, zgodnie ze zwyczajem, kładzie się również na kołaczach drożdżowych roznoszonych krewnym i znajomym przed komunią, weselem czy prymicjami.

### Mirt w strojach pogrzebowych

Podobnie jak w innych obrzędach przejścia, tak i podczas pogrzebu strój odgrywał istotną rolę. Jego kolor i charakter zależał od wieku zmarłego, jego stanu cywilnego i zamożności. Najbiedniejszych chowano nie w stroju

<sup>9</sup> Jeszcze w latach powojennych także panny młode w kościele miały świece ozdobione mirtem. Po zakończeniu mszy młoda mężatka szła z zapaloną świecą przed obraz Matki Bożej i dziękowała za zachowanie czystości.

obrzędowym, lecz w śmiertelnej koszuli (Kantor, 1982). W powszechnej opinii społecznej strój zmarłego powinien być odświętny. Na badanym obszarze mężczyzn ubierano w garnitur (ślubny lub inny, który był wcześniej używany), natomiast kobiety w regionalny strój śląski lub w ciemną (czarną, granatową lub brązową) suknię i chustkę na głowie. Osoby młode, które nie zmieniły jeszcze swojego statusu (nie przeszły obrzędu przejścia), chowano w strojach weselnych (Simonides, 2007; Wesołowska, 1991; Turek, 1993). Dziewczętom zakładano suknię ślubną, welon i wianek mirtowy, który był odpowiednikiem wieńca ślubnego. Śmierć, która przerwała naturalną sekwencję przekształceń, miała symbolicznie dokonać się podczas pogrzebu, dopełnić życiową drogę zmarłej dziewczyny lub kawalera. Dzieci, które nie przystąpiły jeszcze do pierwszej komunii świętej, obowiązywał strój typowy dla tej uroczystości (wraz z wiankiem mirtowym jako symbolem niewinności)<sup>10</sup>, natomiast najmłodsze miały na sobie ubranko z chrztu, dzieci roczne – z „roczku”, a starszym zakładano specjalnie szyte do trumny białe koszulki (Lach, 2000, s. 91). Dopełnieniem stroju były gałązki mirtu przypięte do ubranka, co można zobaczyć na starych fotografiach, oraz małe obrazki religijne kładzione na ciele nieboszczyka. Współcześnie zwyczaj zakładania wianka mirtowego zmarłym młodym osobom nadal jest żywy. Zdarza się, że zielonymi gałązkami rośliny (także kwiatami) przyozdabia się również samą trumnę.

Śmierć, zwłaszcza dzieci, młodocianych, ze względu na swoją przedczesność jest absurdalna, nieakceptowalna i jednocześnie wyjątkowa (Baudrillard, 2007). W wymiarze indywidualnym i społecznym to wydarzenie odznaczające się wyjątkową intensywnością żalu odczuwanego po zmarłym, który był częścią określonej wspólnoty terytorialnej, społecznej, sąsiedzkiej i oczywiście rodzinnej. Smutek po stracie takiej osoby (często w tragicznych okolicznościach) potęguje fakt, iż kres jej życiowej drogi nastąpił w momencie, kiedy była dopiero u jej progu, w konsekwencji pozbawiona została możliwości awansu społecznego związanego z przejściem rytuałów inicjacji.

Śmierć tworzy zbiór tradycyjnych norm zwyczajowych, owoc kilkuletnich praktyk przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Praktyki te wypełniają kolejne etapy obrzędowości pogrzebowej, od momentu odejścia aż do utrwalania pamięci o zmarłym. W wymiarze społecznym do najbardziej charakterystycznych należy ostatnie pożegnanie zmarłego.

---

10 Warto dopowiedzieć, że wianki w pochówkach dzieci, dziewczyn i kawalerów należały do wyposażenia grobowego i były zjawiskiem powszechnym. W zależności od pochodzenia zmarłego, jego pozycji społecznej i majątkowej wykonywano je z roślin, sztucznych kwiatów wyrabianych z mosiężnego drutu imitującego złoty, z jedwabiu oraz z papieru (Grupa i Nowak, 2017, s. 160–161).

Jeszcze nie tak dawno udział w pogrzebie traktowano jako niepisany obowiązek sąsiedzki i rodzinny. Uczestników obowiązywał odświętny strój w kolorze ciemnym, w przypadku pochówku dziecka lub osoby młodej wyróżniającymi uczestnikami były dziewczęta w białych sukienkach z mirtowymi wiankami na głowach (Lach, 2000, s. 106).

## Refleksje końcowe

Współcześnie w kulturze Zachodu niezmiernie skurczyła się i zindywidualizowała sfera rytualno-symboliczna (Burszta, 1998), co można zauważyć również na przykładzie mirtu pełniącego funkcję symbolu identyfikującego ważne i przełomowe momenty w życiu jednostki.

Obecnie zainteresowanie tą rośliną pojawia się głównie w kontekście uroczystości religijnych, których bohaterami są dzieci (np. „roczek”, pierwsza komunia święta). Mirt został prawie całkowicie wyparty ze strojów weselnych, nadto sporadycznie towarzyszą mu praktyki kulturowe związane chociażby z jego uprawą w domach. Tylko kilku z ponad trzydziestu moich rozmówców podczas badań terenowych hodowało mirt w swoim mieszkaniu. Byli to przedstawiciele starszego pokolenia. Taki stan rzeczy wynika z kilku powodów. Jednym z nich jest zanikanie, przede wszystkim w ośrodkach miejskich, tradycji zdobienia mirtem strojów kojarzonych z określonymi obrzędami rodzinnymi i dorocznymi, czego konsekwencją jest brak potrzeby posiadania tejże rośliny w domu, co z kolei przekłada się na inne formy jej pozyskania. Na rynku funkcjonuje wiele pracowni florystycznych oferujących bardziej lub mniej wyszukane kompozycje z mirtem w roli głównej. Trzeba w tym miejscu koniecznie dopowiedzieć, że niewielka popularność krzewu wpływa na jego wysoką cenę. Mała doniczka z kilkoma gałązkami rośliny w sklepach ogrodniczych kosztuje około 30 zł, a sam zakup wianka czy bukietika w kwaciarni również stanowi niemały wydatek, co potwierdza wypowiedź jednej z właścicielki takiego punktu usługowego:

Żeby zrobić ładny wianek komunijny z mirtu, bez żadnych dodatków, to trzeba mieć sporo gałązek i to już porządnie wyrosniętych. Z małego krzewu, takiego kupionego np. w Castoramie, zrobi się tylko niewielki bukietik. Jedna doniczka na wianek na pewno nie wystarczy. Trzeba mieć na pewno dwie średnie doniczki, jak nie więcej. Za wianek komunijny bez ozdób trzeba zapłacić około 100–120 zł, a za mały wianuszek na „roczek” od 40 zł w górę. Jak są jeszcze jakieś dodatki, np. kwiatki, czy ozdobna wstążka z tyłu wianka, to wianek kosztuje jeszcze więcej (Ruda Śląska, zapis. w 2022 r.).

Inny jeszcze powód, na który zwrócili uwagę informatorzy, odnosi się do wyglądu krzewu. Ich zdaniem mirt nie należy do atrakcyjnych, nie wyróżnia się niczym wyjątkowym („ma ciemne małe listki”, „nie prezentuje się ładnie”, „nie zachwyca”) w porównaniu do innych kwiatów, które dzisiaj można nabyć w centrach ogrodniczych, traktując je jako ważną ozdobę mieszkań. Funkcja estetyczna przestrzeni mieszkalnej jest w tym wypadku najważniejsza. Nadto, co podkreślano, jest to roślina bardzo trudna w hodowli i utrzymaniu („trzeba mieć do niej rękę”), rośnie powoli, wymaga odpowiednich warunków do wzrostu („kaloryfery w bloku jej nie służą”, „nie może stać w przeciągu”)<sup>11</sup>, co niewątpliwie zniechęca potencjalne osoby, które chciałyby zając się jej uprawą.

Moja mama bardzo długo hodowała mirt, stał w sypialni rodziców. Mama dostała go od babci, jak wyszła za męża. Mnie się on nigdy nie podobał, ale był u nas od zawsze. Dwa lata temu w zimie zaczął usychać i gubić listki. Mama próbowała go ratować, przesadziła do większej doniczki z nową ziemią, kupiła odżywkę, ale to było na nic. Musiała go wyrzucić. Jak przychodzili do nas znajomi, to zawsze podkreślała, że zrobi z niego wianki, jak wnuczki pójdą do komunii (Mikołów-Borowa Wieś, zapis. w 2023 r.).

O sile trwania mirtu decydują różne okoliczności. Niemniej jednak można zauważyć, że współcześnie transmisja kulturowa, jaka dzisiaj dokonuje się w zakresie przekazu, uwidacznia proces zanikania treści i zachowań przypisanych temu zewnętrznemu znakowi dokonujących się przejść. Choć nadal stanowi element niektórych śląskich strojów obrzędowych, a jego dawne znaczenia wciąż tkwią we współczesnych gestach, to nie służą one do działań antropologicznych czy magicznych, lecz zdecydowanie częściej ograniczone są do zadań komunikacyjnych (Kowalski, 1996, s. 85).

#### BIBLIOGRAFIA

- Adamowski, J. (2014). O społecznych i kulturowych funkcjach stroju ludowego. W: J. Adamowski i M. Wójcicka (red.), *Wola Tam na Podlasiu V: Codzienny i świąteczny ubiór ludności południowego Podlasie*. Wola Osowińska: Gminny Ośrodek Kultury w Borkach, 27–37.
- Baudrillard, J. (2007). *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Bazielich, B. (1988). *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.

---

11 Dwie starsze informatorki wspomniały, że na okres zimy mirt przenoszą do pomieszczeń, gdzie zawsze jest ciepło i stała temperatura. Jedna przetrzymuje go w kotłowni, a druga u znajomego w piekarni.

- Bazielich, B. (1997). *Śląskie stroje ludowe*. Chorzów: Górnośląski Park Etnograficzny.
- Bogatyriew, P. (1975). Funkcje stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim, przeł. Z. Saloni. W: P. Bogatyriew. *Semiotyka kultury ludowej*, wstęp, wybór i oprac. M.R. Mayenowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 26–96.
- Burszta, W.J. (1998). *Antropologia kultury. Teorie, tematy, interpretacje*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c.
- Ciołek, T.M., Olędzki, J. i Zadrożyńska, A. (1976). *Wyrzeczyszko. O świętowaniu w Polsce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Drożdż, A. i Pieńczak, A. (2004). Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. 8: *Zwyczaje i obrzędy weselne*, cz. 1: *Od załotów do ślubu cywilnego*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek i R. Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gallus, J. (1908). *Wielki zbiór powinszowań zawierający powinszowania, przemowy i toasty wierszem i prozą na wszystkie dni pamiątkowe i uroczystości rodzinne*. Bytom: G.-S. „Katolik”.
- Gerlich, H. (1984). *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Grupa, M. i Nowak, M. (2017). Wianki jako element wyposażenia grobowego. *ACTA UNIVERSITATIS NICOLAI COPERNICI. Archeologia XXXV*, 159–172.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1976). Odzież. W: M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa i W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Polska Akademia Nauk, 379–405.
- Hytrek, A. (1879). *Górny Szląsk pod względem obyczajów, języka i usposobienia ludności*. Kraków [reprint: Opole 1996].
- Jaszczołt, M. (1996). Pierwsza Komunia święta jako rytuał inicjacji. W: A. Stawarz (red.), *Kultura ludowa Mazowsza i Podlasia. Studia i materiały*, t. 1. Warszawa, 131–142.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór, strój, kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Kopaliński, W. (2006). *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Kowalski, P. (1996). Wianki i wieńce. Próba rekonstrukcji znaczeń. W: T. Smolińska (red.), *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Folklorystyka*, 2, 77–85.
- Kujawska, M., Luczaj, M., Sosnowska, J. i Klepacki, P. (2016). *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.



- Lach, K. (1998). Przemiany w obrzędowości rodzinnej na pograniczu polsko-morawskim (na przykładzie I Komunii Świętej). W: A. Staniszewski i B. Tarnowska (red.), *Folklor i pogranicza*. Olsztyn: Wydawnictwo WSP, 44–65.
- Lach, K. (2000). *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy. Folklor pogranicza polsko-czeskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Macioti, M.I. (2006). *Mity i magie ziół*, przeł. I. Kania. Kraków: Universitas.
- Materiały. Zwyczaje ludu polskiego na Śląsku w okresie świąt Bożego Narodzenia (1929). *Zaranie Śląskie*, z. 4, 238.
- Matławska, I. (2020). Rośliny poświęcone świętym i ich zastosowanie. *Herbalism*, 1(6), 130–142.
- Myszyńska, A. (2006). *Śląskie rozprawianie z okolic Białej, Głogówka i Krapkowic*. Biała Prudnicka: Agencja Wydawnicza „Śląsk”.
- Paluch, A. (1988). *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pośpiech, J. i Sochacka, S. (1976). *Lucjan Malinowski a Śląsk (działalność śląskoznawcza, teksty ludoznawcze)*. Opole: Instytut Śląski.
- Półtorak, Z. (1989). *Lecznictwo ludowe rodzimej ludności Opolszczyzny*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Simonides, D. (2007). *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Toboła-Feliks, M. (2021). Galandy, gadziny, szpigle, żigłoki... – stroje ludowe w zbiorach Muzeum Historii Katowic. *Studia i Materiały Lubelskie*, 23, 55–70.
- Turek, K. (1993). *Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*. Katowice: Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego.
- Wesołowska Henryka (1991). Zwyczaje i obrzędy rodzinne. W: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides przy udziale P. Kowalskiego. Wrocław–Warszawa, 228–260.
- Winniczuk, L. (1983). *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Witkowska, A. (2018). Rośliny w nowożytnych wiankach i koronach pogrzebowych. *Śląskie Sprawozdania Archeologiczne*, 60, 285–303.
- Włodarczyk, Z. (2011). *Rośliny biblijne. Leksykon*. Kraków: Instytut Botaniki im. W. Szafera PAN.
- Żywirska, M. (1964). Kultura materialna. Mieszkanie. W: J. Ligęza i M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 88–100.

**Dorota Świtła-Trybek** – dr hab., prof. UO; pracuje w Katedrze Nauk o Kulturze i Religii w Uniwersytecie Opolskim. Zajmuje się problemami z obszaru tradycyjnej i współczesnej kultury, dziedzictwa materialnego

i niematerialnego, antropologii jedzenia, turystyki kulturowej, religijności i pobożności ludowej. Jest autorką (lub współautorką) ośmiu monografii i dwóch antologii folklorystycznych: *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku* (2000), *W moim małym gołębniku... O hodowcach i hodowli gołębi pocztowych w Rudzie Śląskiej* (2006), *Śląska spiżarnia. O jodle, warzynie, maszkietach i inkszym pichcynie* (trzy wydania: 2008, 2010, 2014), *Na placu, w sieni i piwnicy. Śląski świat graczek i bawidolków* (2012), *Tragedia w kopalni. Kulturowe konteksty katastrof i wypadków górniczych* (2014), *Leksykon dziedzictwa kulinarnego Śląska* (2018), *Dobra rada złota warta, czyli porady dla śląskich gospodyń (na materiałach z XIX i pierwszej połowy XX wieku)*, 2022). Pełni funkcję wiceprzewodniczącej Rady Wykonawczej ds. badań i praktyk kulturowych Międzynarodowej Organizacji Sztuki Ludowej (International Organization of Folk Art – IOV) Sekcja Polska, współpracuje z wieloma instytucjami kultury, w których prowadzi wykłady i warsztaty; jest również członkinią jury regionalnych konkursów gwarowych i kulinarnych.

**Beata Piecha-van Schagen**<http://orcid.org/0000-0003-3196-2854>

Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

[beata.piecha@wp.pl](mailto:beata.piecha@wp.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.17

## Mundur górniczy – strój czy przebranie?

### Dziedzictwo kulturowe a polityka

#### STRESZCZENIE

Tekst omawia funkcjonowanie munduru górniczego od XVII do XXI w. wśród górników górnośląskich. Analizuje jego rolę jako tekstu i narzędzia kultury w ujęciu semiotycznym oraz jako elementu dziedzictwa kulturowego. Mundur górniczy został stworzony jako kostium na początku XVIII w., jednak w ciągu półwiecza stał się strojem korporacyjnym. Był narzędziem rządzących pozwalającym im na kontrolowanie i deindywidualizację górników jako grupy społecznej. Do lat 90. XX w. eksponował polityczne konotacje tego elementu dziedzictwa. Z chwilą liberalizacji gospodarki mundur został wyłączony z Autoryzowanego Dyskursu Dziedzictwa, co przelożyło się na utratę prestiżu. Zakładanie go stało się indywidualnym aktem ujawnienia górniczej tożsamości.

**SŁOWA KLUCZE:** mundur, górnicy, tożsamość, tekst kultury, dziedzictwo

#### ABSTRACT

Miner Uniform – Clothing or Costume? Cultural Heritage and Politics

The article discusses the function of the uniform from the 17th to the 21st century among Upper Silesian coal miners. It analyzes its role as a text of culture and a tool according to the semiotic approach, and in addition as an element of cultural heritage. The miner uniform was created as a costume in the early 18th century, but it became a corporate garment within half a century. It was a tool for those in power to control and de-individualize miners as a social group. Until the 1990s, it exposed the political connotations of this heritage item. With the liberalization of the economy, the uniform was excluded from the Authorized Heritage Discourse, which translated into a loss of prestige. Wearing it became an act of the individual to reveal their miner's identity.

**KEYWORDS:** uniform, miners, identity, cultural text, heritage

**Sugerowane cytowanie:** Piecha-van Schagen, B. (2023). Mundur górniczy – strój czy przebranie? Dziedzictwo kulturowe a polityka. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 271–285. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.17

Nadesłano: 16.09.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

Gospodarczo-polityczny kontekst, w jakim z oczywistych względów funkcjonowało (i funkcjonuje nadal) górnictwo, przekładany jest na dziedzictwo kulturowe tej grupy zawodowej. Krytyczne opinie na temat ekonomicznego i społecznego znaczenia tej gałęzi gospodarki w okresie Polski Ludowej, wpływu na środowisko naturalne czy wreszcie zazdrość o przywileje socjalno-finansowe skutkują powstawaniem obraźliwych opinii. Funkcjonują one obecnie głównie w przestrzeni Internetu jako komentarze na forach, opinie pod artykułami na temat górnictwa czy przekaz memetyczny. Określenia typu „roszczeniowe ryle” lub okazjonalne memy eksploatujące w sposób obraźliwy uroczystość Barbórki deprecjonują dziedzictwo górnicze i jego depozytariuszy. Na internetowe drogi replikacji trywializujących komunikatów nakłada się historycznie i politycznie uwarunkowana niechęć ze strony społeczeństwa. W niniejszym tekście zanalizowano złożoną sytuację polityczną i społeczno-komunikacyjną, która sprawiła, że niektóre elementy górniczego dziedzictwa zmieniają swoje znaczenie i status.

Mundur jako tekst kultury i narzędzie komunikacji omawiano szeroko w angielskojęzycznej literaturze naukowej, co skrupulatnie uczyniła w swoim artykule Carrie Hertz (Hertz, 2006, s. 45–48). Poza tekstami wymienionymi przez badaczkę Michael G. Pratt i Anat Rafaeli opublikowali pracę poświęconą wielości identyfikacyjnej ubioru korporacyjnego (Pratt i Rafaeli, 1997, s. 862–898). Rozważania dotyczące znaczenia górniczego munduru, szczególnie wśród górników węgla kamiennego na Górnym Śląsku, należy oprzeć na analizach historycznych: obszarów niemieckojęzycznych (Dünbier, 1936; Bax, 1942, s. 56–57; Heilfurth, 1981, s. 106–116), ogólnopolskiego (Preidl i Wójcik, 2012, s. 315–338) oraz lokalnego (Drechsler, 1909, s. 55–58; Jedynak 2004: 41). Badania historyczno-etnologiczne dotyczące między innymi munduru zostały przeprowadzone przez Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrze w 2017 roku i częściowo je opublikowano (Piecha-van Schagen, 2016, s. 221–244).

W tekście ukazano mundur jako proces historyczny w ujęciu semiotycznym (Uspienski, 1998, s. 53). Jego rola komunikatu, utrwalenie w kulturze oraz semiotyczny opis kontekstów ujawniają sens tego stroju dla górników. Najsilniej uwypuklono polityczne obciążenie tego stroju, które zostało przeniesione na dziedzictwo, ponieważ może ono stać się narzędziem politycznym, narzędziem podporządkowania, ale również instrumentem kształtowania zbiorowej tożsamości i subwersji (Smith, 2006, s. 50). Niematerialne dziedzictwo górnicze, stanowiące autoreprezentację tej grupy, jest sposobem jej zrozumienia (Wray, 2011, s. 116).

Na planie sytuacyjnym Huty i Kopalni Królewskiej (Köningshütte und Köningsgrube) w Królewskiej Hucie z 1842 roku wykreślonym przez mierniczego królewskiego Wesenfelda ujęte zostały dwie kolonie o nazwie

Górnicza Wolność (Colonie Bergfreiheit). Były to osady, w których mieszkali górnicy zwolnieni z części obowiązków obywatelskich w feudalnym państwie, choć obowiązywał ich szereg zasad wiążących się ze zgodnym współżyciem (Zaleski, 2018, s. 285–287). Jednocześnie specjaliści ci zostali objęci obowiązkiem noszenia mundurów, a więc stroju unifikującego, porządkującego i podporządkowującego – innymi słowy: militaryzującego.

Początkowo górnicy nosili ubiór na wzór roboczego, którego znaczącym elementem był skórzany fartuch, zwany łątą, zakładany z przodu lub z tyłu w zależności od wykonywanej czynności (*Arschleder*) (Agricola, 1556, s. 213). Górniczy strój paradny uwzględniający symbolikę hierarchii zawodowej narodził się w zagłębiu rudnym (Erzgebirge) w Saksonii w XVI wieku. Saski *dress code* grupy hutniczo-górnicznej podający dokładne wytyczne dotyczące tkanin, krojów mundurów i ich finalnego kształtu został po raz pierwszy zaprezentowany publicznie na Saturnaliach z okazji ślubu księcia elektora Fryderyka Augusta II (króla polskiego Augusta III Sasa) z córką cesarza Austrii, arcyksiężną Marią Józefą (w Polsce znaną jako Maria Józefa Habsburżanka) w 1719 roku. Na zakończenie uroczystości odbywającej się w Plauenschen Grund pod Dreznem zorganizowano paradę górniczą, w której udział wzięło 1600 górników i hutników umundurowanych zgodnie z wytycznymi i estetyką barokowego *theatrum*. Widowisko wpisywało się, jak twierdzi Barbara Marx, w „saksońską państwową ikonologię” i było „publicznym symbolem oznaczającym «l’honneur et glorie» króla” (Marx, 2008, s. 142–143).

Górniczne mundury były już wówczas emanacją państwa wynikającą z zasady dyrekcyjnej (*Direktionsprinzip*) obowiązującej do 1861 roku w Prusach. Jej biurokratyczny wydzźwięk przekładał się między innymi na wysoki poziom kontroli członków tej grupy zawodowej (Lüttig, 1937, s. 8–14; Mainka, 2019, s. 126). Obowiązek noszenia korporacyjnego ubioru (*Bergmännischer Habit*) nałożyła na górnośląskich górników Zrewidowana Ordynacja Górnicza dla suwerennego Księstwa Śląskiego i dla Hrabstwa Kłodzkiego z 1769 roku (Friedrich Wilhelm II von Hohenzollern Król Prus, 1769). Intencją ustawodawcy było wprowadzenie w życie zreformowanego umundurowania, czego przykładem były zmiany zainicjowane przez Friedricha Antona von Heinitza w Saksonii i Freibergu w 1768 roku (Heilfurth, 1981, s. 112). Polegały one między innymi na zróżnicowaniu kroju dla każdej z jedenastu klas „górniczego stanu”, ale przede wszystkim na odróżnieniu górniczej klasy urzędniczej.

Mimo prawnego nacisku nie można mówić o powszechności umundurowania na przełomie XVIII i XIX wieku. Na ograniczoną popularność mundurów wpływała cena, ale spadek ich znaczenia można powiązać z wpływem rewolucji francuskiej. Jednakże militarystyczny ustrój Królestwa Prus determinował także stosunek władz górniczych do obowiązkowego

umundurowania i ze względu na to, jak wskazał Wojciech Zaleski, „wśród górników utrzymywana jest szczególna karność i dyscyplina. Na różnych paradach, zwłaszcza urządzanych z okazji przybycia króla lub tp., górnicy występują umundurowani” (Zaleski, 2018, s. 518). W duchu wojskowej dyscypliny tarnogórskie gwarectwo w 1780 roku nakazało swoim członkom zakładanie stroju ceremonialnego (Perlick, 1943, s. 279). Stał się on obowiązkiem dla górników podlegających Wyższemu Urzędowi Górniczemu we Wrocławiu (Oberbergamt Breslau) w 1795 roku decyzją Friedricha Wilhelma von Redena, który tego roku stanął na czele instytucji (Jedynak, 2004, s. 41). Wymóg zakładania umundurowania był ściśle przestrzegany, co wynika z dokumentacji związanej z nałożeniem kary 24-godzinnego aresztu na kowala kopalni „Friedrich” Hungera za brak munduru w czasie uroczystości składania hołdu, najprawdopodobniej lennego, wstępującemu na tron królowi Friedrichowi Wilhelmowi III, 10 grudnia 1797 roku (Królewski Urząd Górniczy w Tarnowskich Górach, 1797, s. 28–29).

Pewien zwrot w podejściu do uniformów przyniosły wojny napoleońskie. W 1804 roku władze pruskie zdefiniowały wygląd mundurów urzędników cywilnych, w tym górników (Friedrich Wilhelm III von Hohenzollern Król Prus, 1804).

#### Il. 1. Projekt paradnego munduru górniczego, 1804

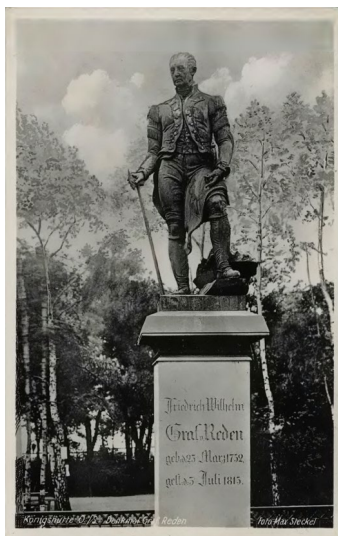


Źródło: Archiwum Państwowe w Katowicach.

Rozporządzenie dotyczące mundurów obowiązujących służbę cywilną wskazywało czarną kurtkę frakową (*Puffjacke*), białe spodnie i złote guziki

z kupłą jako obowiązujące. Za wprowadzenie na gruncie górnośląskim takiego stroju nawiązującego do uniformów piechoty odpowiadał Carl August von Boscamp, starosta górniczy w Tarnowskich Górach (Królewski Urząd Górniczy w Tarnowskich Górach, 323, s. 3–120), a elementem komunikatu wizualnego był pomnik von Redena w Królewskiej Hucie z 1853 roku, na którym urzędnik został przedstawiony w paradnym mundurze z łatą (Carnall, 1854, s. 26).

## Il. 2. Pomnik Wilhelma von Redena w Królewskiej Hucie, 1940



Źródło: Biblioteka Śląska w Katowicach.

Strój ten ulegał stopniowym przekształceniom do końca XIX wieku. Górniczy urzędnicy górnośląscy i górnośląsko-morawscy, poddani króla Prus i cesarza Austro-Węgier zostali zobowiązani do zakładania czarnego uniformu – z kurtką frakową w Prusach (Wilhelm II von Preußen Cesarz Niemiec i Król Prus, 1890) i kurtką o prostym kroju w monarchii Habsburskiej (Franz Joseph I Cesarz Austrii, Król Węgier i Czech, 1890). Zarówno w pruskim dekreście, jak i austriackim zarządzeniu umieszczone zostały wizualizacje obowiązującego umundurowania. Równolegle w Prusach, wśród studentów Królewskiej Saksońskiej Akademii Górniczej (Königlich-Sächsische Bergakademie) we Freibergu upowszechniał się mundur z prostą kurtką i symboliczną pelerynką odchodzącą od stójki (Piecha-van Schagen, 2016, s. 222).

II. 3. Górniczy w mundurach freibergskich. Kartusz kamienicy w Chorzowie



Źródło: fot. B. Piecha-van Schagen.

Od tego czasu przyjęło się, że na tak zwanym pruskim Górnym Śląsku mundury w zasadzie nosili wyłącznie urzędnicy, pracownicy kopalń w stopniu powyżej sztygara. Do 1923 roku górniczy strój paradny na Górnym Śląsku był tekstem kultury upowszechniającym militarystyczny charakter państwa. Polityczne obciążenie tego stroju powodowało, że górniczy urzędnicy byli istotnym elementem tego silnego paternalistycznego i militarne go systemu. Złote guziki z kupłą górniczą oraz czako z orłem heraldycznym wizualnie utrwalały ten komunikat. Ponadto mundur paradny informował o wyjątkowej pozycji górników w społeczeństwie jako reprezentantów klasy urzędniczej. Jednocześnie ubiór ten stał się narzędziem kontroli i nadzoru pruskiego państwa nad jego urzędnikami (Peoples, 2014, s. 10–12).

Rozdarcie górnośląskich górników po 1923 roku między dwiema politycznościami (polską i niemiecką) znacząco wpłynęło na znaczenie i kształt mundurów. W Republice Weimarskiej gospodarcza sytuacja spowodowała tak silny spadek znaczenia tego fachu, że mało który górnik zakładał mundur (Piecha-van Schagen, 2016, s. 223–224). Władza nazistowska utrzymywała pierwotne jego znaczenie, stawiając górników (dosłownie i w przenośni) w jednym szeregu z członkami NSDAP i organizacji afiliowanych. Militaryzacja tej grupy zawodowej nasiliła się, co w totalitarnym państwie przejawiało się wprowadzeniem obowiązku umundurowania zarówno urzędników, jak i robotników. Tych drugich zobligowano do zakładania munduru freiberskiego (Minister Przemysłu i Pracy Prus, 1934). W II Rzeczypospolitej nie wypracowano jednolitego munduru, dopuszczając tym samym do głosu polityczności: pruską, austriacką, rosyjską.



II. 4. Górnicy w czasie parady z okazji 15-lecia II Rzeczypospolitej w Katowicach, 1937



Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe. Fot. C. Datka.

Brak pieniędzy, kryzys gospodarczy oraz jego skutki, które w Polsce były trudniejsze, niż sam kryzys spowodował, sprawiły, że wysiłki inżyniera Stanisława Majewskiego związane z zaprojektowaniem polskiego munduru górniczego zakończyły się niemal wyłącznie przygotowaniem przez niego projektów (Preidl i Wójcik, 2012, s. 324–327).

Na przestrzeni od 1719 do 1890 roku mamy do czynienia z mundurem, który zmienił swoją funkcję z kostiumu, przebrania na strój o dużym znaczeniu tożsamościowym i kontrolującym. Można w zasadzie pokusić się o stwierdzenie, że aż do 1944 roku mundur górniczy funkcjonował jako jednoznaczny komunikat o tożsamości państwowej i zawodowej. Umundurowani górnicy brali udział nie tylko w obchodach Dnia św. Barbary (*Barbaratag*) i świątach zakładowych (*Bergfest*), ale także między innymi w obchodach: Dnia Sedanu (*Sedantag*), Dnia Pracy Narodowej (*Tag der Nationalen Arbeit*) czy wieczornicach ku czci Marszałka Józefa Piłsudskiego.

Historyczne oddalenie pruskiego czy nazistowskiego „tekstu” i kontekstu munduru powoduje, że obecnie dla górników jednym niemal punktem odniesienia jest mundur o kroju wprowadzonym ustawą „Karta górnika” w 1949 roku (Prezes Rady Ministrów, 1949). Przed jego wprowadzeniem sam Wincenty Pstrowski, będący narzędziem komunistycznej propagandy, nosił pruską *Puffjacke*, a górnicze delegacje na jego pogrzebie ubrane były w mundury niemieckie (o kroju pruskim i freiberskim) i austriackie. Oczywiście rola munduru w komunikowaniu i utrwalaniu polityczności nie była nowością, a jego rola w militaryzacji górników

w Polsce Ludowej była znacząca. Mundur uroczysty należny, zgodnie z ustawą, każdemu górnikowi, unaoczniał ideę wyrażoną przez premiera Józefa Cyrankiewicza w akademii z okazji Dnia Górnika w kopalni „Karol” w Rudzie Śląskiej w 1949 roku. Powiedział on wówczas, że

[p]olscy górnicy to czołowi żołnierze Polski Ludowej, postawieni na bardzo odpowiedzialnym odcinku, na froncie walki o lepszą przyszłość dla całego narodu (Cyrankiewicz, 1949, s. 7).

Mimo to w powojennej Polsce masowa militaryzacja górników pozostała mrzonką ze względu na brak środków finansowych. Polski mundur górniczy w założeniu miał więc być istotnym elementem tekstu górniczej kultury, semiotycznego konstruktury wytworzonego przez komunistyczne państwo informującego o całkowitym podporządkowaniu pracowników przemysłu wydobywczego – „armii górniczej” (Cyrankiewicz, 1949, s. 7). W praktyce był on przywilejem udzielanym tym pracownikom, którzy godzili się z linią ideologiczną Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Górnicy niebędący jej członkami nie mogli liczyć na otrzymanie tego narzędzia grupowej identyfikacji, a zachowawczość światopoglądowa uniemożliwiała przyznanie munduru. Takie przykre doświadczenie stało się udziałem Henryka Kwiski, górnika kopalni „Concordia”. Wspominał, że w 1985 roku: „przyszed na drugo próba, a tyn krawiec mi godo, panie (...), pan jest skreślony z listy” (Piecha-van Schagen, 2016, s. 235). Tym samym mundur stał się nagrodą przyznawaną przez państwo. Stanisław Gruszczyński, emerytowany pracownik kopalni „Pstrowski”, wspominał:

[J]a dostałem mundur jako nagrodę, byłem odznaczany przez Gierka w Spodku, jak otwarcie Spodka było, to Gierek i Jaroszewicz wręczali. Jaroszewicz podszedł do mnie, a rękę miał jak łopatę, ścisnął mi rękę, a ja goły wtedy byłem, jeszcze ani jednego orderu nie miałem. I Brązowy Krzyż Zasługi... Jaroszewicz mnie poklepał i mówi: „Nie martw się, to pierwszy, a potem będzie się sypało, będzie cały mundur zaklejony” (Piecha-van Schagen, 2016, s. 232).

Uniform górniczy stał się więc narzędziem kontrolowania i wartościowania górników. To partyjni urzędnicy decydowali, kto i kiedy mógł go zakładać, *nota bene* wbrew założeniom Uchwały z 1949. Obecność górników na rozmaitych państwowych uroczystościach powodowała, że górniczy strój uroczysty stawał się narzędziem propagandy. Demonstrowanie splendoru, na przykład w czasie świeckich ślubów górniczych czy podczas pochodu pierwszomajowego, miało taki właśnie charakter. Uroczysty uniform był więc emanacją partii (w mniejszym stopniu państwa), która limitowała i cenzurowała komunikaty tożsamościowe, w tym

deklarację „ja – górnik”. Wydawać by się mogło, że upolitycznienie munduru w komunistycznej Polsce było kontynuacją jego funkcjonowania w czasach pruskich, jednak należy uwzględnić aspekt ograniczania przestrzeni semantycznych, w jakich strój ten mógł być ujawniany. Dotyczyło to przede wszystkim uczestnictwa asysty górniczej w mszach i nabożeństwach (Barbórka, Boże Ciało) czy pielgrzymkach. Udział w takich wydarzeniach był przejawem oddolnej „dekolonizacji” munduru komunistycznego przy jednoczesnym włączaniu go w tekst kulturowy wykształcony w XIX i do lat 40. XX wieku. Dla górników był to nie tylko akt ujawniania wyznania w świeckim państwie – w „państwowo-partyjnym” mundurze – ale także przyjęcia dziedzictwa kulturowego wbrew oficjalnej polityce. Członek asysty, górnik kopalni „Concordia”, mówił tak:

To my w Barbórka piyrwszy roz stoli w mundurze. To nos było sześciu. No to już to fajnie wyglóndało. Już to ludziom się podobało w kościele. No to my tak durś stoli na wszystkich uroczystościach (...) (Piecha-van Schagen, 2016, s. 239).

Można zatem przyjąć, że w realiach Polski Ludowej mundur górniczy był zarówno strojem o silnych walorach identyfikujących, jak i narzędziem kontroli oraz propagandy. Ale był także kostiumem, przebraniem, ponieważ nosili go również ci górnicy, którzy nie akceptowali ideologii państwa, w którym żyli i pracowali.

Wprowadzenie górnictwa w tryby gospodarki rynkowej sprawiło, że mundur musiał stać się częścią liberalnej gospodarki i liberalizującego się społeczeństwa. Mimo obowiązującego prawa państwo znacząco ograniczyło kontrolującą rolę munduru. Poza politycznym kontekstem zakładany jest przez górników w celu publicznego zaprezentowania górniczej jedności w wybranych sytuacjach takich jak parady, jubileusze, święta zawodowe, pogrzeby (Heilfurth, 1981, s. 106). Jest tym samym nośnikiem głównie komunikatu tożsamościowego. Strój informuje, w jakim kontekście społecznym dana osoba funkcjonuje, do jakiej grupy przynależy i w jakiej relacji z nią znajduje się posiadacz stroju. Dzięki temu zakładanie go jest przyjemnością i wyrazem dumy, o czym powiedział górnik kopalni „Mikulczyce” Andrzej Wandiger:

Bardzo, bardzo lubię, nie wstydę się tego. Lubię jeszcze, jak ktoś pochwali, że fajnie leży, że fajnie wygląda. (...) Tak, czuję się dumny. (...) I że w tym mundurze się mogę pokazać, czuję się dumny. Niektórzy z zazdrością, niektórzy dzisiaj patrzą z jakimś politowaniem, bo to już też tak się zdarza... (...) Fajnie czako jak się założy... Wiatr jak jest, te pióra jak fajnie łopoczą... (Piecha-van Schagen, 2016, s. 230).

„Uwolnienie” górniczego munduru doprowadziło jednak do powstania nowych wyzwań. Największe emocje wywołuje mundur przyznany niegórnikom, co odziedziczono po PRL-u. Wówczas legitymizacją takiego aktu było nadanie tytułu honorowego Zasłużonego Górnika Polski Ludowej. Dwa najbardziej spektakularne przykłady takiego użycia munduru to wykorzystanie go jako symbolicznej funeralnej „dekoracji” przez Jarosława Iwaszkiewicza w 1980 roku oraz zaspokojenie estetycznego pragnienia Fidela Castro osiem lat wcześniej. O ile trumienny strój poety był zakorzeniony w jego myśleniu symbolicznym (Więckowska, 1996, s. 143–146), to Zasłużony Górnik z socjalistycznej Republiki Kuby wspierał propagandę ustroju. *Expressis verbis* wyraził to sam obdarowany: „i jak widzicie od dnia dzisiejszego jestem ubrany w strój górnika. I jako górnik przeszedłem wzdłuż i wszerz cały Śląsk, ale nie wyprodukowałem jeszcze ani jednego grama węgla” (Łuczak, 1972). Ustawowe poszerzenie grupy osób uprawnionych do otrzymania „honorowego munduru” (Prezes Rady Ministrów, 2001), a więc ubieranie w górnicze uniformy niegórników, oceniane było i jest jednoznacznie negatywnie, co wyraził górnik kopalni „Zabrze-Bielszowice”:

jak zobaczyłem, że pani prezydentowa albo pani Bieńkowska, albo ktoś jeszcze inny zupełnie, totalnie niezwiązany z górnictwem, a jest na świeczniku, jakaś fisza, dostaje mundur górniczy, dostaje szpadę górniczą, to ja moją szpadę górniczą trzymam w szafie. I ten mundur też będę trzymał w szafie (Piecha-van Schagen, 2016, s. 232–233).

Wstydem jest ponadto noszenie tzw. лыsego munduru – bez dystynkcji i odznaczeń, a taki, któremu jednoznacznie przypisana jest funkcja przebrania, uważany jest za sprofanowany. Wskazuje to na wypracowane przez górników rozumienie dziedzictwa. O ile okazja uroczystości barbórkowych, w tym karczmy czy biesiady, jest pewną oczywistością, to mundur w połączeniu na przykład z obyczajowością funeralną nie zawsze jest „tyko górniczy”. W przypadku pogrzebu górnika sprawa jest klarowna, jeżeli jednak mówimy o pogrzebach niegórników, zakładanie munduru może być wyrażeniem nie tylko tożsamości zawodowej, ale także politycznej. Jeśli jednak w takich okolicznościach mundur jest strojem, a nie przebraniem, górnicy nie widzą w tym problemu ani zniewagi. Utrata prestiżu zawodu górnika wiążąca się z polityką dekarbonizacji, globalizacja kultury górniczej, indywidualizacja zachowań kulturowych (Kołakowski i Piecha-van Schagen, 2019, s. 390–397), sprawiły, że mundur traci swoje znaczenie. Ograniczenie jego popularności należy także wiązać ze znaczącym zmniejszeniem okoliczności umożliwiających jego zakładanie oraz dofinansowanie go przez kopalnie. Brak hucznych zakładowych

obchodów barbórkowych (w tym akademii), laicyzacja społeczeństwa skutkująca skromniejszym udziałem górników w uroczystościach religijnych także wpływają na utratę tożsamościowego znaczeniu stroju.

Il. 5. Górniczy kopalni „Halemba” w czasie ceremonii wręczenia honorowych szpad górniczych, 2021



Źródło: fot. B. Piecha-van Schagen.

Górnice mundury nigdy były „niezależne”, ponieważ mamy w tym przypadku do czynienia z komunikatem polegającym na wpisaniu się ich właścicieli we wspólnotę funkcjonującą w określonym kontekście podporządkowania (dobrowolnego lub przymusowego) (Pratt i Rafaeli, 1997, s. 863–868). Były one przecież narzędziem rządzących państwami i zarządzających górnictwem. Pierwotnie mundury, noszone wyłącznie przez urzędników górniczych, były wyrazem jednoczącej siły grupy zawodowej, ale także państwa nadającego górnikom liczne przywileje. Służyły do demonstrowania wysokich kwalifikacji. Zagadnienie funkcjonowania munduru górniczego można więc potraktować jako problem funkcjonowania symbolu będącego składnikiem branżowego i państwowego kodu kulturowego. Wynika to z faktu, że niektóre systemy kulturowe poprzez strój korporacyjny komunikują funkcję podtrzymywania kontroli oraz wyciszenie zachowań indywidualnych. Zabieg „deindywidualizacji” szczególnie widoczny był w górnictwie całkowicie poddanemu czynnikom zewnętrznym, głównie politycznym.

Należy jednak pamiętać, co podkreśla Carrie Herz, że „funkcje munduru są polifoniczne” (Herz, 2006, s. 53). Ich wartość symboliczna

wynika ze znaczenia dla społeczności, więc mundury jako takie są tekstem i „formą kultury”, wartością samą w sobie dla społeczności górniczej, podobnie jak towarzyszące tej zbiorowości socjolekt, rytuały itp. „Polifoniczność” mundurów ujawniła sytuacja polityczna po 1991 roku. Dzięki brakowi przymusu ich noszenia i „wyzwoleniu” ich w znacznym stopniu spod nadzoru państwa, przestały być narzędziem kontroli. Utraciły niemal w całości moc komunikowania górnikom, że ich wysiłek ma ekonomiczne i społeczne znaczenie dla państwa. W perspektywie europejskiej to, co węglowe, stało się antyekologicznym, XIX-wiecznym przeżytkiem, a nakładająca się na to zazdrość o górnicze przywileje spowodowała, że mundury zaczęły funkcjonować często jako element obraźliwych przekazów memetycznych. Przestały być emanacją państwa, stały się dla górników narzędziem wolnego wyboru tożsamościowego. Mundury przestały niemal funkcjonować w ramach autoryzowanego dyskursu dziedzictwa (ADD), który, jak pisze Laurajane Smith, jest procesem, „w którym narracje, wartości oraz znaczenia kulturowe i społeczne, (...) tożsamości – często narodowe – są potwierdzane, oceniane i legitymizowane” (Smith, 2006, s. 300). Paradoksalnie wyzwolenie mundurów z ADD spowodowało, że utraciły one swój prestiż.

Zakładanie uniformów i praktykowanie górniczego dziedzictwa przez wspólnoty pogórnice, jest obecnie głównie narzędziem zachowania pamięci o, jak wskazał Dawid Wray, „sposobie życia, choć trudnego, ale który zapewniał im stabilność, bezpieczeństwo i pewność siebie” (Wray, 2011, s. 117). Jest to jednak działanie o charakterze oddolnym, bowiem, podobnie jak miało to miejsce w Wielkiej Brytanii (Smith, 2006, s. 203–205), partnerstwo w budowaniu i praktykowaniu dziedzictwa ze strony organów władzy i administracji jest ograniczone. Między innymi dzięki uwolnieniu pamięci od dyskursu politycznego pruska *Puffjäckle* zakładana okazjonalnie przez niektórych depozytariuszy wizualizuje rolę trzech państwowości w sukcesie Wielkiej Górnośląskiej Industrii oraz ich pamięć o przodkach pracujących w kopalni. Mundur – czy to pruski czy komunistyczny – noszony częściej przez górniczych emerytów niż czynnych zawodowo jest przejawem górniczej wolności wyboru, jest strojem służącym wyrażaniu, kim są jego posiadacze.

BIBLIOGRAFIA

- Agricola, G. (1556). *De Re Metallica Libri XII*. Basiliae. Pozyskano z: <https://www.gutenberg.org/files/38015/38015-h/38015-h.htm> (dostęp: 21.08.2023).
- Bax, K. (1942). *Der deutsche Bergmann im Wandel der Geschichte, seine Stellung in der Gegenwart und die Frage seines Berufsnachwuchses*. Berlin: Verlag von Wilhelm Ernst & Sohn.
- Carnall, v.R. (1854). *Das Denkmal des Staats- Minister Grafen von Reden bei der Königshütte in Oberschlesien*. Berlin: J.F. Starcke. Pozyskano z: <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/220781/edition/208615/content> (dostęp: 31.08.2023).
- Cyrankiewicz, J. (1949). Górniczy to czołowi żołnierze Polski Ludowej na froncie walki o lepszą przyszłość dla całego narodu. *Górniki. Organ ZZG*, nr 22, 7.
- Drechsler, P. (1909). *Bergbau und Bergmannsleben in Schlesien. Ein Lesebuch für den schlesischen Bergmann*. Kattowitz: Verlag von Gebrüder Böhm. Pozyskano z: <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/15605/edition/13920/content> (dostęp: 31.08.2023).
- Dünbier, O. (1936). *Der Kumpel. Von Sitte, Brauch und Sprache des deutschen Bergmanns*. Bd. 3. Düsseldorf: Be-Vau Verlag GmbH.
- Heilfurth, G. (1981). *Der Bergbau und seine Kultur. Eine Welt zwischen Dunkel und Licht*. Zürich: Atlantis.
- Hertz, C. (2006). The Uniform: as Material, as Symbol, as Negotiated Object. *Midwestern Folklore. Journal of the Hoosier Folklore Society*, vol. 32 (1/2), 43-58. Pozyskano z: [https://www.academia.edu/4044048/The\\_Uniform\\_-\\_As\\_Material\\_As\\_Symbol\\_As\\_Negotiated\\_Object](https://www.academia.edu/4044048/The_Uniform_-_As_Material_As_Symbol_As_Negotiated_Object) (dostęp: 03.08.2023).
- Jedynak, Z. (2004). Śląskie mundury górnicze z początku XIX wieku. W: A. Złoty (red.), *Moja ziemia – Katowice*. Katowice: Bractwo Gospodarcze Związku Górnośląskiego, 41.
- Kołąkowski, K. i Piecha-van Schagen, B. (2019). Czas wolny w kulturze współczesnej (po 1989 roku). W: D. Światała-Trybek i B. Piecha-van Schagen (red.), *Czas wolny górników węgla kamiennego na Górnym Śląsku. Po pracy coś trzeba było robić*. Zabrze: Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrzu, 385–397.
- Łuczak, J. (1972). *Niecodzienne historie – Fidel Castro na Śląsku*. Pozyskano z: <https://cyfrowa.tvp.pl/video/niecodzienne-historie,fidel-castro-na-slawsku,64205058> (dostęp 11.08.2023).
- Lüttig, O. (1937). *Kohlenwirtschaftsorganisationen*. Berlin: Verlag Julius Springer.
- Mainka, K.F. (2019). *Nie ma, nie ma, jak to bergmanłowi. Osprowłki górnicze i tarnogłrskie z lat 1921–1936*. Tarnowskie Głry: Stowarzyszenie Miłłśniłkłw Ziemi Tarnogłrskiej.

- Marx, B. (2008). From Protestant Fortress to Baroque Apotheosis: Dresden from the Sixteenth to the Eighteenth Century. W: G.B. Cohen i F.A.J. Szabo (red.), *Embodiments of Power*. New York: Berghahn Books, 120–163.
- Peoples, S., (2014). Embodying the military: Uniforms. *Critical Studies in Men's Fashion*, vol. 1 (1), 7–21. DOI: 10.1386/csmf.1.1.7\_1. Pozyskano z: [https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/29269/2/01\\_Peoples\\_Embodying\\_the\\_Military\\_2014.pdf](https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/29269/2/01_Peoples_Embodying_the_Military_2014.pdf) (dostęp: 04.08.2023).
- Perlick, A. (1943). Volkskunde des Arbeiterstandes im oberschlesischen Industriegebiete. W: A. Perlick (red.), *Landeskunde des Oberschlesischen Industriegebietes. Ein heimatwissenschaftliches Handbuch*. Breslau: Schlesien-Verlag, 252–299.
- Piecha-van Schagen, B. (2016). Mundur górniczy to zaszczyt. W: B. Linek (red.), *Narracje górnicze z terenu Zabrze. Kopalnia to je do mie wszystko*. Zabrze: Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrzu, 221–244.
- Pratt, M.G. i Rafaeli, A. (1997). Organizational Dress as a Symbol of Multi-layered Social Identities. *The Academy of Management Journal*, vol. 40 (4), 862–898. Pozyskano z: <https://www.jstor.org/stable/256951> (dostęp: 04.08.2023).
- Preidl, W. i Wójcik, A.J. (2012). Polski mundur górniczy – tradycja i współczesność. W: P.P. Zagożdżon i M. Madziarz (red.), *Dzieje górnictwa – element europejskiego dziedzictwa kultury*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, 315–338.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Abingdon: Routledge.
- Uspienski, B. (1998). *Historia i semiotyka*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Więckowska, J. (1996). „Chcąc rozszyfrować przesłanie” – mundur górniczy Iwazkiewicza na tle jego życia i twórczości. *Prace Polonistyczne*, nr 51, 135–161.
- Wray, D. (2011). Images, icons and artefacts: maintaining an industrial culture in a post-industrial environment. W: L. Smith, P.A. Schackel i G. Campbell (red.), *Heritage, labour and working classes*. Abingdon: Routledge.
- Zaleski, W. (2018). *Dzieje górnictwa i hutnictwa na Górnym Śląsku do roku 1806*. Szczesne: Klinika języka.

#### Akty prawne:

- Friedrich Wilhelm II von Hohenzollern Król Prus. Revidierte Bergordnung für das souveraine Herzogthum Schlesien und für die Grafschaft Glatz z 5 czerwca 1769.
- Friedrich Wilhelm III von Hohenzollern Król Prus. Reglement wegen der unmittelbar angeordneten Civil Uniformen für die Provinzial Landes Collegia z 14 lutego 1804.



- Franz Joseph I Cesarz Austrii, Król Węgier i Czech. Verordnung des Ackerbau-ministeriums im Einvernehmen mit dem Ministerium des Innern, betreffend die Uniformierung der k. k. Forst- und Bergbeamten z 14 lipca 1890. Pozyskano z: <https://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1890&page=299&size=45> (dostęp: 02.08.2023).
- Wilhelm II von Preußen Cesarz Niemiec i Król Prus. Allerhöchster Erlaß vom 15 Januar 1890, betreffend die Uniform der Beamten der Preußischen Staats, Berg, Hütten- und Salinenverwaltung z 15 stycznia 1890. Pozyskano z: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11558101?q=%28Zeitschrift+f%C3%BCr+das+Berg-,+H%C3%BCtten-+und+Salinenwesen,+1890%29&page=2,3> (dostęp: 02.08.2023).
- Minister Przemysłu i Pracy Prus. Vorschriften über die bergmännische Kleidung z 5 marca 1934.
- Prezes Rady Ministrów. Uchwała Rady Ministrów z dnia 30 listopada 1949 r. w sprawie szczególnych przywilejów dla górników w górnictwie węglowym. Pozyskano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP19491001175/O/M19491175.pdf> (dostęp: 10.08.2023).
- Prezes Rady Ministrów. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 28 listopada 2001 r. w sprawie ustanowienia odznaki honorowej „Zasłużony dla Górnictwa RP”, ustalenia jej wzoru, zasad i trybu nadawania oraz sposobu noszenia. Pozyskano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20011411587/O/D20011587.pdf> (dostęp: 10.08.2023).

#### Archiwalia:

- [List informujący o karze nałożonej na kowala Hungera przez Gottlieba Kalidego]. (1797). Królewski Urząd Górniczy w Tarnowskich Górach 323. Katowice: Archiwum Państwowe w Katowicach.

**Beata Piecha-van Schagen** – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, specjalizuje się w historii kultury robotniczej i religijnej Górnego Śląska. Pracuje w Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”. Autorka publikacji *Kult św. Barbary wśród górników węgla kamiennego na Górnym Śląsku w XIX I XX wieku* (Zabrze, 2018); współautorka książki *Wytatuowani Śląskiem. Górnośląska i górnicza tożsamość wyrażona tatuażem* (Katowice, 2021). Współpracuje z depozytariuszami przemysłowego dziedzictwa kulturowego na Górnym Śląsku.



**Beata Sufa**<http://orcid.org/0000-0001-9504-2374>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

beata.sufa@up.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.18

## Strój jako istotny element w działalności Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni – tradycja i współczesność

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest refleksja kulturoznawcza nad obecnością i znaczeniem ludowego stroju komborskiego w kulturze i działalności przedsiębiorczej członkiń Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni. W pierwszej części artykułu na podstawie analizy literatury przedmiotu wyjaśniono podstawowe terminy związane z podjętym tematem, określono, czym jest strój ludowy – w tym strój komborski – jakie pełnił funkcje oraz jakie czynniki determinowały jego wygląd i formy. W kolejnej części tekstu zaprezentowano materiał eksploracyjny, ukazujący znaczenie ludowego stroju komborskiego i jego wykorzystanie w działalności przedsiębiorczej oraz edukacyjnej członkiń KGW w Komborni. Podstawą analizy są dane pochodzące z badań własnych, które zostały przeprowadzone we wrześniu 2022 r. Zgromadzony materiał badawczy uzyskano na podstawie wypowiedzi zebranych za pomocą kwestionariusza ankiety, swobodnych wywiadów z listą poszukiwanych zagadnień przeprowadzonych z: prof. dr. hab. Kazimierzem Szmydem z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie, przewodniczącą i członkiniami Koła Gospodyń Wiejskich z Komborni, sołtysiem wsi Kombornia, a także zapisów zgromadzonych w *Kronice Koła Gospodyń Wiejskich z Komborni*. Wyniki badań pokazały, że rozmówcy dostrzegają potrzebę kultywowania komborskiego stroju ludowego i tradycji z nim związanych, kierując się pobudkami kulturowo-poznawczymi, aplikacyjnymi, jak również emocjonalnymi. Strój ludowy komborski stanowi znaczący i niezbywalny element współczesnego życia regionalnego. Był i jest noszony podczas uroczystości na szczeblu lokalnym i państwowym. Dodatkowo zakłada się go również w czasie organizowanych przez członkinie Koła Gospodyń Wiejskich licznych warsztatów towarzyszących poznawaniu historii stroju i tradycji związanych z regionem. Wypowiedzi respondentów świadczą o mocnym utożsamianiu się ze strojem komborskim, który jest symbolem przynależności do regionu. Badani wskazali na brak ciągłości pokoleniowej i stopniowe zrywanie więzi z tradycją noszenia stroju, co może budzić uzasadniony niepokój. Przybliżanie dziedzictwa kulturowego regionu, w tym komborskiego stroju ludowego i tradycji z nim związanych, przez członkinie KGW w Komborni może się okazać jednym ze

**Sugerowane cytowanie:** Sufa, B. (2023). Strój jako istotny element w działalności Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni – tradycja i współczesność. © *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 287–306. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.18

Nadesłano: 03.10.2023

Zaakceptowano: 29.11.2023

znaczących sposobów kształtowania osobowości, wrażliwości i kreatywności młodych pokoleń.

**SŁOWA KLUCZE:** strój ludowy, komborski strój ludowy, działalność przedsiębiorcza, dziedzictwo kulturowe, tożsamość kulturowa, edukacja

#### ABSTRACT

Folk Costumes as an Important Element in the Activities of the Rural Housewives' Club in Kombornia. Tradition and Contemporaneity

The purpose of the article is a scholarly reflection on the presence and significance of Kombornia folk costume in the culture and entrepreneurial activities of the members of the Rural Housewives' Club in Kombornia. The first part of the article, based on an analysis of the literature, explains the basic terms related to the subject. It defines what folk costume is, including the Kombornia costume, what functions it performed, and what factors determined its appearance and forms. The next part presents exploratory material, showing the importance of Kombornia folk costume and its use in the entrepreneurial and educational activities of Club members in Kombornia. The analysis is based on self-reported survey data, which was conducted in September 2022. The collected material was obtained on the basis of statements collected by means of a survey questionnaire, free interviews with a list of sought-after issues conducted with: Prof. Kazimierz Szmyd from the National Academy of Applied Sciences in Krosno, the chairman and members of the Kombornia Rural Housewives' Club, the Kombornia village mayor, and records collected in the Chronicles of the Kombornia Rural Housewives' Club. The results of the survey indicated that interviewees recognize the need to cultivate the Kombornia folk costume and the traditions associated with it, guided by cultural-cognitive, applied, in addition to emotional motives. The Kombornia folk costume is a significant and inalienable part of modern local life. It has been worn during ceremonies at the local and state levels. In addition, it is also worn during the numerous workshops organized by members of the Rural Housewives' Club related to learning about the history of costume and traditions associated with the region. The respondents' statements testify to a strong identification with the Kombornia costume, which is a symbol of belonging to the region. The respondents pointed to the lack of generational continuity and the gradual severing of ties with the tradition of wearing the costume, which may be a legitimate concern. Presenting the cultural heritage of the region, including the Kombornia folk costume and traditions associated with it by the members of the Club in Kombornia may prove to be one of the significant ways of shaping the personality, sensitivity and creativity of young generations.

**KEYWORDS:** folk costume, Kombornia folk costume, entrepreneurial activity, cultural heritage, cultural identity, education

## Wprowadzenie

Współcześnie stopniowo wzrasta zainteresowanie zagadnieniami związanymi z poszukiwaniem korzeni oraz samą potrzebą zakorzenienia. Jest to, jak wskazuje profesor Kazimierz Szmyd z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie,

oczekiwany i cenny kierunek ponownego odkrywania własnej i środowiskowej tożsamości, czyli osobowej niepowtarzalności oraz kulturowej przynależności. Czyni się to refleksyjnie lub z innych powodów. Ma to istotne znaczenie w przywracaniu własnej, rodzimej i środowiskowej pamięci kulturowej, przynależności do określonej grupy społecznej, kulturowej, etnicznej, do obyczajów, obrzędów, rytuałów itp.<sup>1</sup>

Zauważanie własnych korzeni stanowi podstawę pozwalającą jednostkom i społecznościom dostrzegać pierwotne i późniejsze przyczyny, dla których włączają się one w szersze kręgi życia społecznego i kultury powszechnej, oraz zaobserwować, jak ten proces przebiegał w miarę upływu historii.

Kultura lokalna umożliwia odkrywanie własnego i wspólnotowego ego, bliskości i pokrewności, obyczajowości innych osób pochodzących z tego samego środowiska tradycji i mających podobne wartości, a także pozwala na wspólne przeżywanie nowych doświadczeń, form zabawy, różnych wiejskich uroczystości. Zakorzenie w tradycji lokalnej to podstawa, na której buduje się tożsamość kulturową, postawy otwartości i akceptacji odmienności (Suchocka i Królikowska, 2014; Szyfer, 1997; Ossowski, 1967; Dyczewski, 2002). Stąd tak ważne jest zgłębianie tradycji noszenia i kultywowania stroju ludowego jako istotnego elementu kultury wsi (Misiejuk, 2005). Jest to także element poznawania swojej małej ojczyzny i wrastania w życie regionu.

Celem artykułu jest refleksja kulturoznawcza nad obecnością i znaczeniem ludowego stroju komborskiego w kulturze i działalności przedsiębiorczej członkiń Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni. Rola tego koła, jak i innych kół gospodyń wiejskich (KGW) w społecznościach lokalnych jest znacząca. Są one do dnia dzisiejszego najpopularniejszą formą samoorganizacji kobiet na obszarach wiejskich (Szczepańska i Szczepański, 2019, s. 67). KGW odgrywały wiele istotnych ról, m.in. pomagały rodzinom wiejskim w edukacji i organizacji wypoczynku dzieci i młodzieży, miały swój wkład w rozwijanie przedsiębiorczości kobiet, działały na rzecz ochrony zdrowia i zabezpieczenia socjalnego społeczności

---

1 Wypowiedź pisemna prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona Beacie Sufie i Bernadecie Kosztyłe we wrześniu 2022 r.

wiejskiej. W 2023 r. obchodzono jubileusz 157-lecia działalności KGW na ziemiach polskich, a w 2024 r. Koło Gospodyń Wiejskich w Komborni będzie obchodziło 100-lecie swojej działalności. Członkinie kół gospodyń wiejskich, działające w tych organizacjach, nabywały umiejętności racjonalnego gospodarowania zasobami gospodarstwa domowego.

Jak zauważają Barbara Szczepańska i Jan Szczepański (2019, s. 67):

Spektrum podejmowanej działalności było bardzo szerokie, obejmowało przygotowywanie potraw, wdrażanie nowych rozwiązań w zakresie uprawy roślin i hodowli zwierząt. KGW prowadziły działalność modernizacyjną, uczyły, jak w najefektywniejszy sposób organizować sobie i rodzinie pracę w obejściu gospodarskim, jak być nowoczesną i zaradną gospodynią, żoną, matką.

Obecnie koła gospodyń wiejskich również pełnią wiele istotnych funkcji, m.in. kultywują lokalne tradycje i folklor (prowadzą warsztaty kulinarne, rękodzielnictwa, taneczne, edukacyjne), reprezentują wieś i gminę podczas różnorodnych wydarzeń i uroczystości lokalnych i państwowych. Odgrywają także istotną rolę w integrowaniu lokalnej społeczności.

W pierwszej części artykułu na podstawie analizy literatury przedmiotu zostaną wyjaśnione podstawowe terminy związane z podjętym tematem, określone będzie, czym jest strój ludowy – w tym strój komborski – jakie pełnił funkcje dawniej, a jakie sprawuje dziś, jakie czynniki determinowały jego wygląd i formy. W kolejnej części tekstu zaprezentowany zostanie materiał eksploracyjny, ukazujący znaczenie ludowego stroju komborskiego oraz jego wykorzystanie w działalności przedsiębiorczej oraz edukacyjnej członkiń KGW w Komborni. Podstawą analizy są dane pochodzące z badań własnych, które zostały przeprowadzone we wrześniu 2022 r. Zgromadzony materiał badawczy uzyskano na podstawie wypowiedzi zebranych za pomocą kwestionariusza ankiety oraz swobodnych wywiadów z listą poszukiwanych zagadnień przeprowadzonych z: prof. dr. hab. Kazimierzem Szmydem z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie, przewodniczącą i członkiniami Koła Gospodyń Wiejskich z Komborni oraz sołtysem wsi Kombornia. W celu opracowania materiału badawczego odwołano się również do zapisów w *Kronice Koła Gospodyń Wiejskich z Komborni*<sup>2</sup>. W końcowej części publikacji

2 *Kronika Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni* została założona 40 lat temu przez Przewodniczącą KGW w Komborni, która zgromadziła historyczny materiał fotograficzny oraz spisała przekazy ustne od najstarszych mieszkanki wsi Kombornia (m.in. Aleksandry Kosztyły, Alicji Matusik, Władysławy Gierlach, Marii Kwolek, Ludwika Wojnar). Materiał ujęty w kronice Przewodnicząca KGW w Komborni wzbogaciła systematycznymi zapisami o przebiegu działalności Koła.

zostaną przedstawione propozycje dla praktyki pedagogicznej dotyczące kulturowania stroju i tradycji z nim związanych.

### Strój ludowy dawniej i dziś

Strój ludowy to ważny i jeden z najbardziej efektownych elementów dorobku kultury wsi, wyrażający tożsamość, przynależność i odmienność noszącej go ludności. Głównie odnosi się on do regionu geograficznego i jego tradycji lub okresu w historii, którą reprezentuje (Piskorz-Branekova, 2008, s. 5). Traktowany jako odzież reprezentacyjna, specjalna, odświętna, strój ludowy pełnił różne funkcje i odgrywał rozmaite role w społeczności tradycyjnej, m.in. symboliczne, magiczne, obrzędowe, praktyczne, estetyczne, społeczne (do współczesności odnosi się nadal jedynie estetyczna). Jedną z wielu funkcji, jakie pełnił – i pełni obecnie – jest wyróżnianie czy wyodrębnianie (Gadomski, 2007, s. 16). Strój ludowy prezentował bogactwo, zasobność, określoną pozycję w społeczności i rodzinie, stanowiąc godność, dbałość o estetykę, stanowił wiano przy zamążpójściu, określał również wiek, płeć czy stan cywilny ludności go noszącej (Piskorz-Branekova, 2008, s. 5). W stroju manifestowało się poczucie więzi grupowej, umożliwiał on budowanie więzi społecznych szybciej niż przez język (Czachowski i Słomska-Nowak, 2013, s. 14). Podkreślał przynależność do regionu (Brzezińska, 2013, s. 16) lub specyfikę wykonywanego zawodu (np. różne grupy góralskie, sitarze biłgorajscy). Strój odgrywał również znaczącą rolę w obrzędowości ludowej, rodzinnej i kościelnej, a więc był zakładany na uroczystości takie jak wesela, dożynki, odpusty (Hermanowicz-Nowak, 1976, s. 379).

Zasięg poszczególnych form strojów zmieniał się stopniowo. Jeszcze na początku XX w. obejmował on jedną lub kilka wsi, parafię lub region etnograficzny i zamykał się głównie w granicach językowo-gwarowych. Stopniowo jednak, wraz ze zmianami granic administracyjnych oraz przemieszczaniem się ludności, zasięg poszczególnych strojów zaczął się zmieniać (kurczyć lub rozszerzać), a one same ulegały licznym modyfikacjom, a nawet całkowicie zanikały. Stąd w niektórych regionach nie można współcześnie odtworzyć wyróżniających się od innych strojów ludowych. Istniały jednak regiony takie jak Śląsk czy Wielkopolska, które pomimo zaborów i ich konsekwencji zachowały niezmienną w zasadniczej postaci strój ludowy przez pokolenia. Dla zmanifestowania idei wolnościowych, patriotyzmu czy przynależności narodowej były wykorzystywane celowo komplety bądź części stroju ludowego (biała sukmana krakowska założona przez naczelnika) (Gadomski, 2007, s. 16). Szczytowy okres rozwoju stroju ludowego i jego znaczących przeobrażeń

nastąpił w Polsce w drugiej połowie XIX i XX w., co wiązało się z uwłaszczeniem chłopów i rozwojem różnych dziedzin przemysłu. W okresie międzywojennym funkcja stroju stopniowo ulegała zmianom, przestał być on bowiem powszechnie noszoną odzieżą, a stał się ubiorem reprezentacyjnym. Proces ten po drugiej wojnie światowej jeszcze bardziej się pogłębił (Piskorz-Branekova, 2008, s. 5).

Elementy stroju, podobnie jak biżuteria, będące komponentem stanu majątkowego jego użytkownika, często były dziedziczone po przodkach, otaczane szacunkiem i kilkakrotnie przekazywane z pokolenia na pokolenie. Stanowiły one także formę lokaty kapitału, o czym m.in. świadczą „wyprawy” przygotowywane jako wiana dla kobiet. W ich skład wchodziły gotowe części stroju, a także sztuki płótna lub sukna do wykorzystania w przyszłości (Gadomski, 2007, s. 20).

### Strój ludowy komborski

Dokonanie próby oceny stroju ludowego w wymiarze aksjologicznym nie jest zadaniem łatwym, wymaga bowiem, jak wskazuje Kazimierz Szmyd, uwzględnienia istotnych aspektów i kryteriów historycznych, regionalnych, etnicznych i lokalno-środowiskowych.

Ważne jest zarówno pytanie, jak i odpowiedź dotycząca cech (walorów) estetycznych, użytkowych, społecznego wydzźwięku (afirmacji) i kształtowania się tożsamości kultury środowiskowej w długim czasie przemian historyczno-cywilizacyjnych<sup>3</sup>.

Badacz w odniesieniu do stroju komborskiego (rozpatrywanego na tle kultury obyczajowo-estetycznej) dostrzega zasadnicze powody „dla uznania stroju komborskiego jako «wartości» głębszej i trwalszej aniżeli gdzieś indziej na obszarze Podkarpacia Krośnieńskiego”<sup>4</sup>. Strój ten wyróżniają bowiem nie tylko cechy typowe dla regionu podkarpackiego, ale można również zauważyć cechy odmienne (np. połączona w całość biała bluzka i koszula, mocno namarszczona spódnica – około 5 m długości tkaniny). Istnieją bowiem, jak wskazuje K. Szmyd, „wyróżniające cechy lokalne w swej ludowej «uniwersalności»”<sup>5</sup>.

Komborski strój ludowy był jednym z najbardziej efektownych komponentów dorobku kultury wsi. Świadczył niejednokrotnie o zasobności,

3 Wypowiedź pisemna prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona Beacie Sufie i Bernadecie Kosztyłe we wrześniu 2022 r.

4 Jw.

5 Jw.



bogactwie osób go noszących, a także stanowił formę lokaty kapitału (wiano dla córek). Wskazując na walory stroju komborskiego, prof. dr hab. Kazimierz Szmyd podkreśla, że

jest on wartością oczywiście historyczną, nie do końca opisaną, ale żyje realnie i na kanwie przekazu werbalnego, a zwłaszcza jako fakt rękodzielniczy. Zawiera w swojej niepowtarzalnej postaci prostą, ale jakże kunsztowną estetykę, piękno czyste, intuicyjne, ale też doświadczane w mozolnym tworzeniu, dzieło pedantyczne, staranne, umiarkowanie bogate, nie przesadnie. Zawiera elementy trwałe, które powstawały w technologii prostej, dostępnej w zasadzie każdej ambitnej Gospodyni na wsi<sup>6</sup>.

Utrwalone zapisy, opisy wydarzeń, podczas których był prezentowany strój komborski, oraz fotografie zamieszczone w *Kronice Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni* świadczą o istnieniu żeńskiego ludowego stroju komborskiego. Analiza podań ustnych wskazuje również, że nie istniał charakterystyczny dla Komborni męski strój ludowy, który byłby wyróżnikiem wsi i jednoznacznie mógłby być identyfikowany z tym regionem. Z ustnych przekazów najstarszych mieszkańców Komborni, a także z materiałów zawartych w *Kronice Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni* wynika, że mężczyźni zakładali od święta białe koszule, ciemne spodnie, buty z wysokimi cholewkami i kapelusze, ale ich strój nie był postrzegany i nazywany jako męski strój komborski.

Żeński strój ludowy natomiast był od powstania określany jako komborski strój ludowy. Zdaniem prof. dr hab. Kazimierza Szmyda ma on

charakterystyczną formę i barwę, względna odrębność stylistyczna, oryginalność formy i kolorystyki stroju wynika z naturalnych, surowych uwarunkowań przyrody i życia, z których wyrastają poszczególne elementy stroju, uwarunkowane także dostępnością odpowiednich materiałów. Była to również kontynuacja środowiskowej tradycji, myśli i uczuć, podziwu nad urodą przyrodniczo-geograficzną Komborni. Wypływała paradoksalnie z trudu mozolnej pracy i zarazem nabożnego stosunku do ziemi żywicielki. Brała się też z odważnego i przekornego optymizmu w pokonywaniu trudów życia<sup>7</sup>.

Noszony tylko przez kobiety-mężatki podczas różnych uroczystości i świąt strój komborski był w całości szyty ręcznie. Odznaczał się

---

6 Jw..

7 Wypowiedź pisemna prof. dr hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona Beacie Sufie i Bernadecie Kosztyłe we wrześniu 2022 r.

on szczególnymi walorami estetycznymi i oryginalnością i składał się z takich elementów, jak: biała bluzka, fartuch, czepek, spódnica. Biała bluzka haftowana ręcznie (szczególnie manszety i kołnierzyk) połączona była jako całość z lnianą koszulą bez zdobień. Praktykowano tu dwa dodatki: jeden – wstawka z przodu, i drugi – kilka kolorowych kwiatków z materiału (różyczki), które były przypięte w tym samym miejscu co czerwona wstawka. Z tyłu do bluzki przypięta była na wysokości koraliki czerwona kokarda o szerokości około 8 cm. Pluszowy/aksamitny gorset zazwyczaj o barwie ciemnej, najczęściej czarnej, był wyszywany kolorowymi motywami kwiatowymi. Do sznurowania gorsetu służyła wstążka przeplatana od góry na dół po przekątnej. Biała spódnica haftowana na biało odznaczała się licznymi zmarszczeniami, które wykonywano przy użyciu stosowanego do dziś sznurka materiałowego, i miała długość około 5 metrów. Ozdobą stroju były prawdziwe czerwone korale (trzy sznury) zapinane od tyłu. Współcześnie w stroju komborskim są już tylko ich repliki, gdyż prawdziwe korale, stanowiące cenny element stroju, były oddawane do kościoła parafialnego pod wezwaniem Matki Boskiej Pocieszenia w Komborni jako wota dziękczynne<sup>8</sup>. Uzupełnieniem stroju były dowolnie dobrane buty i czepek z tiulu służący do nakrycia głowy.

Zdaniem Kazimierza Szmyda strój komborski można uznać za wytwór, który

należał do kategorii wyróżniających dokonań. Jego sporządzenie wiele kosztowało, także pracy, zachodu, zaangażowania i ambicji osobistej, również wsparcia w rodzinie. Była to praca artystyczna, wręcz nabożna, bo takim celem ma służyć<sup>9</sup>.

Badacz podkreśla, że

strój odgrywał rolę wyróżniającą w otoczeniu, ale też łączył z otoczeniem, z większością ludzi wrażliwych na ludyczne, swojskie piękno. Było ono też plonem tej ludzkiej potrzeby i klimatu przyrodniczo-klimatycznego dawnej Komborni. Nie może być traktowany oddzielnie od całego życia wsi, środowiska większego w sensie kulturowym niż współczesna jej degradacja. Strój komborski jest zapewne swego rodzaju osią, ośrodkiem i znakiem tego środowiska. Musi i powinien być rozwijany, kontynuowany mimo różnych współczesnych ograniczeń. Ale nie może być urzeczywistniany poprzez jakiś „nakazowy” system edukacyjny. Ale powinien być

8 Informacje z trzyczęściowej *Kroniki Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni*, prowadzonej od 1924 r., przechowywanej w pomieszczeniu Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni.

9 Wypowiedź pisemna prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona mgr Bernadecie Kosztyle we wrześniu 2022 r

inspirowany, tworzony energią środowiska, ludzi wrażliwych i z wyobraźnią, w taki sposób, jak robiono to w Komborni u zarania i pierwotnie, kiedy się rozdził wysiłkiem, ale też przeżyciem artystyczno-ludowym w Komborni<sup>10</sup>.

Ustne podania mieszkanek wsi Kombornia, a także materiały kronikarskie wskazują, że strój komborski był przywdziewany jedynie od święta, na szczególne okazje przez kobiety jeszcze przed rokiem 1924, a więc przed powstaniem Koła Gospodyń Wiejskich i właściwie nie ulegał wpływowi mody (Brylak-Zaluska, 2014; zob. też Niemczyńska-Szurek, 2009; Piskorz-Branekova, 2007; Wójcik, 1965). Od lat 60. można zaobserwować stopniowe wygaszanie noszenia stroju. Był to proces samoistny. Do 1950 r. gospodynie z Komborni zakładały stroje na każdą uroczystość kościelną, a w latach 1960–1980 był on noszony już tylko przez kobiety z Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni i osobę pełniącą rolę swazki. Od roku 1980 jedynie członkinie KGW w Komborni zakładają i kultywują strój ludowy przy różnego typu uroczystościach, czego dowodem są liczne opisy, wzmianki, informacje i materiał fotograficzny w prasie („Dziennik Polski”, „Podkarpacie”, biuletyn Podkarpackiej Izby Rolniczej, „Komborski Dzwon”, „Nowiny”, „Prządki”) i w telewizji. Obecnie tylko 10 kobiet z Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni (istniejącego od 1924 r.) kultywuje tradycję noszenia ludowego stroju komborskiego, chociaż jeszcze kilka lat temu strój zakładało dwukrotnie, a nawet trzykrotnie więcej kobiet.

Powodem zmniejszającej się liczby osób z tego grona są m.in. czynniki naturalne, takie jak śmierć lub zły stan zdrowia. Młode mieszkanki wsi Kombornia, m.in. córki członkiń z KGW, chociaż bardzo cenią tradycję noszenia komborskiego stroju i uważają, że należy go kultywować, nie są zainteresowane zakładaniem tego reprezentacyjnego ubioru, bowiem, jak zauważa przewodnicząca Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni Zofia Kosztyła:

łączy się to m.in. z planowaniem czasu, dostosowaniem się do grafiku (każdy strój ma harmonogram użycia podczas różnych świąt i uroczystości) i dyspozycyjnością, a młode kobiety są dzisiaj bardzo zapracowane, a ponadto o strój ludowy należy szczególnie dbać i go pielęgnować z należytą pieczołowitością, a jego noszenie wymaga często dobrej kondycji fizycznej (po założeniu stroju nie można np. siadać, żeby materiał nie został zgnieciony, a wielogodzinne stanie bywa męczące)<sup>11</sup>.

---

10 Jw..

11 Wypowiedź Przewodniczącej Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni Zofii Kosztyły uzyskana za pomocą techniki wywiadu we wrześniu 2022 r.

Można także zauważyć brak ciągłości pokoleniowej i stopniowe zrywanie więzi z tradycją noszenia stroju, na co również zwraca uwagę Zofia Koszyła.

### Znaczenie komborskiego stroju ludowego w działalności Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni

W celu określenia znaczenia komborskiego stroju ludowego w działalności Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni od 1924 r. do chwili obecnej odwołano się do kilku przekazów, m.in. do zapisów ujętych w materiałach kronikarskich, wypowiedzi wspomnianego już pedagoga-profesora w zakresie nauk humanistycznych i społecznych Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie, sołtysa Komborni Jana Wawrzukowicza, wypowiedzi członkiń KGW w Komborni (10 osób) i przewodniczącej tego Koła – Zofii Koszyły<sup>12</sup>. Należy podkreślić, że tylko nieliczne przekazy literaturowe są źródłem informacji na temat komborskiego stroju ludowego.

Według prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie

są różne rodowody powstawania i nadawania swoistej rangi strojowi ludowemu czy innych form zewnętrznego zaakcentowania określonych różnic ludności, nie tylko wiejskich, także w Komborni. Dotyczyło to rozmaitych form organizowania się, wynikających z potrzeby bycia razem w określonej sprawie, dziedzinie życia, zwłaszcza w doniosłych chwilach; weselach, ślubach, uroczystościach kościelnych, świeckich, tożsamościowych, oczekiwań i dążeń, postulatów, radości i smutku – czyli całego życia ludzi małej ojczyzny; sąsiedztwa, siebie i innych osób. Były to obowiązki, poza pracą w polu na górskich zboczach i „paryjach”. A nade wszystko była to odwieczna potrzeba człowieka wypowiedzenia się, ukazania siebie, inności i zarazem bliskości, więzi solidarności, szerokiej gamy innych uczuć ludzkich<sup>13</sup>.

Chcąc określić, jak komborski strój ludowy jest postrzegany przez społeczność lokalną, czym on jest w aspekcie ludycznych, folklorystycznych

12 Badania zostały przeprowadzone z wykorzystaniem swobodnych wywiadów z listą pytań i techniki ankiety przez mgr Bernadetę Koszyłę (Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Łomży) i dr Beatę Sufę (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) we wrześniu 2022 r.

13 Wypowiedź pisemna prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona Beacie Sufie i Bernadecie Koszytle we wrześniu 2022 r.

(tradycyjnych) składników wartości, poproszono o wypowiedź w tym zakresie przewodniczącą i członkinię KGW w Komborni oraz sołtysa wsi.

Komborski strój ludowy, jak wynika z przekazu przewodniczącej Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni Zofii Kosztyły,

jest, piękny, cudowny, z tradycjami, to zaszczyt iść w takim fartuchu. Komborski strój ludowy był i jest zawsze otaczany szacunkiem w sposób szczególny, odpowiednio przechowywany i pielęgnowany i przekazywany z pokolenia na pokolenie dla zachowania ciągłości kulturowej. Był i jest noszony z wielką dumą, a jego piękno i oryginalność, zdobnictwo są doceniane nie tylko przez miejscową ludność. Niejedna osoba zazdrościła nam tych fartuchów, każdy chce uwiecznić je na zdjęciu, jesteśmy rozchwytywane, gdy pojawiają się w tych strojach na różnych uroczystościach. Strój komborski był nie tylko piękny i z tradycjami, ale był i jest to przede wszystkim nasz strój. Zakładamy go zawsze na szczególne okazje i uroczystości: kościelne, gminne, wojewódzkie i państwowe, ale kiedyś noszono go także w niedzielę. Zawsze byliśmy otaczane zainteresowaniem, gdy występowałyśmy w komborskim stroju ludowym, wyróżniał i wyróżnia nas w społeczności i reprezentuje ją w sposób godny<sup>14</sup>.

Obecnie, jak akcentowały członkinie Koła, stroje noszone podczas uroczystości na szczeblu lokalnym i państwowym (dożynki parafialne, gminne, państwowe, odpusty, święta kościelne – koronacja obrazu Matki Boskiej Pocieszenia, jubileusze – jubileusz stulecia Straży Pożarnej w Komborni), podczas biesiad o zasięgu międzynarodowym „stanowią niewątpliwą atrakcję i wyróżnik tutejszej społeczności, są podziwiane”<sup>15</sup>.

Kultywowanie tradycji noszenia stroju komborskiego odbywa się również podczas uroczystości rodzinnych, np. wesel, na które członkinie Koła są często zapraszane i podczas których prezentują swoje wytwory kulinarne (weselne wypieki, różnego typu posiłki i przetwory), a także podczas pogrzebów członkiń Koła, jako wyraz swoistej solidarności i hołdu oddawanego osobie zmarłej, która nosiła strój komborski.

Tak jak przywiązujemy się do swojego domu, sąsiedztwa, pejzażu, regionu i różnych elementów z nim związanych, podobnie przywiązujemy się do stroju. Jak podkreślają przewodnicząca i członkinie Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni, komborski strój ludowy dla osób go noszących ma szczególne znaczenie emocjonalne i przynależnościowe:

---

14 Wypowiedź Przewodniczącej Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni Zofii Kosztyły uzyskana za pomocą techniki wywiadu we wrześniu 2022 r.

15 Wypowiedź członkiń KGW w Komborni uzyskana za pomocą techniki ankiety we wrześniu 2022 r.

bardzo ważne jest to, że strój jest nasz, co oznacza, że noszą go kobiety z Komborni, przynależy do nas. Jesteśmy dumne, że jest nasz. Strój komborski charakteryzuje nas, świadczy o naszej tożsamości. Nie wyobrażamy sobie, żeby można było odejść od tradycji noszenia stroju komborskiego na rzecz innego, również pięknego<sup>16</sup>.

Wypowiedź ta świadczy o mocnym utożsamianiu się ze strojem ludowym, tym tak ważnym elementem kultury wsi i identyfikatorem tożsamości wiejskiej. Wypracowany kanon piękna uwzględniał to, co akceptowalne, dozwolone czy możliwie dopuszczalne. Był wyrazicielem zbiorowego „ja” i tym samym spajał i spaja lokalną zbiorowość (Czachowski i Słomska-Nowak, 2013).

Strój ludowy stanowi zatem znaczący i niezbywalny element współczesnego życia regionalnego ze względu na fakt, iż – jak zauważa Jolanta Kruk – „rzeczy towarzyszące człowiekowi przynależą do jego świata i są źródłem wiedzy o nim” (2008, s. 29).

Poznanie najbliższego otoczenia i wspólnego dziedzictwa kulturowego prowadzi z kolei do identyfikacji z miejscem, ziemią, społecznością lokalną. Rola kobiet na wsi, a szczególnie rola członkiń KGW w Komborni, jest w tym zakresie znacząca. Są „nosicielkami” pamięci (Assman, 2008; Biejat i Wójcikowska, 2015). Jednym z wielu działań podejmowanych przez członkinie Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni na rzecz poznawania wspólnego dziedzictwa regionu są liczne warsztaty, m.in. kulinarne dla dorosłych i młodzieży, będące nie tylko okazją do poznania historii, wyglądu i znaczenia komborskiego stroju ludowego jako istotnego elementu kultury wsi, elementu kultury tożsamości, ale także stanowiące świetny sposób na poznanie kulinariów charakterystycznych dla regionu. Działania te mogą być przyczynkiem do rozwijania postawy patriotycznej, do budowania więzi z regionem, do poznania tradycji i zwyczajów regionalnych, do integracji pokoleń.

Członkinie Koła zgodnie podkreślały, że z wielkim zaangażowaniem pozyskują wytwory związane z ziemią komborską, tutejsze przepisy czy oryginalne elementy stroju komborskiego, dbając o jego kompletność. Przewodnicząca Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni z dużym oddaniem angażuje się w jego pielęgnację i przechowywanie. Przygotowywanie stroju na kolejne wydarzenia i uroczystości wymaga planowania, czasu, zaangażowania, wysiłku i dyspozycyjności, a więc jest to zadanie wymagające oddania i poświęcenia. Każda osoba zakładająca strój ma swój terminarz związany z przygotowaniem stroju, by móc założyć go podczas

16 Wypowiedź członkiń KGW w Komborni uzyskana za pomocą techniki ankiety we wrześniu 2022 r.

danego wydarzenia (strój należy nakrochmalić, wyprasować, uzupełnić w nim brakujące elementy, np. elementy haftu ręcznego). Przed ważnymi wydarzeniami fartuchy są gotowane w proszku, gdy pożółkły (nie można ich prać ręcznie, gdyż osłabia się materiał), po wyschnięciu wymoczone w krochmalu, płukane, po wyschnięciu kropione, zwinięte w rulon i odstawione na 2 godziny, następnie prasowane ciężkim żelazkiem po lewej stronie dla efektu haftu ręcznego, odpowiednio marszczone, wyrównywane, a na koniec strój przykryty zostaje lekką tkaniną, chroniącą go przed zabrudzeniami i uszkodzeniami, i jest wieszany pod sufitem. Po uroczystościach bluzki i fartuchy są moczone, by usunąć z nich krochmal, i suszone. W oczekiwaniu na kolejne okazje i uroczystości strój jest przechowywany w szafie. Bluzki odkłada się luźno na półkę bez prasowania i bez układania, aby nie powstały na nich zagięcia. Na podkreślenie zasługuje wspólna dbałość o wygląd stroju, jest on bowiem ważnym elementem medialnym, wizerunkowym (nie może być niewyprasowany, niewykrochmalony czy mieć zagięcia). Ta pieczołowita pielęgnacja ma sprawić, że strój ludowy będzie jeszcze służyć niezniszczony kolejnym pokoleniom. Jak podkreślały członkinie KGW w Komborni, strój jest dla nich bardzo cenny nie tylko ze względu na dużą wartość materialną, ale przede wszystkim na fakt, że jest to element ich kultury. Jest czymś wyjątkowym, czymś, co wyróżnia tę kulturę od innych kultur i regionów; jest pamiątką, eksponatem, wspomnieniem dawnych czasów, symbolem przynależności do regionu i lokalnej kultury; wyraża szacunek dla regionu, jest ozdobą Komborni, tradycją rodzinną („mamusia chodziła w stroju jako swaszka na wesela”).

Panie zakładające komborski strój ludowy wskazały na trud związany z pozyskiwaniem oryginalnego stroju, a zwłaszcza niektórych jego oryginalnych komponentów. Respondentki zgodnie podkreślały, że bardzo zależy im na tym, aby elementy stroju komborskiego były pierwotne, oryginalne, a te niestety wraz z upływem lat ulegają zniszczeniu i nie można ich dokupić. Stąd stroje komborskie są pozyskiwane od osób, które już ich nie noszą, a brakujące czy uszkodzone elementy strojów uzupełnia się, czy reperuje przy użyciu komponentów pochodzących z innych niekompletnych oryginałów.

Wysiłek włożony w odnawianie i pielęgnowanie stroju (naprawa haftów, tkaniny) zdecydowanie się opłaca, gdyż doświadczenia związane z ubieraniem i noszeniem stroju są, zdaniem respondentek, wyjątkowe i niepowtarzalne. Należy podkreślić, że mimo iż strój zakłada się z trudem, a jego noszenie wymaga wytrzymałości, sił i kondycji podczas trwających wiele godzin uroczystości, to jednak, jak podkreśla przewodnicząca Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni:

warto przeżyć i doświadczyć radości z noszenia stroju. To nic, że z trudem samemu się go ubiera, że trzeba wiele godzin stać podczas uroczystości, bo nie można po założeniu stroju np. usiąść, by nie zmarszczyć długo prasowanego fartucha czy bluzki. Noszenie go wynagradza nam wszystkie trudy. Ludzie są zachwyceni i dumni z naszego stroju, cieszą się nim wszyscy, utożsamiają się z nim. Mają do niego ogromny szacunek. To zaszczyt nosić ten strój. On jest dla mnie wszystkim<sup>17</sup>.

Odpowiedzi na pytanie skierowane do członkiń KGW na temat postrzegania zaangażowania osób noszących strój wykazały, że rodzina, najbliżsi aprobują te wysiłki, wyrażają szacunek i podziw dla stroju, pomagają przed uroczystościami w jego zakładaniu i cieszą się, że ta tradycja jest kultywowana.

Na walory komborskiego stroju ludowego zwraca również uwagę sołtys wsi Kombornia Jan Wawrzkowicz. Sołtys wsi jest reprezentantem mieszkańców oraz „łącznikiem” między społecznością wiejską a władzą wyższego szczebla (Matysiak, 2013, s. 191–195). Zdaniem Jana Wawrzkowicza.

strój jest piękny, dobrze utrzymany, pięknie wyszywany, z tradycją, noszony od 1924 r. Jak zapisano w *Kronice Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni*, ma prawie 100 lat, nie dorównują mu inne stroje, nie należy go zmieniać, bo jest bardzo dobrze utrzymany. Ludzie są bardzo zadowoleni, że jest w takim dobrym stanie, że te stroje są pielęgnowane przez Panie z KGW i że członkinie Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni poważnie mogą w nich konkurować z innymi członkiniami kół noszącymi inne stroje. Nie ma się czego wstydzić, inne stroje mu nie dorównują. Strój wzbudza zachwyt, jest bardzo poważany i ważny dla społeczności związanej z naszym regionem. Strój wiąże się z tradycją. To ważny aspekt naszej kultury, jest wyznacznikiem, symbolem. Panie z Koła Gospodyń Wiejskich [w Komborni] wielokrotnie konkurowały z innymi kołami, ale nasz strój był i jest najładniejszy<sup>18</sup>.

Sołtys Komborni z przekonaniem wskazuje na potrzebę kultywowania stroju komborskiego, jednocześnie podkreślając, aby nic w nim nie zmieniać:

należy kultywować tradycję noszenia stroju, jest to ważne z wielu względów. Mieszkańcom Komborni strój ludowy bardzo się podoba i popierają

17 Wypowiedź Przewodniczącej KGW w Komborni Zofii Kosztyły udzielona dr Beacie Sufie we wrześniu 2022 r.

18 Wypowiedź sołtysa wsi Kombornia Jana Wawrzkowicza, udzielona dr Beacie Sufie we wrześniu 2022 r.



wszelkie działania i inicjatywy z nim związane. Bardzo się cieszę, że młodym strój komborski także się podoba<sup>19</sup>.

Jan Wawrzkowicz dostrzega również potrzebę dbałości o strój i jednocześnie podkreśla, że strój komborski jest pielęgnowany przez członkinie Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni w najlepszy możliwy sposób. Zaznacza przy tym, że noszenie stroju jest wyzwaniem, trzeba w nim nieraz kilka godzin stać na uroczystościach, żeby go nie uszkodzić, jest dużo obowiązków związanych z jego zakładaniem i noszeniem i wymaga to wiele wysiłku i zaangażowania. Sołtys wsi Kombornia jest bardzo przychylny wszystkim działaniom i inicjatywom związanym z kultywowaniem stroju i tradycji i wspomaga członkinie Koła Gospodyń Wiejskich z Komborni w organizacji i realizacji równych przedsięwzięć.

Niestety z wypowiedzi członkiń z KGW wynika, że tradycja noszenia stroju zanika. Młode kobiety nie są zainteresowane jego noszeniem. Jest to dla nich uciążliwe, męczące, czasami przynoszące wstyd, nie mają czasu na uczestniczenie w uroczystych wydarzeniach. Młode osoby dostrzegają zbyt dużo obowiązków związanych z pielęgnacją stroju i problemy z jego przechowywaniem (mają obawy, że mogłyby uszkodzić strój, a jest on dla nich bardzo cenny). Nie chcą również angażować się w działalność Koła Gospodyń Wiejskich, gdyż jest to ich zdaniem zbyt czasochłonne, wymaga wysiłku i systematyczności.

Zdaniem prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie

kultywowanie różnych form tradycji, w tym ludowych, wiejskiego folkloru jest obecnie trudne. Głównie wiejskość została dramatycznie „wyorana” w zderzeniu z rewolucją technologiczną, komercją gospodarczą i ogólnie ponowoczesną zmianą myślenia, stosunku do wiedzy i jej wartości, także o własnych korzeniach kulturowych, genealogii, etnicznej i antropologii kulturowej. Do tego przyczynił się relatywizm obyczajowy, norm etycznych, estetycznych w egocentrycznym życiu społecznym. Zapomina się o swoim zakorzenieniu i źródłach swojej tożsamości „w płynącej rzeczywistości postmodernistycznej.

#### Natomiast

kultywowanie tych wymienionych i innych jeszcze tego rodzaju znaczeń tradycji w tym schemacie „rozpędzonego” świata odrzuca się, często bezmyślnie, bez świadomości, co tracimy. To zjawisko nasiliło się od połowy

---

19 Jw.

lat 80., przechodząc różne fale w środowisku młodzieżowym, później, czyli obecnie także dotyczy społeczności ludzi starszych<sup>20</sup>.

Postępującemu procesowi zacierania różnic kulturowych pomiędzy wsią a miastem po 1980 r. sprzyjały: oświata, popularyzacja czytelnictwa, prasa, radio i telewizja, pod których wpływem stopniowo postępował, jak zauważa Małgorzata Machałek:

proces porzucenia kultury ludowej na rzecz miejskiego stylu życia realizowanego w warunkach wiejskich. Tradycyjna kultura ludowa, zwyczaje i tradycje, choć oficjalnie uznawane za wartościowe, coraz częściej były kultywowane jedynie przy okazji świąt i uroczystości niż z wewnętrznej potrzeby mieszkańców wsi (2013, s. 79; por. Bukraba-Rylska, 2008; Styk, 1999).

Biorąc pod uwagę fakt, że tradycja jest nieodłącznym elementem polskiej kultury, tożsamości, a nasi przodkowie wykazywali dbałość o przekaz obyczajów, wiedzy, wartości z pokolenia na pokolenie, namysł nad zagadnieniami kultywowania tradycji i ludowości jest nie tylko potrzebny, lecz także wymaga praktycznych rozwiązań.

Kultywując tradycję noszenia stroju, należy ukazywać bogactwo jego zdobnictwa (haftów, kolorystyki, faktury, form) i uczyć jego tworzenia, zapoznawać z historią regionu, dawnymi zwyczajami i obyczajami. Wspólne spędzanie czasu, dyskusje podczas organizowanych przez panie z Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni spotkań, warsztatów i pikników mogą zaowocować integracją pokoleń. Wykonywanie ozdób, poznanie wytworów sztuki ludowej, pieśni, przyśpiewek, tańców ludowych, rodzimych zwyczajów, obyczajów, rytuałów umacnia wzajemne więzi, integruje społeczność lokalną, ukazuje bogactwo różnorodności danego regionu, rozwija patriotyzm, a młode pokolenia wprowadza w świat wartości, kultury, pielęgnowanej przez naszych przodków. Odkrywanie komborskiego stroju ludowego i tradycji z nim związanych może stać się bazą do poznawania własnego regionu, ale także innych regionów nie tylko z nim sąsiadujących, może również prowadzić do kształtowania postaw tolerancji wobec grup odmiennych kulturowo, otwarcia się na inne społeczności (Michalewska, 1997, s. 120).

W dobie wszechobecnej komputeryzacji, szumu informacyjnego należy zaoferować młodym ludziom lepszą alternatywę niż samotne spędzanie czasu w wirtualnym świecie. Zauważany coraz bardziej powrót

---

20 Wypowiedź pisemna prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona mgr Bernadecie Kosztyle we wrześniu 2022 r.

do „korzeni” niewątpliwie może inspirować do podejmowania twórczych działań w zakresie treści związanych z edukacją regionalną. Popularność zyskują warsztaty rękodzieła ludowego, podczas których uczestnicy mogą nie tylko posiłkować się wiedzą na temat kultury i zwyczajów, ale również tworzyć.

Należy podkreślić, że kształtowanie tożsamości regionalnej wymaga podejmowania zarówno w szkole, jak i w rodzinie takich działań, które umożliwią dzieciom poznanie, jak należy obcować z dobrami kultury regionalnej, i ukazać nie tylko nierozzerwalny związek człowieka z kulturą regionalną, jak również sens podejmowania przedsięwzięć na rzecz wspólnoty regionalnej. Przybliżanie dziedzictwa kulturowego regionu dzieciom i młodzieży, jak wskazuje Stanisława Trebunia-Staszela (2005, s. 12), „może okazać się jedną z ważniejszych dróg kształtowania osobowości młodego człowieka, jego wrażliwości i kreatywności”.

### Podsumowanie

Na podstawie zgromadzonego materiału empirycznego można zauważyć, że rozmówcy dostrzegają potrzebę kultywowania komborskiego stroju ludowego i tradycji komborskich, kierując się pobudkami kulturowo-poznawczymi, aplikacyjnymi, jak również emocjonalnymi. Nie wszyscy jednak angażują się w ten proces. Jak zauważa K. Szmyd:

Nie wszyscy jednak dostrzegają „żywotne” miejsca i sposoby ich prezentowania w kulturalnej, obyczajowej, czy społecznej przestrzeni życia wiejskiego, gminnej i szerszej, pokrewnej „wspólnoty” kulturowych korzeni owych „żywiolów” etnicznych, językowych i zwyczaju. Trudno je rozwiązać wobec ofensywy modeli kulturowych społeczności, które unicestwiają tradycje wiejskie i wiejskości, we wszystkich jej dziedzinach, w niemal każdej, nawet najmniejszej i odległej miejscowości<sup>21</sup>.

Można jednak przyjąć, że jest to zadanie współczesnych, by tak pieczołowicie chronione wartości przez naszych przodków były przekazywane młodym pokoleniom i wspierały ich wszechstronny rozwój. Należy podkreślić, że tradycja to pewnego rodzaju nauka szacunku i poszanowania dla różnych norm. Brak przywiązania do tradycji i czerpania z jej dorobku prowadzi do zatracenia tożsamości narodowej. Warto podkreślić, że w czasach, w których postępuje proces unifikacji tożsamości młodego pokolenia

---

21 Wypowiedź pisemna prof. dr. hab. Kazimierza Szmyda z Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Krośnie udzielona mgr Bernadecie Kosztyle we wrześniu 2022 r.

nastolatków, powstaje kategoria „globalnego nastolatka”, którego tożsamość jest w zdecydowanie mniejszym zakresie kształtowana przez wartości narodowe i państwowe, a w większym przez kulturę popularną oraz ideologię konsumpcji. Można tu mówić, jak zauważają Agnieszka Suchocka i Iwona Królikowska „o zjawisku tzw. «tożsamości do wynajęcia», bez zakorzenienia, umocowania poczucia przynależności, wszędzie i nigdzie «u siebie»” oraz „tożsamości typu insert” (2014, s. 73–74).

#### BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Biejat, M. i Wójcikowska, K. (2015). O roli tradycji we współczesnej działalności kół gospodyń wiejskich. *Wies i Rolnictwo*, nr 1, 97–109.
- Bogatyriew, P. (1997). *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brylak-Zaluska, M. (2014). *Zarys tradycyjnej kultury materialnej; Tradycyjny strój ludowy Pogórzan*. W: H. Kuś (red.), *Tańce i pieśni Pogórzan*. Bobowa: Stowarzyszenie Gryf.
- Brzezińska, A.W., Paprot-Wielopolska, A. i Tymochowicz, M. (red.) (2020). *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy. Atlas Polskich Strojów Ludowych*, t. 39. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bukraba-Rylska, I. (2008). *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czachowski, H. i Słomska-Nowak, J. (2020). O strojach ludowych inaczej... Między estetycznym a filozoficznym wymiarem wiejskiej odzieży. W: A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz (red.), *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy. Atlas Polskich Strojów Ludowych*, t. 39. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 9–14.
- Dyczewski, L. (2002). *Trwałość i zmienność kultury polskiej*. Lublin: Akademia Społeczna.
- Gadomski, S. (2007). *Strój ludowy w Polsce*. Warszawa: Fundacja Kultury Wsi.
- Gajewski, B. (1995). *Kombornia*. Krosno: Chemigrafia.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1976). *Odzież*. W: M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa i W. Paprocka (red.), *Emografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Kruk, J. (2008). *Doświadczenie, reprezentacja i działanie wśród rzeczy i przedmiotów. Projektowanie edukacyjne*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- Łobos, A. (2009). Folklor – edukacja, sztuka, terapia. Wprowadzenie do problematyki. W: M. Knapik i A. Łobos (red.), *Folklor – edukacja, sztuka, terapia*. Bielsko-Biała: Wyższa Szkoła Administracji.
- Machalek, M. (2013). Przemiany polskiej wsi w latach 1918–1989. *Klio*. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym, t. 26, nr 3, 55–80.
- Materiał archiwalny: swobodna wypowiedź Profesora Kazimierza Szmyda zapisana w formie notatki.
- Materiał archiwalny: swobodna wypowiedź Przewodniczącej Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni Zofii Kostyły, zapisana w formie notatki.
- Materiał archiwalny: swobodna wypowiedź członkiń Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni, zapisana w formie notatki.
- Materiał archiwalny: swobodna wypowiedź Sołtysa Komborni Jana Wawrzkowicza, zapisana w formie notatki.
- Materiał kronikarski: I–II część *Kroniki Koła Gospodyń Wiejskich w Komborni*.
- Materiał fotograficzny zgromadzony podczas konferencji „Wokół stroju w kulturze-przebieranie, ukrywanie, kreowanie, manifestowanie, kontestowanie. W tradycji i współczesności” zorganizowanej przez Instytut Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa (Wydział Filozoficzny) 28 września 2022 r., Akademia Ignatianum w Krakowie.
- Matysiak, I. (2014). *Rola sołtysów we współczesnych społecznościach wiejskich. Płeć jako czynnik różnicujący kapitał społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Maruszewska, I. (2013). Znaczenie funkcji sołtysa we współczesnej Polsce. *Prace Studenckie, Civitas Hominibus*, nr 18, 191–195.
- Michalewska, M.T. (1997). O tak zwanej edukacji regionalnej, W: I. Nowakowska-Kempna (red.). *Śląsk jako region pogranicza językowo-kulturowego w edukacji*, Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Misiejuk, D. (2005). Kwestia kompetencji kulturowych a tożsamość. Edukacja regionalna. W: J. Nikitorowicz, D. Misiejuk i M. Sobceki (red.), *Region. Tożsamość. Edukacja*. Białystok: Trans Humana.
- Niemczyńska-Szurek, A. (2007). *Na pogórzańskiej wsi*. Gorlice: Muzeum Dwory Karwacjanów i Gładyszów.
- Nikitorowicz, J. (red.) (1997). *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*. Białystok: Trans Humana.
- Ossowski, S. (1967). Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny. W: S. Ossowski (red.), *Dziela*, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 201–235.
- Ossowski, S. (1967). Zagadnienie więzi regionalnej i narodowej na Śląsku Opolskim. W: S. Ossowski (red.), *Dziela*, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 251–300.
- Piskorz-Branekova, E. (2008). *Polskie stroje ludowe*, cz. I. Warszawa: Sport i Turystyka – MUZA SA.
- Piskorz-Branekova, E. (2007). *Polskie stroje ludowe*, cz. III. Warszawa; Sport i Turystyka – MUZA SA.

- Sięgień, A.J. (2002). Edukacja regionalna w obrębie stabilizacji społeczno-ustrojowej. W: *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Globalizm versus regionalizm*. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana, 235–237.
- Smolińska, T. (2016). W kręgu badań nad tradycyjną odzieżą ludową w Polsce. *Notatnik Skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej*, nr 5, 9–16.
- Styk, J. (1999). *Chłopi i wieś polską w perspektywie socjologicznej i historycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Suchocka, A. i Królikowska, I. (2014). Kreowanie tożsamości kulturowej jako wyzwanie XXI wieku. *Colloquium*, nr 4, 73–88.
- Szczepańska, B. i Szczepański, J. (2019). Współczesne role kół gospodyń wiejskich w społecznościach lokalnych (na przykładzie województwa dolnośląskiego). *Acta Universitatis Lodzianis Folia Sociologica*, nr 68, 67–79.
- Szmyd, K. (2012). *Pokoleniowe przemiany wsi Podkarpackiej 1930–2010*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.
- Szyfer, A. (1997). *Tożsamość kulturowa: implikacje teoretyczne i metodologiczne. Studia Etnologiczne i Antropologiczne 1*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 159–167.
- Trebusia-Staszal, S. (2005). Wychowanie regionalne – jego znaczenie. W: A. Pawlikowska-Wójcicka (red.), *Edukacja regionalna, I: Podtatrze*. Kraków: MCDN.
- Wójcik, A. (1965). *Strój Pogórzeń*. W: R. Reinfuss (red.), *Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Żygulski, Z. (1994). Strój jako forma symboliczna. W: A. Sieradzka i K. Turcka (red.), *Ubiory w Polsce. Materiały III Sesji Klubu Kostiumologii i Tkańnicy Artystycznej przy Oddziale Warszawskim Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, październik 1992, Warszawa.

**Beata Sufa** – dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki (Uniwersytet Pedagogiczny Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie). Obszar jej badań obejmuje: pedagogikę przedszkolną i wczesnoszkolną, psychopedagogikę twórczości, pedeutologię. Zainteresowania naukowe dotyczą: problematyki edukacji dzieci w wieku przedszkolnym i w młodszym wieku szkolnym, strategii rozwoju kreatywności i przedsiębiorczości dzieci w edukacji elementarnej, kompetencji nauczycieli przedszkola i edukacji wczesnoszkolnej. Autorka dwóch monografii autorskich: *Komunikacja niewerbalna. O porozumiewaniu się nauczycieli i uczniów w edukacji wczesnoszkolnej*. Kraków; Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2008; *Kreatywność nauczycieli i uczniów w edukacji wczesnoszkolnej*. Kraków: Wydawnictwo: Uniwersytet Pedagogiczny Kraków, 2023; jednej monografii współautorskiej: *Kompetencje społeczne uczniów w młodszym wieku szkolnym*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego, 2019, kilku prac pod redakcją; licznych artykułów w czasopiśmie i rozdziałów w recenzowanych monografiach wieloautorskich.

**Justyna Michniuk**

<http://orcid.org/0000-0001-6012-7220>

Brandenburgische Technische Universität Cottbus-Senftenberg

[justinamunich@hotmail.com](mailto:justinamunich@hotmail.com)

**Inetta Nowosad**

<http://orcid.org/0000-0002-3739-7844>

Uniwersytet Zielonogórski

[i.nowosad@ipp.uz.zgora.pl](mailto:i.nowosad@ipp.uz.zgora.pl)

**Anna Weissbrot-Koziarska**

<http://orcid.org/0000-0003-1076-1957>

Uniwersytet Opolski

[awk@uni.opole.pl](mailto:awk@uni.opole.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.19

## Serbołużycki strój dziecięcy parafii Slepó. Odrębność stroju ludowego, jego symbolika i znaczenie

### STRESZCZENIE

Artykuł skupia się na jednej z cech wyróżniających parafię Slepó, która jako jedyny region Łużyc wykształciła dla dzieci odrębny od wzoru przeznaczony dla dorosłych ludowy świąteczny strój dziecięcy. Celem artykułu jest analiza symboliki stroju dziecięcego z regionu Slepó i zwrócenie uwagi na unikalność na tle strojów Serbołużyczan. W badaniu etnograficznym zastosowano wywiad etnograficzny i obserwację oraz metodę analizy dokumentów (źródeł pierwotnych i wtórnych) pozwalających na wgląd w stan wiedzy w rozpoznaniu pola badań. Tekst stanowi kulturoznawczą refleksję nad obecnością świątecznego stroju dziecięcego w dawnej i współczesnej kulturze Serbołużyczan. W artykule za istotne uznano również rozpoznanie uwarunkowań zaniku świątecznych strojów ludowych oraz możliwości ich rewitalizacji w nowoczesnym świecie. Cel wyznaczył strukturę artykułu, który podejmuje analizy uwarunkowań odrębności dziecięcego stroju Slepó, wyjaśnia jego symbolikę i w końcowej części podejmuje dyskusję nad zjawiskiem zaniku strojów ludowych i szansą na ich przywrócenie w regionie.

**SŁOWA KLUCZE:** Łużyce Środkowe, Slepó, strój ludowy, świąteczny ludowy strój dziecięcy, tradycja

## ABSTRACT

### Sorbian Children's Costume of the Parish of Slepó. The Distinctiveness of Folk Costume, Its Symbolism and Meaning

The article focuses on a feature distinguishing the Slepó parish which, as the only region in Lusatia, developed a children's festive folk costume separate from the design for adults. The aim of the article is an analysis of the symbolism of the Slepó region's children's costume and to point out its unique character when compared to other Sorbian costumes. During the research, ethnographic interview was used alongside observation and the document (primary and secondary sources) analysis method. The documentation allowed for an insight into the state of knowledge regarding the recognition of the research area. The article delivers a cultural reflection about the existence of the children's costume in the past and current culture of the Sorbs. Additionally, the conditions of disappearance of festive folk children's costumes are considered as important, on top of the possibility of their revitalization in the modern world. These goals dictated the structure of the article which involves an analysis of the unique children's costume from Slepó, explains its symbolism and, in the final sections, discusses the phenomenon of the disappearance of folk costumes and the potential of their return in the region.

**KEYWORDS:** Central Lusatia, Slepó, folk costume, children's festive folk costume, tradition

Strój ludowy jest opowieścią o użytkowniku – człowieku, o jego pozycji społecznej, określonych możliwościach ekonomicznych i poczuciu estetyki. Stanowi swoisty rodzaj autoprezentacji. Sposób zmanifestowania bogactwa, ekonomicznej niezależności, pozycji społecznej, dbałości o estetykę, pracowitości, ale też dokładności i zręczności. Musiał być użyteczny, dlatego stanowił przede wszystkim ubiór, nie kostium. Zaspokajał potrzebę – czy wręcz konieczność – identyfikacji z grupą i podkreślał więź łączącą jednostki z lokalną społecznością. Podobnie jak odzież wyższych warstw społecznych strój ludowy ulegał modom, choć ze względów ekonomicznych i konserwatywności wsi fazy mody trwały dłużej niż współcześnie (Kunecka). Strój ludowy stanowił ważny przekaz kultury materialnej – zauważalny natychmiast. Jego ogład wskazywał granice statusu we wspólnocie (Keller i Scholze-Irrlitz, 2009). Po ubiorze rozpoznawano, kto należy do swoich, a kto do obcych, a także z jakiej części kraju przybył, ile ma lat, zaś w przypadku kobiet – czy jest stanu wolnego, zamężna, czy też jest wdową (Hermanowicz-Nowak, 1984).

Stroje ludowe są kopalnią informacji o jednostce i o grupie społecznej, do której przynależą. Na ich bogactwie i niezwykle zróżnicowanym



polu wyróżniają się dziecięce stroje Slepó – odrębne i nieprzypominające strojów dorosłych, które wykształciły się na niewielkim terenie tzw. Łużyc Środkowych w Niemczech. Stanowią rzadkość na tle innych kultur i krajów w Europie. Badacze przedmiotu zwracają uwagę, że specyfika i znaczenie strojów dziecięcych nie została jeszcze dokładnie zbadana. Wyraźnie podkreśla to Joanna Minksztym, nawiązując do sytuacji na terenach Polski:

Problematyka dziecięcych ubiorów ludowych jest nadal słabo rozeznana i stanowić mogłaby ciekawy problem badawczy. Tym bardziej, że tylko w niektórych strojach regionalnych w Polsce wykształciły się odrębne, typowo dziecięce elementy ubioru, nie będące pomniejszonymi kopiami ubiorów dorosłych (2013, s. 65).

Celem artykułu jest analiza symboliki stroju dziecięcego z regionu Slepó i zwrócenie uwagi na unikalność na tle strojów Serbołużyczan. Tym samym tekst stanowi kulturoznawczą refleksję nad obecnością stroju dziecięcego w dawnej i współczesnej kulturze Serbołużyczan. W podjętych analizach równie ważna jak analiza stroju jest rozpoznanie uwarunkowań zaniku dziecięcych strojów ludowych na Łużycach Środkowych oraz możliwości rewitalizacji strojów w nowoczesnym świecie.

## Parafia Slepó – między Łużycami Dolnymi i Górnymi

Ludność parafii Slepó należy do słowiańskiego narodu Serbołużyczan, który w Niemczech zamieszkuje w trzech regionach geograficzno-historycznych oraz dwóch krajach związkowych: Saksonii i Brandenburgii. Tereny te stanowią z perspektywy historycznej tak zwany serbołużycki, tradycyjny obszar osiedlenia. Język oraz kultura Serbów serbołużyckich są chronione zarówno Ustawą Zasadniczą Republiki Federalnej Niemiec, jak i konstytucjami Saksonii (Verfassung des Freistaates Sachsen, 1992) i Brandenburgii (Konstytucja Kraju Związkowego Brandenburgia, 1992), co zapewnia im prawo komunikowania się w swoich językach w życiu publicznym oraz prawo pielęgnowania i rozwijania tradycji i kultury. Szczególne prawa wynikają z faktu, iż Serbołużycanie stanowią jedną z czterech uznanych prawnie mniejszości narodowych w Niemczech (Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat, Nationale Minderheiten in Deutschland). W wyniku historycznych uwarunkowań doszło do podziału terytorialnego, który był wynikiem kulturowej i językowej dyferencjacji Serbołużyczan na: region Górnych Łużyc (katolickich i ewangelickich) oraz region Dolnych Łużyc (ewangelickich). Pomiędzy

nimi usytuowany jest region Łużyc Środkowych – region Slepó (Weissbrot-Koziarska, Nowosad i Michniuk, 2023).

Slepó/Slěpe (niem. Schleife)<sup>1</sup> jako region Łużyc Środkowych jest obszarem w Saksonii (Niemcy), do którego oprócz samego Slepó należy siedem wiosek: Groß Düben, Halbendorf, Mulkwitz, Mühlrose, Röhne, Schleife, Trebendorf (Hantscho, 1995). Slepó jest także siedzibą wspólnoty administracyjnej i parafią, stąd często używana nazwa: parafia Slepó. Wyodrębnienie Łużyc Środkowych nastąpiło z powodu odrębności kultury i własnego dialektu, uważanego za narzecze pośrednie między językiem górno- i dolnołużyckim (Sprachführer Schleifer Sorbisch, 2020). Jednak najważniejszą cechą wyróżniającą Slepó z obszarów zamieszkałych przez Serbołużyczan jest wykształcenie unikalnego stroju dziecięcego, odrębnego dla dziewczynek i chłopców, dla dzieci młodszych (do trzeciego roku życia) i dzieci starszych (od czwartego roku życia). Inną wartą zauważenia kwestią jest użytkowanie stroju dziecięcego stroju ludowego jeszcze w latach 30. XX. W naukowym rozpoznaniu ważny jest jeszcze inny fakt, mianowicie iż wszystkie elementy ludowych strojów dziecięcych Slepó zachowały się po dziś dzień, co w znacznej mierze ułatwia prowadzenie badań etnograficznych i stanowi wiarygodny dokument niepowtarzalności tego niewielkiego regionu.

### Odrębność i wyjątkowość stroju Slepó w skali Łużyc

Każda społeczność dzieliła czas na codzienny i świąteczny, podobnie Slepó. Codzienny strój dziecięcy w Slepó nie był niczym wyjątkowym, wyglądał bardzo podobnie jak w pozostałych regionach Łużyc. Zgodnie z przyjętym zwyczajem dzieci do osiągnięcia pewnego wieku – najczęściej do czasu pójścia do szkoły – ubierano latem w lnianą długą koszulkę do kostek lub lnianą koszulkę bez ramion i spodnie (Balke i Lange, 2002). Na głowie zawiązywano chusteczkę, czasem, w upalne dni, chłopcom wkładano kapelusz słomkowy jako ochronę przed słońcem (Nawka, 1979). Zimą natomiast dzieci nosiły najczęściej ubrania z wełny i lnu; dziewczęta sukienki, fartuszki i rajstopy, chłopcy spodnie i kożuchy (Balke i Lange, 2002).

W regionie Slepó strój codzienny dzieci wykonywany był zazwyczaj z resztek materiałów, z których swoje ubrania szyli dorośli. Najważniejszą funkcją, jaką spełniał ten prosty i tani ubiór codzienny, była ochrona dziecka przed słońcem latem i przed chłodem jesienią oraz zimą (Michniuk i Kowalski, 2022). Opisany wygląd stroju znajduje potwierdzenie

1 Na potrzeby artykułu używana będzie nazwa Slepó.

zarówno w tekstach źródłowych, jak i w badaniach etnograficznych, poczynionych przez Justynę Michniuk, która przytacza słowa Helmuta Kurjo (06.01.1935–14.03.2023, Bluno):

Jako mały chłopiec również nosiłem swego rodzaju sukienkę, ale bez czepka. Kiedy szliśmy do babci lub ciotki, często wiązano nam chusteczkę na głowie. Sukienka była ciemnozielona albo granatowa, czasami z materiału w kropki. Pamiętam, że guziki były z przodu (2022, s. 18).

Inaczej jest w przypadku strojów świątecznych. Najważniejszą cechą wyróżniającą parafię Slepó z pozostałych terenów zamieszkałych przez Serbołużyczan jest świąteczny strój dziecięcy – odrębny dla dziewczynek i chłopców, który był noszony jeszcze w latach 30. XX wieku (Balke i Lange, 2002). W skali całych Łużyc wyróżniały one parafię Slepó, która jako jedyna wprowadziła dla dzieci własny, unikalny strój świąteczny, wzbogacony o elementy niespotykane w innych tradycyjnych ubiorach serbołużyckich. Wyjątkowość strojów dziecięcych wzmaga dodatkowo zróżnicowanie ze względu na wiek dziecka. Strój świąteczny był kosztowny, dlatego stanowił przedmiot dumy. Z powodu wysokiej wartości materialnej był starannie chroniony oraz uważnie noszony, aby w przyszłości mógł posłużyć jeszcze innym pokoleniom (Kantor, 1979).

Niestety brak materiałów źródłowych utrudnia jednoznaczne wyjaśnienie, dlaczego akurat parafia Slepó wprowadziła odrębny świąteczny strój dziecięcy. Prawdopodobnego wyjaśnienia mogą dostarczać źródła na temat przedchrześcijańskiej religii i wierzeń Słowian. W nich narodziny i śmierć w biegu życia człowieka były w kulturze ludowej zjawiskami szczególnie zsakralizowanymi. Dwa bieguny – początku i końca życia – skłaniały badaczy do przedstawiania dualności świata dzieci i osób starszych (Librachowa, 1934; Biegeleisen, 1927), dostępem do strefy *sacrum* (Delimata, 2004). Dziecko symbolizuje cykliczne odradzanie się, dobrze widoczne w noworocznych obrzędach: „Nowy Rok” – symbolika dziecka – przejmuje miejsce starego roku – z symboliką sędziwego starca.

Uznanie odrębności dzieci przez wiejską społeczność Slepó mogło być powiązane z brakiem samodzielności czy dojrzałości – uznaniem, iż dzieci nie są jeszcze pełnowartościowymi członkami wspólnoty. Najmłodsze nie mogły samodzielnie się poruszać, mówić ani mieć potomstwa. Z tego powodu dziecko w tradycji ludowej postrzegane było jako istota „nieokreślona” (Wisłocki, 1994).

## Symbolika stroju dziecięcego parafii Slepó

Próba wyjaśnienia symboliki strojów dziecięcych w Slepó może być rozpatrywana na kilku poziomach; specyfiki kolorystyki strojów, specyfiki elementów stroju i ich praktycznej funkcji.

Na poziomie kolorystyki istotnym atrybutem stroju dziecięcego był kolor czerwony. Dominował w ubiorze małych dzieci obu płci. Był apotropeionem o działaniu antydemonicznym i odwracającym wszelkie nieszczęścia. Wierzono, że czerwone przedmioty, a zwłaszcza zawiązane tasiemki, paciorki, wstążki blokują dostęp sił demonicznych i odwracają uroki. Czerwień symbolizowała także wyjątkową, bo ambiwalentną sytuację dzieci, czyli ich brak przynależności do jakiegokolwiek ze znanych światów; świata żywych i świata umarłych (Chenel i Simarro, 2008). Także tradycyjne hafty na strojach w parafii Slepó były często wykonywane czerwoną nitką, co miało działać jako magia odpędzająca złe duchy (Lange, 1975).

Warto zauważyć, że dominacja koloru czerwonego zarówno w stroju dziewczęcym, jak i chłopięcym, wynikała z symboliki radości i bez troski dzieciństwa, przypisanej do tej barwy. Małe dzieci, aż do ukończenia trzeciego roku życia – zarówno dziewczynki, jak i chłopcy – nosiły czerwoną, zwykle kraciastą sukienkę z długimi rękawami (serbołuż. *kapka*), która była ozdobiona obszyciem wąskimi kolorowymi wstążkami, jej rękawy czasami miały białe mankiety. Nazwa sukienki nie jest przypadkowa. Badacze zwracają uwagę na etymologię i wskazują na dwa możliwe źródła. Pierwsze pochodzi najprawdopodobniej od serbołużyckiego czasownika *kapas*, czyli polskiego kapać. W czasach, kiedy pieluszki nie były jeszcze znane, sukienka z otwartą dolną częścią była zapewne bardzo praktycznym ubiorem dla małych dzieci (Gładźarnica – Die Schleifer Kindertracht, 2020). Drugie prawdopodobne pochodzenie nazwy *kapka* może mieć swoje źródło w serbołużyckim rzeczowniku *kapa*, niemieckim *Kappe*, który oznaczał dawniej szeroki płaszcz z kapuzą<sup>2</sup>. Jednak, ze względu na funkcję, jaką odzież ta pełniła, bardziej przekonujące wydaje się pierwsze źródło.

2 W języku niemieckim *Kappe* oznaczało płaszcz z kapuzą, a serbołużycka *kapa* to współcześnie szerokie okrycie wierzchnie.

## II. 1. Slepó – chłopięcy strój ludowy do trzeciego roku życia



Źródło: archiwum własne. Fot. J. Michniuk.

W przypadku kiedy strój odświętny robił się ciasny, sukienkę zwykle wydłużano przez wszycie dodatkowego paska materiału. Małe dziewczynki nosiły fartuch wiązany z tyłu w kolorze czerwonym ze śliniakiem (serbołuż. *lack*), który był ozdobiony kolorowymi wstążkami. Chłopcy również nosili fartuch w tym samym kolorze i kroju, jednak bez kolorowych przyozdobień. Jeśli noszono apaszkę, krzyżowano ją pod śliniakiem i wiązano z tyłu talii. Niezbędną częścią stroju zarówno codziennego, jak i odświętnego był czerwony czepek, taki sam dla dziewczynek i chłopców, aż do ukończenia trzeciego roku życia, co stanowi nawiązanie do symboliki koloru. Pod brodą czepek był przytrzymywany prostą kolorową wstążką z kokardą. Latem strój nie był wzbogacony obuwem, bowiem dzieci chodziły bosy. Zimą dziewczynki chodziły zaś w czerwonych, a chłopcy w niebieskich wełnianych pończochach i filcowych kapciach, czasem także w butach (Gładźarnica – Die Schleifer Kindertracht, 2020). Różnice płci widoczne były w kolorze fartuszek, który dla dziewczynek utrzymywano w czerwonych barwach, a także wzorze na czapeczce i kolorze rajstop, które również były czerwone. Chłopcy nosili za to fartuszek z elementami koloru niebieskiego, niebieskie rajstopy oraz nieco inaczej wykończoną czapeczkę.

Ubiór dziecięcy podlegał zmianom i w wieku od trzech do czterech lat dziewczynki otrzymywały już spódniczkę gorsetową z czerwonej, kolorowej tkaniny wełnianej w paski. Materiał kupowano, nie był wytwarzany samodzielnie, zaś spódnicę obszywano kolorowymi wstążkami, warkoczami lub plecionkami. Czasem, jeśli rodziców było stać – czarną aksamitną wstążką. Fartuszek w kolorze czerwonym był już bez śliniaczka, ale również miał kolorowe lamówki. Dziewczynki zwykle nosiły do niego jasnoczerwone aksamitne kaftaniki lub błękitne spencerki (krótkie kurtki). Jeśli z okazji świąt nie zakładały kurtki, owijały się małym szalem, często w popularny i łatwo dostępny w tamtym czasie wzór w tzw. angielską kratkę, i wkładały go z przodu gorsetu. W tej grupie wiekowej czepek nad opaską we wzór z przeważnie czerwonych kwiatów nie miał już naszytej dekoracji ze wstążki, przypuszczalnie dlatego, że kokarda pod brodą była teraz jej częścią, tak jak dla dorosłych. Czerwone pończochy pozostały takie same. Kiedy małe dziewczynki były zabierane na wesela, zwykle nosiły fartuszki z niebieskim nadrukiem, takie jak te noszone przez dorosłych gości weselnych (Nowak-Neumann i Nedo, 1982).

## II. 2. Slepó – strój dziewcząt od czwartego roku życia



Źródło: archiwum własne. Fot. J. Michniuk.

Strój małego chłopca od trzech do sześciu lat nie był zbyt oryginalny. Składał się z czarnych spodni, czarnej kamizelki i czapki, białej koszuli i utrzymanej w tonach czerwieni ozdobnej apaszki (Wolf, Lücking,

Nedo, 1956). Wraz z dorastaniem dziecka ubiór był coraz bardziej zbliżony do codziennych strojów dorosłych. Wejście w dorosłość, a tym samym otrzymanie odświętnego stroju ludowego dorosłych, wiązało się u młodych dziewcząt najczęściej z obrzędem bierzmowania.

W parafii Slepó, aż do wprowadzenia tzw. mszy dla dzieci po II wojnie światowej, najmłodszy członkowie społeczności nie uczestniczyli w nabożeństwach. Stąd nie istniały odrębne stroje dla dzieci na różne kościelne święta. Dopiero po otrzymaniu sakramentu bierzmowania stawały się niejako pełnoprawnymi członkami wspólnoty.

Ważnym aspektem odrębności strojów dziecięcych w tym regionie były stroje żałobne. Jest to jednak jak dotąd mało zbadane zjawisko. Przyjmuje się jednak, że dzieci w regionie Slepó uczestniczyły w pogrzebach swoich krewnych pierwszego stopnia (matki, ojca), możliwe, że także drugiego stopnia (np. rodzeństwa), dlatego istniały dla nich stroje żałobne (Schwarz – Weiß / Cerno – Běle. Sorbische Hochzeiten im Kirchspiel Schleife 1902–1954. Serbske swarby w Slěpjańskiej wósadze 1902–1954, 2022). Stroje te mogły się nieco różnić ze względu na okres letni lub zimowy oraz sam pogrzeb i czas po nim (żałobny strój codzienny) (Gładzarnica – Die Schleifer Tracht, 2020). Znane opisy stroju żałobnego dotyczą jedynie dziewcząt (od szóstego roku życia, aż do bierzmowania), zapewne z braku podobnych przekazów czy też fotografii lub obrazów, dotyczących wariantu stroju żałobnego dla chłopców. Lothar Balke i Albrecht Lange podają, że:

(...) Także w okresie głębokiej żałoby dziewczynki w wieku szkolnym nosiły biały czepek, białą chustkę, biały fartuszek, a do tego czarne rajstopy oraz zieloną sukienkę spodnią, którą musiały zachować. Do tego ubierały czarną marynarkę zimową i niebieską apaszkę pod szyję (2002, s. 109).

## Problem zanikania dziecięcych strojów ludowych.

### Podsumowanie

Strój ludowy, zwłaszcza świąteczny, stanowi jeden z najbardziej interesujących materialnych artefaktów kultury ludowej, który poprzez pełnione funkcje (semiotyczną i wierzeniowo-magiczną) stał się jednocześnie istotnym elementem kultury duchowej – ważną częścią życia mieszkańców wsi, ubiorem wyjątkowo szanowanym, zakładanym w chwilach szczególnych. Był też czytelnym komunikatem dla świata o statusie społecznym oraz lokalnej przynależności noszącego (Bogaryriew, 1988). Jednak noszenie strojów ludowych przez dzieci, podobnie jak społeczność

doroślých, zaczęło zanikać. Na obszarze Łużyc (badany obszar znajduje się w granicach Republiki Federalnej Niemiec) noszenie stroju ludowego zaczęło zanikać już w XIX wieku, zaś po II wojnie światowej już tylko nieliczne kobiety go nosiły. Jadwiga Malinkowa wskazuje na trzy główne tego powody: był niepraktyczny, w miastach wyśmiewano osoby w strojach, ponadto po wojnie brakowało materiałów do szycia strojów ze względu na ogólny brak towarów na rynku (2019). W efekcie stroje ludowe zostały wyparte przez dużo tańsze, praktyczniejsze i prostsze w pielęgnacji nowoczesne ubrania.

Współcześnie zarówno strój dziecięcy, jak i strój doroślých na Łużycach Średnich jest obecny w przestrzeni publicznej tylko podczas specjalnych okazji, związanych z występami zespołów ludowych i folklorystycznych. Często również symbolika stroju ludowego jest nadużywana do celów komercyjnych (Henschel, 1999).

Współcześnie w parafii Slepó dziecięcy strój ludowy został zredukowany do roli stroju reprezentacyjnego na wydarzeniach folkowych lub folklorystycznych. Dodatkowo promowana jest jedynie jego forma dla małych dziewczynek. Tymczasem strój dla małych chłopców do trzeciego roku życia posiada obecnie jedynie kilka rodzin. Zgodnie z informacją uzyskaną od pani Elviry Hantscho, jedynej krawcowej szycjącej ludowe stroje dla dzieci z regionu Slepó, „rodzice są często uprzedzeni do ubierania dziecka płci męskiej w tradycyjną czerwoną sukienkę, niebieski fartuszek oraz czerwony czepek”. Warto zauważyć, że ten strój nie definiuje płci dziecka i jest podobny dla obu płci, co może stanowić podłoże problemu<sup>3</sup>.

Stroje z parafii Slepó, podobnie jak polskie stroje ludowe, zostały okrojone, jak opisuje Barbara Hołub (2013, s. 33): „(...) z wcześniej dominujących funkcji stroju świątecznego i obrzędowego. Przetrwiała jedynie funkcja przynależności etnograficznej nosiciela”. Dotyczy to zarówno strojów doroślých, jak i strojów dziecięcych, które po II wojnie światowej całkowicie zniknęły z przestrzeni publicznej i zakładane są przez nielicznych w czasie zabaw i świąt.

Współcześnie Serbołużycki Zespół Dziecięcy Schlepó (niem. Das Sorbische Kinderensemble Schleife / sorb. Serbski žiśecy ansambl Slepó z. t.) założony w 1983 roku kultywuje serbołużycką kulturę i serbołużyckie zwyczaje regionu Slepó. Zespół stara się o zachowanie serbołużyckich tańców, pieśni, piosenek ludowych oraz dziecięcych i oczywiście strojów dziecięcych (Sorbisches Kinderensemble Schleife). Stroje noszone przez dziewczynki w zespole to tradycyjne stroje ludowe. Ponieważ zespół składa się jednak z chłopców starszych niż trzy lata, nie zobaczymy w nim małych

3 Wywiad został przeprowadzony przez Justynę Michniuk w ramach realizowanych badań etnograficznych i pracy dziennikarskiej na Łużycach.



chłopców w *kapce* (Schmidchen, 2023). Wśród chłopców dominuje strój zmodyfikowany, miejski, składający się z czarnych spodni, białej koszuli oraz czerwonej chustki zawiązanej pod szyją.

### II. 3. Zmodyfikowany strój chłopięcy i ludowy dziewczęcy z serbskiego zespołu Slepó



Źródło: archiwum własne. Fot. J. Michniuk.

Analizując całokształt działań podjętych na rzecz kultury i tradycji oraz utrzymania stroju z regionu Slepó, można zauważyć proces transformacji stroju ludowego z symbolu wiejskości, a tym samym zacofania, do personifikacji nowoczesnej tożsamości. Człowiek nowoczesny – obywatel świata, który jednak może czuć się związany przede wszystkim z miejscem swojego urodzenia, ze swoją małą ojczyzną. Dzięki wiedzy i zaangażowaniu oraz pracy społecznej świadomi swoich korzeni potomkowie Serbołużyczan mogą działać lokalnie i przekazywać dalej kulturę materialną i niematerialną swoich przodków.

#### BIBLIOGRAFIA

- Balke, L. i Lange, A. (2002). *Sorbsches Trachtenbuch*. Bautzen: Domowina-Verlag.
- Biegeleisen, H. (1927). *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*. Lwów: Towarzystwo Wydawnicze „Ateneum”.
- Bogatyriew, P. (1979). *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat, Nationale Minderheiten in Deutschland. Pozyskano z: [www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/minderheiten/minderheiten-in-deutschland/minderheiten-in-deutschland-node.html](http://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/minderheiten/minderheiten-in-deutschland/minderheiten-in-deutschland-node.html) (dostęp: 10.06.2023).

- Chenel, A.P., Simarro, A.S. (2008). *Słownik symboli*, przeł. M. Boberska. Warszawa: Świat Książki.
- Delimata, M. (2004). *Dziecko w Polsce średniowiecznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gładzarnica – Die Schleifer Kindertracht / Slěpjańska džěćeca drasta. Ty sy cujare šwarnje hugótowana!* (2020). Chóśebuz: Verein Kólesko e.V.
- Gładzarnica – Die Schleifer Tracht: II. Das Kirchenjahr (Slěpjańska burska drasta: II. Cerkwinske lěto)* (2020). Chóśebuz: Verein Kólesko e.V.
- Hantscho, H. (1995). *Schleife/ Slěpo. Dorfchronik 1272–1997. Gemeindeamt Schleife/ Slěpo*. Bautzen: Lausitzer Druck- und Verlagshaus.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1984). Stroje ludowe jako fenomen kulturowy. *Etnografia Polski*, XXVIII, 1, 73–103.
- Hołub, B. (2013). Znakowy charakter kobiecych nakryć głowy. W: A.W. Brzezińska i M. Tymochowicz (red.), *Atlas polskich strojów ludowych. Zeszyt specjalny. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kantor, R. (1979). Symboliczna funkcja stroju w społecznościach wiejskich w drugiej połowie XIX wieku i w wieku XX. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, t. 7, 5–57.
- Keller, I. i Scholze-Irrlitz, L. (2009). *Trachten als kulturelles Phänomen der Gegenwart*. Bautzen: Domowina-Verlag.
- Kunecka, M. *O strojach*. Pozyskano z: <http://strojeludowe.net/o-strojach/> (dostęp: 01.03.2023).
- Lange, A. (1975). *Meine Heimat 1976, Die Truhe. Kostbarkeiten aus der Lausitz, März*. Bauzen: Domowina-Verlag.
- Librachowa, M. (1934). *Dziecko wsi polskiej. Próba charakterystyki*. Warszawa: Wydawnictwo „Nasza Księgarnia”.
- Lücking, W. i Nedo, P. (1956). *Die Lausitz. Sorbische Trachten*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Malinkowa, J. (2019). My smy pjerrej ćecej burske šli. Wo poslednich žonach Slěpjańskeje wosady, kiž wšednje w serbskej narodnej drasće chodža. *Pomhaj Bóh*, 3, 6–7.
- Michniuk, J. (2022). O odchodzącym świecie. *Pismo Folkowe*, nr 162, 18.
- Michniuk, J. i Kowalski, M. (2022). Rodzima kultura i język serbołużycki w działalności pedagogicznej Annemarie Paulik – świadomej Serbołużyczanki ze wsi Rohne. *Biografistyka Pedagogiczna*, 7(1), 443–462.
- Minksztym, J. (2013). Pominięte... Kierunki rozwoju zbiorów tkanin i ubiorów ludowych na podstawie kolekcji Muzeum Etnograficznego w Poznaniu. W: A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz (red.), *Atlas polskich strojów ludowych. Zeszyt specjalny. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Nawka, B. (1979). *Die Tracht der evangelischen Sorben des Bautzner Landes / Drasta ewangeliskich Serbow Budyskeho kraja. Sorbische Volkstrachten* 5, t. 6. Bautzen: Domowina-Verlag.
- Neumann, M. i Nedo, P. (1982). *Sorbische Volkstrachten. Die Tracht der Sorben um Schleife*. Bautzen: Domowina-Verlag.
- Schmidchen, J. (2023). Wjeliki Jubilejz dopomnješami. Serbski folklorny ansambel Słěpe jo swěšił 50. Narodniny. *Nowy Casnik. Tyženič za serbski lud*, 32/Lětnik 74.
- Schwarz – Weiß / Cerno – Běle. Sorbische Hochzeiten im Kirchspiel Schleife 1902–1954. Serbske swarby w Słěpjańskej wósadže 1902–1954* (2022). Landkreis Görlitz: *Sorbisches Kinderensemble Schleife*. Pozyskano z: <https://www.tourismus-sorben.de/sorbisches-kinderensemble-schleife.html> (dostęp: 08.08.2023).
- Sprachführer Schleifer Sorbisch. „Ho zachopjonku jo bylo to słowo”* (2022). Cottbus: Verein Kólesko e.V. in Kooperation mit dem Sorbischen Institut e.V.
- Ute, H. (1999). *Kleine Farblehre für Stickerinnen. W: Lübbenauer Volkstrachtenbuch. Geschichte und Wandel einer wendischen Tracht*. Bautzen: Domowina-Verlag.
- Verfassung des Landes Brandenburg vom 20. August 1992 (GVBl.I/92, S.298), zuletzt geändert durch Gesetz vom 19. Dezember 2011 (GVBl.I/11, [Nr. 30]). Pozyskano z: <https://bravors.brandenburg.de/de/gesetze-214384> (dostęp 13.06.2023).
- Verfassung des Freistaates Sachsen vom 27. Mai 1992 (SächsGVBl. S. 243), die durch das Gesetz vom 11. Juli 2013 (SächsGVBl. S. 502) geändert worden ist. Pozyskano z: [www.revosax.sachsen.de/vorschrift/3975-Verfassung#a5](http://www.revosax.sachsen.de/vorschrift/3975-Verfassung#a5) (dostęp: 13.06.2023).
- Weissbrot-Koziarska, A., Nowosad, I. i Michniuk, J. (2023). Ochrona kultury i języka Serbów Łużyckich w Brandenburgii. *Edukacja Międzykulturowa*, nr 2(21), 57–68.
- Wisłocki, S.A. (1994). *Kultura ludowa czyli łączność człowieka z... kosmosem*. W: W.J. Burszta i J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty*. Warszawa: Wydawnictwo 14 Instytutu Kultury.

**Justyna Michniuk** – doktor nauk społecznych. Prowadzi działalność naukową w zakresie pedagogiki oraz etnologii i antropologii kulturowej. Badaczka i działaczka na rzecz rozwoju języka i kultury Serbołużyczan, członek Stowarzyszenia Artystów Serbołużyckich i Stowarzyszenia Autorów Niemieckich w Brandenburgii (FDA Brandenburg e.V.), lektor na Uniwersytecie BTU Cottbus-Senftenberg.

**Inetta Nowosad** – pedagog, doktor habilitowany nauk humanistycznych, prof. UZ. Kierownik Zakładu Pedagogiki Szkolnej na Wydziale Nauk

Społecznych. Jej najnowsze prace badawcze są osadzone w pedagogice porównawczej, edukacji międzykulturowej i polityce edukacyjnej.

**Anna Weissbrot-Koziarska** – doktor habilitowany nauk społecznych, prof. UO. Dziekan Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Opolskiego, Kierownik Katedry Pedagogiki Społecznej. Jej zainteresowania naukowe obejmują zagadnienia z zakresu pedagogiki społecznej, pomocy społecznej oraz nierówności edukacyjnych dzieci.

**Jadwiga Romanowska**  
<http://orcid.org/0000-0002-7588-2373>  
Uniwersytet Jagielloński  
[jadwiga.romanowska@uj.edu.pl](mailto:jadwiga.romanowska@uj.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.20

## Tradycyjny strój kobiety – *traje de flamenca* i jego znaczenie podczas sewilskiego święta Feria de Abril

### STRESZCZENIE

Tekst ma na celu omówienie najistotniejszych zagadnień związanych z *traje de flamenca*, tradycyjnym strojem kobiecym zakładanym podczas jednego z najważniejszych andaluzyjskich świąt – Ferii de Abril w Sewilli. *Traje de flamenca* to strój mający początek w romantycznej wizji andaluzyjskiej kultury, zanurzony w tradycji – ulega również przekształceniom. Zakładanie go przez kobiety to nie tylko forma budowania lokalnej tożsamości, lecz także próba podkreślenia kobiecej siły i dominacji.

**SŁOWA KLUCZE:** strój, *traje de flamenca*, Sewilla, lokalna tożsamość

### ABSTRACT

Traditional Women's Costume – *traje de flamenca* and Its Meaning at the Feria de Abril Festival in Seville

The text aims to discuss the most important meanings of *traje de flamenca*, a traditional women's costume worn during one of the most important Andalusian festivals – Feria de Abril – in Seville. *Traje de flamenca* is a costume founded on the romantic vision of Andalusian culture, which, however, has also been transformed by tradition. Women wearing it is a form of building local identity, but also an attempt to emphasize female power and dominance.

**KEYWORDS:** costume, *traje de flamenca*, Seville, local identity

Strój to element, przez który można definiować tożsamość kulturową i przekazywać określone komunikaty. Aby je zdekodować, należy posiadać odpowiednią wiedzę na temat konkretnych znaczeń przypisywanych strojowi w danej społeczności. Interesującym przykładem stroju nasyconego znaczeniami, będącego manifestacją tożsamości lokalnej i przywiązania

**Sugerowane cytowanie:** Romanowska, J. (2023). Tradycyjny strój kobiety – *traje de flamenca* i jego znaczenie podczas sewilskiego święta Feria de Abril. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 321–331. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.20

Nadesłano: 06.09.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

do miejskiej tradycji, jest kobiecy ubiór zakładany podczas sewilskiej fiesty Feria de Abril.

Sewilla to stolica Andaluzji – jednej z 17 hiszpańskich wspólnot autonomicznych położonych na terenie Hiszpanii. Feria de Abril to jedno z dwóch najważniejszych świąt obchodzonych każdego roku w tym mieście. Wraz z Semana Santa – Wielkim Tygodniem, tworzy ona tak zwane Fiestas de la Primavera – wiosenne święta. Fiestas de la Primavera są mocno zakorzenione zarówno w andaluzyjskiej tradycji, jak i w kulturze hiszpańskiej w ogóle (Palma Martos, Palma Martos, Martín Navarro, 2014). Badacze uważają, że oba wiosenne święta oddają charakter sewilskiej społeczności i mogą być polem do interpretacji wartości kulturowych w teźże (Palma Martos, Palma Martos, Martín Navarro, 2014). Co roku dzięki swojej unikatowości przyciągają do Sewilli turystów z kraju i z zagranicy (Palma Martos, Palma Martos, Martín Navarro, 2014). Mimo że w pewien sposób stanowią one całość w kontekście sewilskiego kalendarza świątecznego, to mają odmienny charakter. Semana Santa to święto religijne, natomiast Feria de Abril posiada charakter czysto laicki. Niniejszy tekst poświęcony jest tej właśnie świeckiej celebracji, obchodzonej dwa tygodnie po świętach Wielkiej Nocy. W czasie trwania tygodniowej fiesty życie w Sewilli przenosi się do festiwalowego miasteczka (el Real de la Feria), co roku budowanego na rozległym terenie w dzielnicy Remedios.

Feria de Abril odgrywa kluczową rolę w budowaniu sewilskiej wspólnotowości. Warto w tym kontekście powiedzieć, że wpisuje się ona w to, co Cristina Cruces-Roldán nazywa zbiorową towarzyskością (2002), wspólnotowym przeżywaniem czasu wolnego przez Andaluzjczyków. Uczestnictwo w tym wydarzeniu to marker sewilskiej tożsamości<sup>1</sup>. Feria de Abril to również element niematerialnego dziedzictwa Andaluzji i Sewilli (Palma Martos, Palma Martos, Martín Navarro, 2014). Warto też zauważyć, że Feria de Abril jest najważniejszym pod względem ekonomicznym wydarzeniem w Sewilli, generującym w ostatnich latach około 930 milionów euro dochodów (Rocha, 2023). W rekordowym 2023 roku na przestrzeni całego tygodnia w ferii uczestniczyło 2,2 miliona osób (Efe, 2023).

Tradycja obchodzenia Ferii de Abril została zapoczątkowana w 1847 roku, z inicjatywy Katalończyka Narcisa Bonaplata i Baska José Marí de Ybarry. Początkowo wydarzenie było przede wszystkim targiem bydła (Romanowska, 2015). Hodowcy z Andaluzji, a później też z całej Hiszpanii mogli w trakcie jego trwania nawiązywać kontakty handlowe, jednocześnie biesiadując. Przez lata fiesta posiadała tę samą formułę – jej uczestnicy oglądali wystawy bydła, brali udział w konkursach mu poświęconych,

1 Oczywiście w Sewilli znajdziemy również zagorzałych przeciwników tego święta, którzy zarzucają mu, że jest swego rodzaju jarmarkiem próżności (Romanowska, 2016).

a następnie wspólnie ucztowali i negocjowali warunki kupna i sprzedaży zwierząt. Wszystkim tym wydarzeniom towarzyszyła corrida (Romanowska, 2015). Na przestrzeni lat wątek handlowy zaczął schodzić na drugi plan, by ostatecznie niemal zaniknąć<sup>2</sup>. Współcześnie Feria de Abril to przede wszystkim święto mieszkańców Sewilli, którzy przez niemal cały tydzień oddają się zabawie, umacniając przy tym więź grupową.

Zanim omówiona zostanie rola stroju kobiecego podczas wiosennego festynu, należy opisać jego przestrzeń oraz schemat całej celebracji. Jak już wcześniej zauważono, Feria de Abril odbywa się w festiwalowym miasteczku – Real de la Feria, które jest pewnego rodzaju symbolicznym odzwierciedleniem Sewilli<sup>3</sup>. Warto przy tej okazji wspomnieć, że na tym terenie brak jest punktu centralnego czy też sceny. Jedynym takim miejscem jest budowana co roku według nowego projektu spektakularna, czterdziestometrowa brama – główne wejście na teren festiwalowego miasteczka – Portada de la Feria, której projekt co roku nawiązuje do sewilskiej bądź andaluzyjskiej tradycji (Romanowska, 2023). Do Real de la Feria przylega Calle del Infierno (Piekielna Ulica) – sporych rozmiarów park rozrywki. Przestrzeń ferii wyznaczają swego rodzaju ulice (*calles*), noszące nazwy najsłynniejszych toreadorów. Przy nich stawiane są duże namioty – *casetas*, w których odbywa się zabawa. Odwiedzający ferię mają możliwość spacerowania ulicami Real de la Feria bądź przebywania w *casetas*, jednak to *casetas* stanowią podstawowe miejsca celebracji. W 2023 roku w festiwalowym miasteczku stanęły 1053 namioty (Pérez, 2023)<sup>4</sup>. *Casetas* posiadają określoną przepisami formę, a ich wnętrze urządzone jest według powtarzającego się schematu. Mogą występować w dwóch wariantach kolorystycznych – w zielono-białe i czerwono-białe pasy. W środku znajduje się zaplecze gastronomiczne oraz tak zwane *parte noble* – ozdobione tradycyjnymi andaluzyjskim motywami miejsce przeznaczone do posiłków, rozmów i zabawy / tańca. *Casetas* można podzielić na prywatne i publiczne. I choć Feria de Abril jest świętem mieszkańców Sewilli, to biorą w niej udział także turyści. Jest ich stosunkowo niewiele, jednakże z roku na rok coraz więcej<sup>5</sup>. W 2023 roku

---

2 Rzecz jasna, do tej pory podczas imprezy spotykają się przedsiębiorcy, którzy traktują ją jako pretekst do nawiązywania kontaktów biznesowych.

3 Całość miasteczka zajmuje powierzchnię 275 000 m<sup>2</sup> (Pérez, 2023).

4 Przy tej okazji należy zauważyć, że ze względu na ograniczenia przestrzenne niezwykle trudno jest zarejestrować każdy kolejny namiot. W 2022 roku na liście oczekujących było 1186 zgłoszeń. Najdłużej oczekujące zgłoszenie czekało na pozytywne rozpatrzenie 22 lata (R. V., 2022).

5 Namioty publiczne są dostępne dla wszystkich odwiedzających ferię. Do *casetas privadas* wstęp mają tylko osoby opłacające przez cały rok abonament oraz ich goście. Turyści w związku z tym mają dostęp jedynie do *casetas publicas*. Najwięksi tradycjoniści nie uznają publicznych

postawiono 15 namiotów publicznych. *Casetas* zazwyczaj przynależą do rodzin, grup przyjaciół, firm, a także do partii politycznych i różnego rodzaju organizacji. Przez cały rok osoby i jednostki organizacyjne skupione wokół danej *casetas* opłacają składki, z których utrzymywane są namioty. Aby wejść do prywatnego namiotu, należy zostać zaproszonym albo być członkiem grupy, która go opłaca. W związku z tym feria ma w dużym stopniu charakter ekskluzywny. W trakcie trwania święta praktykuje się odwiedziny w *casetas* należących do przyjaciół i rodziny<sup>6</sup>. Festiwalowe życie skupia się na wspólnej zabawie i posiłkach w postaci przekąsek (*tapas*)<sup>7</sup>, spacerach i odwiedzinach w zaprzyjaźnionych *casetas*. Obchody Feria de Abril mają stały schemat, który od 2018 roku przedstawia się następująco: impreza rozpoczyna się w sobotę od *noche / cena de pescaito* – uroczystych kolacji poprzedzających otwarcie właściwej imprezy. Kolacje odbywają się w poszczególnych namiotach. Aby w nich uczestniczyć, konieczne jest posiadanie zaproszenia. Podczas kolacji je się zazwyczaj owoce morza smażone w głębokim oleju – czyli tak zwane *pescaito frito*. O północy z niedzieli na poniedziałek ma miejsce *alumbrao* – uroczysta oficjalna publiczna inauguracja fiesty z udziałem przedstawicieli Urzędu Miasta i sewilskich celebrytów. Podczas *alumbrao* zapalane są lampki na bramie prowadzącej na teren ferii oraz wszystkie światła oświetlające teren festiwalowy. Całość imprezy wieńczy sobotni pokaz sztucznych ogni. Codziennie między poniedziałkiem a sobotą obowiązuje podobny rytuał świętowania – uczestnicy schodzą się na teren festiwalu około 13.00 i zostają *hasta el cuerpo aguante* – dopóki ciało wytrzyma. Około 15.00 zazwyczaj je się obiad, a o 22.00 kolację, choć przez cały dzień w *casetas* można zamawiać drobne przekąski. Również każdego dnia o 18.00 na sewilskiej arenie walk byków (Plaza de Toros de la Real Maestranza de Caballería de Sevilla) odbywa się *corrida*. Impreza kończy się codziennie około godziny 2.00 w nocy. Dla urozmaicenia, ale też podniesienia prestiżu w wielu *casetas* zatrudniane są zespoły grające flamenco i muzykę popularną. Istotnym elementem celebracji kwietniowego festynu są także przejażdżki konne i przejażdżki dorożkami po terenie Real de la Feria (*paseo de caballos y enganches*) (Romanowska, 2015). Przejażdżki to okazja, by zrobić rekonesans na całym festiwalowym terenie, ale przede wszystkim

---

namiotów jako miejsc godnych odwiedzenia. Feria de Abril jest paradoksalnie w pewnym stopniu świętem zamkniętym na turystów, którzy niejednokrotnie mogą jedynie obserwować z zewnątrz, co dzieje się w namiotach prywatnych (Romanowska, 2015).

- 6 Jako że namioty zazwyczaj nie są zbyt dużych rozmiarów, część zabawy przenosi się przed *casetas*, co pozwala wchodzić w relacje i uczestniczyć w zabawie osobom bez zaproszenia.
- 7 Najbardziej typowymi przekąskami są: *jamón* – długo dojrzewająca szynka, krokiety, owoce morza smażone w panierce. Najpopularniejszym napojem jest *manzanilla* – wytrawne wzmocnione wino (sherry) wytwarzane w Sanlúcar de Barrameda i drinki na jego bazie – tzw. *rebujitos*.



by zaprezentować się innym. Wygląd, zwłaszcza kobiety, to bowiem jeden z najważniejszych elementów podczas omawianego święta. Co do zasady wszyscy miłośnicy ferii (zarówno mężczyźni, jak i kobiety) ubierają się elegancko.

Niniejszy tekst skupia się na tradycyjnym kostiumie kobiecym zakładanym podczas Ferii de Abril, nazywanym: *traje de flamenca*, *traje de faraloes* bądź *traje de gitana* (Martínez, 2009)<sup>8</sup>. W trakcie trwania święta ubiór ten staje się niezwykle ważnym wyznacznikiem lokalnej tożsamości, a także prestiżu. Kobiety, które nie chcą zakładać tradycyjnego ubioru, mogą założyć strój „cywilny” – zazwyczaj elegancki/wieczorowy czy też koktajlowy. Bardzo źle jest widziany strój nieformalny<sup>9</sup>.

Historia typowego dla Ferii de Abril kobiecego ubioru sięga XIX wieku i jest mocno zakorzeniona w sewilskiej kulturze miejskiej (Martínez, 2000). Pierwsze fotografie, na których widać kobiety ubrane w *trajes de flamenca*, datuje się na rok 1915 (Martínez, 2009). Jak już powiedziano, *traje de flamenca* / *traje de faraloes* / *traje de gitana* – to interesujący przykład stroju tradycyjnego, będący jednocześnie wyrazem identyfikacji tożsamościowej o symbolicznym znaczeniu (Martínez, 2009). Co ciekawe, w zależności od kontekstu ta identyfikacja może nawiązywać do lokalności (w kontekście Andaluzji i Sewilli), ale też do hiszpańskości, gdy włączona jest w jej symboliczne uniwersum skojarzeń (Martínez, 2009). *Traje de flamenca* wpisuje się w ogół stereotypowych wyobrażeń konstruowanych poza Hiszpanią o niej, a dotyczących tego, co Roland Barthes określiłby jako hiszpańskość i typowy hiszpański strój. Barthes w tym kontekście mówi o postrzeganiu Chin przez Francuzów:

Chiny to jedno, a idea na ich temat, jaką jeszcze niedawno mógł sobie stworzyć francuski drobnomieszczanin, to drugie: dla owej szczególnej mieszaniny dzwoneczków, rikszy i palarni opium najlepszym możliwym słowem jest chińskość (2000).

Stereotypowa hiszpańskość w odniesieniu do mody zawiera w sobie kobiece stroje bogate we frędzle, ozdobne grzebienie do włosów i przede

---

8 Należy wspomnieć, że poza omawianym strojem istnieje jeszcze inny typowy dla Ferii de Abril ubiór – tzw. *traje corto de amazona* – strój kobiet jeżdżących konno podczas fiesty. Mężczyźni zazwyczaj zakładają garnitur czy marynarkę bądź (dużo rzadziej) tradycyjny strój składający się z charakterystycznej krótkiej marynarki, eleganckich spodni i białej koszuli oraz kapelusza z szerokim rondem.

9 W tym kontekście warto zauważyć, że przyjeżdżający na ferii turyści często łamią zasady świątecznego dress code'u, choć znajdują się i tacy, którzy przywdziewają tradycyjne stroje. Turystki jednak łatwo wpadają w pułapkę i kupują niemodne stroje sprzed wielu sezonów, co traktowane jest z pewnym pobłażaniem przez sewilki.

wszystkim falbany (Martínez, 2009). Według Rosy Marí Martínez *traje de flamenca* przynależy zarówno do sfery mitu, jak i rytuału (2000). Z jednej bowiem strony ma swoje korzenie w romantycznym micie ugruntowanym przez film i literaturę, z drugiej zaś realizuje się w praktyce, w rytuale Ferii de Abril, w którym jest on częściowo powielany, a częściowo ulega wpływowi współczesnej mody. To zagadnienie doskonale obrazują trzy formy nazewnictwa, które stosuje się w odniesieniu do omawianego ubioru. Odwołując się do nich, można wyróżnić najważniejsze dla jego charakterystyki wątki, które są głęboko zakorzenione w zbiorowej wyobraźni, niekoniecznie jednak w faktach (Martínez, 2009).

*Traje de gitana* (dosłownie: strój Cyganki/Romki) to nazwa nawiązująca do ubioru romskich sprzedawczyń obecnych na Ferii de Abril od początku jej istnienia. Według tradycji Romki miały nosić bogate w falbany, przyciągające uwagę kreacje, wyróżniające się na tle innych, zachowawczych kobiecych ubiorów. Jak zauważa Rosa Marí Martínez, taki obraz strojów Romek, mocno odbiegający od rzeczywistości, zawdzięczamy relacjom romantycznych podróżników (2009). W rzeczywistości bowiem kobiety romskie nosiły dużo bardziej stonowane od sewilskich mieszczek ubrania. Jednak w wymiarze symbolicznym za *traje de gitana* szły skojarzenia z wolnością i nieskrępowaniem przypisywanym Romkom, które w momencie założenia *traje de gitana* udzielało się również sewilskim mieszczkom (Pit-Rivers, 2002).

Nazwa *traje de faraloes* z kolei znaczy tyle co „strój z falbanami” (od galisyjskiego terminu *farfala* lub *falbalá*, oznaczającego falbanę) (Martínez, 2009). W popularnym mniemaniu stroje bogate w falbany były charakterystyczne dla andaluzyjskich chłopek, jednak badania wskazują, iż były one bardzo popularne w całej Hiszpanii na przełomie XIX i XX wieku (Martínez, 2000). W związku z tym znów mamy do czynienia z budowaniem tożsamości lokalnej opartej na jego konotacjach z andaluzyjską wsią.

Wydaje się, że najbardziej rozpowszechnioną nazwą omawianego kostiumu jest *traje de flamenca*. Nazwa ta w potocznym znaczeniu odwołuje się do kultury muzycznej flamenco, będącej owocem transkulturowej hybrydyzacji romsko-andaluzyjskich tradycji (Martínez, 2009). Strój ten może być również wykorzystywany przez artystki flamenco, jednak wersje *trajes de flamenca* przygotowywane dla tancerek są dużo wygodniejsze, ponieważ muszą sprawdzać się w tańcu. Warto też zauważyć, że flamenco to podstawowy gatunek muzyczny towarzyszący obchodom Ferii de Abril.

*Traje de flamenca* to strój „żywy”, w którym tradycja spotyka się z nowoczesnością<sup>10</sup>. Charakterystyczny dla Ferii de Abril ubiór kobiecy może

10 Zainteresowanych pełną historią *trajes de flamenca* odsyłam do tekstów przytoczonej tu badaczki tego stroju Rosy Marí Martínez. Por. R.M. Martínez (2000). El traje de flamenca:

występować w różnych wariantach, jest on bowiem poddawany ciągłym przeobrażeniom związanym z trendami w modzie (Martínez, 2009). Co do zasady składa się on z najczęściej długiej do ziemi sukni – „syrenki” (od kilku sezonów bardzo dopasowanej do ciała i podkreślającej kobiece kształty), bogatej w falbany przy rękawach oraz u jej dołu. *Trajes de flamenca* mogą być stonowane i jednokolorowe, ale również zdobione wielokolorowymi deseniami. Na sukniach najczęściej pojawiają się bardzo charakterystyczne grochy i wzory kwiatowe. Często są one także przyozdabiane koronką. Aby zwiększyć objętość falban, podszywa się je dużą ilością materiału. Do sukni często dopinane są niewielkich rozmiarów trójkątne chusty bądź długie frędzle (*flecós*). Rzadkością są krótkie suknie, jednak i one są noszone podczas ferii<sup>11</sup>. Ceny *trajes de flamenca* zależą od wielu czynników. W przypadku sukni „z sieciówki” można znaleźć stroje, których cena zaczyna się od 160–200 euro. Jeśli jednak ubiór szyjemy na miarę bądź kupujemy model ekskluzywnej marki, ceny wahają się w przedziale od 475–500 euro do nawet 1000 euro (Ponce, 2023). Oczywiście znajdziemy też droższe propozycje. Wszystko zależy od naszego budżetu<sup>12</sup>. Wiele sewilek każdego sezonu kupuje nową suknię. Niektóre codziennie zakładają inny strój. W dobrym tonie jest zaprezentowanie przynajmniej jednego nowego kostiumu w sezonie<sup>13</sup> (Romanowska, 2015). Zdarza się, że uczestniczki ferii decydują się na nałożenie dużej, zazwyczaj jedwabnej chusty, która może chronić przed zimą (*mantón de manila / mantón de china*). Warto wiedzieć, że w złym guście jest noszenie do sukni kurtki, swetra czy marynarki. Uzupełnieniem stroju jest bogata biżuteria – zazwyczaj wiszące ozdobne kolczyki (z metali szlachetnych bądź plastiku), *peinetas* – ozdobne (często szylkretowe) grzebnyki wpinane we włosy oraz kwiaty. Podczas kwietniowego święta kobiety upinają włosy w kok, wsuwają w nie *peinetas*, a całą fryzurę wykańczają sztucznymi kwiatami (najczęściej są to imitacje róż, nagietków, piwonii lub goździków). Utrzymujące się od pewnego czasu trendy każą upinać

---

una aproximación etnológica, *Narria*, 85–88; R.M. Martínez (2009). El traje de flamenca o la antropología en estado de gracia, *DEMÓFILO. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, nr 42, 105–123. R.M. Martínez. (1988). *Trajes de tronío*. Madrid: Planeta; R.M. Martínez (2002). La indumentaria flamenca. W: *Historia del Flamenco*, VI. Sevilla: Tartessos; R.M. Martínez. (2003). El traje tradicional en Andalucía. W: *Proyecto Andalucía*, VIII. Sevilla: Publicaciones Comunitarias- Hércules; R.M. Martínez (1998). La Romería del Rocío, una fiesta de la post-modernidad, *Gaceta de Antropología*, nr 3.

11 W krótkie sukienki często ubierane są małe dziewczynki.

12 Oczywiście suknię można również wypożyczyć bądź kupić z drugiej ręki, np. na portalu Vinted.

13 Jedynym dniem ferii, kiedy nie wypada założyć *traje de flamenca*, jest *noche de pescaito frito*. Zastępuje się go strojem wieczorowym.

różne na środku głowy (Romanowska, 2015). Wiele kobiet, by uzyskać satysfakcjonujący je wygląd, korzysta z usług salonów fryzjerskich.

Według Rosy Marii Martínez z *traje de gitana* związany jest swego rodzaju rytuał mający początek kilka miesięcy przed ferią (2000). Rozpoczyna się on od wyboru odpowiedniego stroju, który bądź jest kupowany w gotowej wersji do dopasowania przez krawcową, bądź szyty na miarę. Następnie do wybranej propozycji dobiera się dodatki (Martínez, 2009). W całość przygotowań zaangażowane są stylistki, ekspedientki, rodzina i oczywiście krawcowe. Zakup nowego stroju to zatem działanie kolektywne, w którym oprócz zdania kupującej liczy się opinia profesjonalistek i rodziny/przyjaciółek. *Traje de flamenco* zakładany jest, by estetycznie zadowolić otoczenie. Przy tej okazji należy wspomnieć o najważniejszej imprezie w świecie mody poprzedzającej Ferię de Abril. Chodzi o SIMOF – Semana Internacional de la Moda Flamenca – Międzynarodowy Tydzień Mody Flamenco<sup>14</sup>. To podczas tego wydarzenia wyznaczane są trendy na dany sezon i to ono wpływa bezpośrednio na wybory konsumenckie uczestniczek ferii.

Warto zaznaczyć, że kobiece stroje podczas Ferii de Abril są wyznacznikami prestiżu. Jak zauważa Martínez, liczba posiadanych strojów niekoniecznie musi być proporcjonalna do statusu społecznego. Podstawowym nakazem obowiązującym kobiety podczas Ferii de Abril jest sformułowanie: *lucir en la feria* – pokazać się, błyszczeć, wyróżnić się (Romanowska, 2015)<sup>15</sup>. Podczas ferii bowiem najważniejszym dobrem/kapitałem jest prestiż, nie zaś pieniądze, a ten mierzy się w liczbie i efektywności sukien (Martínez, 2009). Prestiż może znaczyć tyle samo albo nawet więcej niż pieniądze. Kobiety podczas Ferii de Abril przechadzają się, tańczą, konwersują oraz udają się na przejażdżki dorożkami, nieustannie będąc obiektami obserwacji innych kobiet i mężczyzn. W tym kontekście można również przytoczyć popularne powiedzenie *no hay mujer fea vestida de flamenca* – nie ma brzydkiej kobiety w *traje de flamenca*. Uczestnicy omawianego wydarzenia są o tym głęboko przekonani (Martínez, 2009). Kobieta nie tylko błyszczy podczas ferii (*lucir en la feria*), ale także sprawuje niepodważalną dominację. Natomiast mężczyzna, który towarzyszy „dobrze ubranej” kobiecie, podnosi swój prestiż społeczny (Martínez, 2009). *Traje de flamenca* posiada w sobie głęboki semantyczny potencjał. Jest zatem znakiem prestiżu, dobrego gustu, ale też erotycznej władzy, którą kobieta

14 Oficjalna strona wydarzenia: <https://simof.es/> (dostęp: 26.08.2023).

15 Warto przy tej okazji zaznaczyć, że *trajes de flamenca* zakładane przez kobiety podczas Ferii de Abril są bardzo niewygodne. Ze względu na opinający ciało krój i wiele warstw materiału bardzo trudno jest w nich usiąść bądź skorzystać z toalety. To rzeczywiście kostiumy, w których aspekt wizualny całkowicie dominuje nad praktycznym.

wedle tradycji obejmuje, zakładając go (Martínez, 2009). Dawniej strój ten był również związany z celami matrymonialnymi. Przestrzeń *casetas* dawała możliwość niezobowiązującego flirtu na parkiecie. Dziś ten wątek zdaje się tracić na znaczeniu (Martínez, 2009).

Ostatnią kwestią, o której należy wspomnieć, omawiając zagadnienia feriowego ubioru, jest *savoir-vivre*. Wśród prawdziwych purystek istnieje niepisany zbiór zasad, których należy przestrzegać podczas noszenia *traje de flamenca*. Claudia Alfaro, autorka jednego z najpopularniejszych i nagradzanych blogów poświęconych Ferii de Abril i jej modzie – *Entre cirios y volantes*<sup>16</sup>, omawia najistotniejsze zasady, którymi powinna kierować się każda kobieta, chcąc uchodzić za elegancką podczas kwietniowego święta (Alfaro, 2013). Do najważniejszych z nich należą następujące: mając na sobie tradycyjny strój, nie należy nosić rozpuszczonych w nieładzie włosów ani okularów przeciwsłonecznych. Jeśli zakładamy do niego chustę, nie powinniśmy przewiązywać jej w pasie. Zawsze należy mieć odpowiednio dobrane do stroju buty. Powinny to być espadryle na koturnie bądź buty na obcasach. Nie należy przesadzać z dodatkami. Telefon powinien być dyskretnie ukryty w kieszeni sukni; w złym guście jest chowanie go za dekolt sukienki. Nosząc *traje de flamenca*, nie powinno się zakładać żadnego (poza chustą) okrycia wierzchniego. Alfaro rekomenduje uczestniczkom ferii:

Należy pamiętać, by być *flamenca* wszystkim pięcioma zmysłami. Kobieta zakładająca *traje de flamenca* nie tylko «robi się na bóstwo». Jej postawa, ubiór, sposób chodzenia (...) musi mieć odzwierciedlenie w jej nastawieniu. Wyglądajcie pięknie, elegancko i zmysłowo. Rzucajcie eleganckie spojrzenia, gdy wychodzicie na parkiet tańczyć *sevillanas*<sup>17</sup>, a przede wszystkim nigdy nie przestawajcie się uśmiechać. Bądźcie wyjątkowe.

Przytoczone sugestie doskonale obrazują powagę, jaka przywiązywana jest do *traje de flamenca* i jego znaczeń.

Podsumowując, tradycyjny strój zakładany przez kobiety podczas Ferii de Abril – *traje de gitana / de faroles* czy *de flamenca* to polisemiczny tekst kultury będący wyznacznikiem lokalnej tożsamości. To także tekst kultury, który konstruuje zasady mocno zakorzenione w lokalnych zwyczajach. Jako owoc romantycznej recepcji andaluzyjskiej tradycji jest połączeniem myślenia mitycznego i opartego na nim rytuału.

---

16 <https://entreciriosyvolantes.com/> (dostęp: 27.08.2023).

17 *Sevillanas* to tradycyjny taniec parowy wykonywany podczas Ferii de Abril.

BIBLIOGRAFIA

- Alfaro, C. (2013, 10 kwietnia). Los 10 'No' a la hora de vestir de flamenca. *Entre cirios y volantes*. Pozyskano z: <https://entreciriosyvolantes.com/como-no-vestir-de-flamenca/> (dostęp: 27.08.2023).
- Barthes, R. (2000). *Mitologie*, tłum. A. Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cruces-Roldán, C. (2002). *Más allá de la música. Antropología y flamenco*, t. 1: *Sociabilidad, transmisión y patrimonio*. Sevilla: Signatura Ediciones.
- Díaz, J. (1996). *El traje en Andalucía. Estampas del s. XIX*. Sevilla: Fundación Machado.
- Efe (2023, 30 kwietnia). Sevilla cierra la Feria de Abril 2023 con récord de afluencia y consumo. *El Imparcial*. Pozyskano z: <https://www.elimparcial.es/noticia/253644/sociedad/sevilla-cierra-la-feria-de-abril-2023-con-record-de-afluencia-y-consumo.html> (dostęp: 28.08.2023).
- Entre cirios y volantes*, <https://entreciriosyvolantes.com> (dostęp: 27.08.2023).
- Martínez, R.M. (1988). *Trajes de tronío*. Madrid: Planeta.
- Martínez, R.M. (1998). La Romería del Rocío, una fiesta de la postmodernidad. *Gaceta de Antropología*, nr 3.
- Martínez, R.M. (2000). El Traje de flamenca: una aproximación etnológica. *Narria*, nr 85–88, 37–46
- Martínez R.M. (2002). La indumentaria flamenca. W: *Historia del Flamenco*, VI. Sevilla: Tartessos.
- Martínez, R.M. (2003). El traje tradicional en Andalucía. W: *Proyecto Andalucía*, VIII. Sevilla: Publicaciones Comunitarias – Hércules.
- Martínez, R.M. (2009). El traje de flamenca o la antropología en estado de gracia. *DEMÓFILO. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, nr 42, 105–123.
- Palma Martos, L., Palma Martos, M.L. i Martín Navarro, J.L. (2014). La integración entre cultura y economía. El caso de las Fiestas de Primavera de Sevilla. *Estudios de Economía Aplicada*, nr 32(1), 287–308.
- Pérez, R. (2023). Cuáles son las casetas gratuitas de la Feria de Sevilla 2023: horario y ubicación. *El Confidencial*. Pozyskano z: [https://www.elconfidencial.com/espana/andalucia/2023-04-22/feria-abril-sevilla-casetas-gratuitas-donde-ir-fiesta\\_3616064/](https://www.elconfidencial.com/espana/andalucia/2023-04-22/feria-abril-sevilla-casetas-gratuitas-donde-ir-fiesta_3616064/) (dostęp: 26.08.2023).
- Pitt-Rivers, J. (2002). Traje de luces, traje de lunares. *Revista de Estudios Taurinos*, nr 14, 133–156.
- Ponce, R. (2023). ¿Cuánto cuesta un traje de flamenca? *Bulevarsur*. Pozyskano z: <https://sevilla.abc.es/estilo/bulevarsur/noticias/moda/cuanto-cuesta-un-traje-de-flamenca/> (dostęp: 28.08.2023).
- R.V. (2022, 2 stycznia) Qué hacer para conseguir una caseta en la Feria de Abril de Sevilla y cuál es la lista de espera *ABC de Sevilla*. Pozyskano z:

<https://sevilla.abc.es/sevilla/conseguir-caseta-feria-abril-sevilla-lista-espera-20221102223554-nts.html> (dostęp: 26.08.2023).

Rocha, R. (2023, 20 marca). La Feria de Sevilla tiene un impacto económico de unos 930 millones de euros. *Diario de Sevilla*. Pozyskano z: [https://www.diariodesevilla.es/feria\\_de\\_abril/Feria-Sevilla-impacto-economico-millones\\_0\\_1785422673.html](https://www.diariodesevilla.es/feria_de_abril/Feria-Sevilla-impacto-economico-millones_0_1785422673.html) (dostęp: 28.08.2023).

Romanowska, J. (2015). Kolorowych jarmarków Feria. *Dialog Pheniben*, nr 18, 86–93.

Semana Internacinal de la Moda Flamenca, <https://simof.es/> (dostęp: 26.08.2023).

**Jadwiga Romanowska** – asystent w Instytucie Studiów Międzykulturowych UJ, doktorka nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa. Dyplomowana instruktorka tańca. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół kultury Hiszpanii, tożsamości kulturowej i tańca i transkulturacji. Autorka monografii *Transkulturowani, transkulturujący. Obcokrajowcy w sewińskiej społeczności flamenco*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2023 i artykułów naukowych: Explanatory potential of the concepts of transculturation/transculturality in intercultural education. *Kwartalnik Pedagogiczny*, nr 260 (2/2021), 92–103 i Obcokrajowcy w kulturze flamenco: problem negocjacji tożsamości. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*, 2021, 13 (1/2021), 133–152.





Anna Grzywa

<http://orcid.org/0000-0003-3009-2367>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

[anna.grzywa@ignatianum.edu.pl](mailto:anna.grzywa@ignatianum.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.21

## Strój chrześcijańskich kobiet z IV wieku w ocenie Jana Chryzostoma

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest scharakteryzowanie sposobu, w jaki Jan Chryzostom (ok. 347–407) przedstawia zaangażowanie chrześcijańskich kobiet w troskę o wygląd zewnętrzny, przestrzegając je przed nadmiernym strojeniem się. Na podstawie licznych pouczeń katechety, zawartych w jego homiliach, komentujących Ewangelie oraz Listy Apostolskie, zostały przedstawione argumenty Chryzostoma potępiające podobne zachowanie kobiet, odwołujące się do religijnego uzasadnienia, a także zasad regulujących życie społeczne. Lektura przytoczonych wypowiedzi Chryzostoma, komentujących niewłaściwe postępowanie wierzących, jak i konkretne zalecenia poprawy do nich skierowanych, pozwalają nam na zapoznanie się z podejściem chrześcijańskich kobiet do kwestii stroju i szerzej – wyglądu zewnętrznego, na przykładzie wspólnoty chrześcijańskiej z IV wieku.

**SŁOWA KLUCZE:** Jan Chryzostom, homilie, Antiochia, strój kobiet, pierwsze wieki chrześcijaństwa

### ABSTRACT

The Clothing of Christian Women in the 4th Century According to John Chrysostom

The aim of the article is to characterize the way in which John Chrysostom (ca. 347–407) presents the involvement of Christian women in caring for their appearance, admonishing them for excessive dressing. On the basis of the catechist's numerous instructions contained in his homilies, commenting on the gospels and apostolic letters, Chrysostom's arguments are presented, condemning such behavior of women, referring to religious justification and the principles regulating social life. Reading the quoted statements issued by Chrysostom, commenting on the wrong behavior of believers as well as specific recommendations for improvement addressed to them, allow us to become acquainted with the approach of Christian women to the issue of

clothing and, more broadly, external appearance, on the example of the 4th-century Christian community.

**KEYWORDS:** John Chrysostom, homilies, Antioch, women's clothing, first centuries of Christianity

Troska o wygląd zewnętrzny charakteryzowała kobiety każdej epoki, bez względu na pochodzenie czy wyznawane wartości. Bez wątplenia strój i towarzyszące mu dodatki posiadały także swoją wymowę i znaczenie w zależności od użytego koloru i materiału, pozostając w ścisłym połączeniu z kanonami obowiązującymi w związku z miejscem zamieszkania czy statusem społecznym.

Podobnym zaangażowaniem cechowały się chrześcijanki<sup>1</sup> żyjące w pierwszych wiekach rodzącego się Kościoła. Wśród licznych elementów zaprzatających ich umysły możemy wymienić: przygotowanie i dobór stroju (sukni) a także towarzyszących mu dodatków, czyli obuwia, biżuterii oraz kosmetyków upiększających twarz. Ponieważ jednak przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało także podporządkowanie ciała sprawom ducha (Małunowiczówna, 1969), stąd nadmierne zaangażowanie w sprawy ciała wymagało interwencji duszpasterskiej.

### Wprowadzenie w tematykę

W artykule podjęłam analizę podejścia pasterzy Kościoła do stroju chrześcijańskich kobiet IV wieku na podstawie dostępnych relacji, zawartych w pouczeniach wybranego przedstawiciela – Jana Chryzostoma (zm. 407)<sup>2</sup>. Nie jest on pierwszym autorem wczesnochrześcijańskim podejmującym to zagadnienie, w podobnym kluczu pisali już jego poprzednicy,

1 Temat ten z szerszej perspektywy podejmowali już wcześniej badacze wczesnego chrześcijaństwa, próbując analizować przede wszystkim rolę i miejsce kobiety w rodzinie – jako żony i matki w perspektywie pierwszych wieków Kościoła. Na ten temat zob. m.in.: Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne. *Vox Patrum* 29 (2009), t. 53–54. Wśród opracowań dotyczących ściśle stroju chrześcijanek warto wymienić dwa, na które również powołuję się w mojej pracy: L. Małunowiczówna (1969). *Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich. Roczniki Humanistyczne*, t. XVII, z. 3, 95–114; C. Militello (1985). *Donna e chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo. Palermo: Edi-Ofes, zob. zwłaszcza 197–222.*

2 Jan Chryzostom (ok. 347–407) – nazwany „Złotoustym” ze względu na swój wyjątkowy talent oratorski, jeden z największych kaznodziejów i pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa, Ojciec Kościoła Wschodniego, od 386 kapłan w Antiochii, następnie od 397 biskup Konstantynopola, zmarł na wygnaniu w 407 na skutek intryg dworu cesarskiego. Biografia Chryzostoma

m.in. Klemens Aleksandryjski (zm. 212)<sup>3</sup>, Tertulian (zm. 240)<sup>4</sup>, a także współcześni mu autorzy, m.in. Hieronim ze Strydonu (zm. 420)<sup>5</sup>. Zgodnie przestrzegali oni kobiety przed nadmiernym strojeniem się, wysuwając liczne argumenty przeciw takiej praktyce, które, jak możemy zauważyć, podejmując analizę zagadnienia, świadczyły o dobrej znajomości współczesnych im realiów oraz szczegółów organizacji życia społecznego.

W moim opracowaniu skoncentrowałam się na poglądach Jana Chryzostoma, które w sposób wyraźny oraz bogaty w szczegóły przedstawia w swoich pouczeniach, przede wszystkim w Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza<sup>6</sup> oraz w homiliach do Listów Apostolskich, bazujących na nauce św. Pawła.

Celem artykułu jest scharakteryzowanie sposobu, w jaki duszpasterz opisuje zaangażowanie kobiet w troskę o wygląd zewnętrzny, przedstawienie elementów kulturowych dotyczących kobiecego stroju, o których dowiadujemy się, studiując jego wypowiedzi, a także zaprezentowanie argumentacji Chryzostoma przeciwko nadmiernemu strojeniu się chrześcijanek. Przytoczone argumenty podzieliłam na dwie grupy: odwołują się one do religijnego (biblijnego) uzasadnienia, potępiającego zbyt dużą troskę o ubiór i wygląd zewnętrzny, ale także do zdroworozsądkowych zasad regulujących życie społeczne, obowiązujących także ludzi wierzących. Połączenie tych dwóch elementów stanowi dowód podkreślający wyjątkowy talent oratorski, jakim odznaczał się Jan Chryzostom.

Jak zostało wskazane (Szczur, 2008) kobiety mogły stanowić znaczną część audytorium, do którego przemawiał katecheta<sup>7</sup>, stąd nie mogą nas dziwić liczne fragmenty pouczeń skierowane tylko do tej grupy. Potwierdzają

---

w przekładzie na j. polski: J.N.D. Kelly (2001). *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kuznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.

- 3 Por. Klemens Aleksandryjski (2012). *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu M. Kopernika.
- 4 Por. *De cultu feminarum*, 1954. CCL 1, polskie tłumaczenie: Tertulian (2007). O strojeniu się kobiet. W: *Wybór pism 3*. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 65. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 33–56.
- 5 Por. List 54,7: „Ewangeliczna jawnogrzesznicza (...) nie miała wijących się wstążek na głowie ani nie nosiła skrzypiących trzewików, ani oczu czarną farbą nie podmalowywała i o tyle piękniejszą była, o ile była brzydka. Co robi na twarzy chrześcijanki purpura i woskowa szminka? Jeden z tych kolorów udaje rumieniec policzków i warg, drugi białość twarzy i szyi – ognie pobudzające młodzieńców, zarzewia żądz, oznaki bezwstydu. (...) Język rozbrzmiewa czystością, a całe ciało zdradza bezwstyd” (Hieronim ze Strydonu, 2010, s. 40).
- 6 Wygłosił je w Antiochii prawdopodobnie w latach 390–391, por. A. Baron. Wstęp. W: Jan Chryzostom (2000). *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*. W dalszej części tekstu stosuję skrót „Hom. Mt”, do innych homilii odpowiednio: „Hom. Ef”, „Hom. Hbr” itp.
- 7 Spotykamy również pogląd, że to kobiety były grupą, na której znacznie bardziej koncentrował się Chryzostom, uważając je za bardziej skłonne do słuchania i współpracy (por. Pasquato, 2001).

to zarówno bezpośrednie zwroty do kobiet<sup>8</sup>, jak i całe fragmenty homilii poświęcone konkretnym problemom związanym z ich niewłaściwymi – zdaniem Chryzostoma – nawykami<sup>9</sup>. Dodatkowo możemy wyróżnić obrazy, w których katecheta szczególnie podkreślił kobiecy punkt widzenia (Maxwell, 2006), tak jak to miało miejsce np. podczas opisywania trudności, jakie spotkały żonę Hioba – przy tej okazji nawiązał do problemów współczesnych mu kobiet (Jan Chryzostom, 2001, Hom. 1 Kor, 28,3).

Na podstawie słów Chryzostoma możemy przyjąć, iż kobiety, którym udzielał pouczeń, pochodziły raczej z wyższych warstw społecznych<sup>10</sup>, być może nawet arystokracji, i były dość zamożne, choć u Chryzostoma oznaczało to podział na grupę bogatą i niezbyt bogatą (Szczur, 2008). Katecheta wyróżniał także panny, mężatki i wdowy, poświęcając im niekiedy konkretne wskazania, związane ściśle z ich sytuacją życiową, najczęściej jednak przy podobnym zawężaniu grupy odbiorczej zwracał się bezpośrednio do żon.

### Niebezpieczeństwa nadmiernej troski o szaty

Warto na samym początku zaznaczyć, że przestrogi na temat nadmiernego strojenia się kobiet znajdujemy u Chryzostoma już w katechezach skierowanych do katechumenów i nowo ochrzczonych<sup>11</sup>, czyli do rozpoczynających swoją przygodę z chrześcijaństwem, co potwierdzać może, jak ważne miejsce temat ten zajmował w naukach antiocheńskiego katechety. Obok omówienia istotnych zagadnień wprowadzających w sakramenty oraz główne prawdy wiary, pozostawił także wskazówki o charakterze moralnym. Chryzostom<sup>12</sup> tak pouczał kobiety przygotowujące się do chrztu (Jan Chryzostom, 2021, katecheza 5,35, s. 118):

8 Por. np. Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 49,6, s. 81: „Słuchajcie, panny, a tym bardziej i wy, mężatki”.

9 Do przykładów odwołam się w dalszej części tekstu.

10 Antiochia czasów Chryzostoma była jednym z najbogatszych miast Cesarstwa Rzymskiego, metropolią o charakterze typowego helleńskiego miasta, w którym bardzo szybko powstała i rozwinęła się wspólnota chrześcijańska.

11 W czasach posługi Jan Chryzostoma w Antiochii (387–397) katechumenat był wciąż żywy i dobrze funkcjonujący jako instytucja przygotowująca do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a tym samym do wejścia w sposób pełny do Kościoła, przeznaczony przede wszystkim dla dorosłych, pochodzących także z pogańskiego świata, por. L. Zapella (1998).

12 To odwołanie do fragmentu św. Pawła (1 Tm, 2,9) pojawia się bardzo często także w homiliach Antiocheńczyka, w których piętnuje on zachowanie kobiet i zaleca unikanie zbytku, por. m.in. Hom. Mt 17,3; Hom. Mt 49,3.

Odrzuciwszy przesadnie zaplatane włosy, złoto, perły, drogie szaty, zobaczmy, jak ozdobę poleca kobiecie [Paweł Apostoł], bo ta ozdoba ze złota i szat, choćby ją nawet na chwilę ucieszyła, zużywa się po jakimś czasie. Posłuchaj słów Apostoła: ozdobą ich niech będą dobre uczynki, co przystoi kobietom, które chcą się ćwiczyć w pobożności<sup>13</sup>.

W dalszej części tej samej katechezy pozostawił katechumenkom i nowo ochrzczonym konkretne zalecenia na temat ich sposobu postępowania, m.in. apelował o unikanie stosowania kosmetyków – barwienia twarzy, przytaczając argumentację przemawiającą na niekorzyść takiego zachowania (Jan Chryzostom, 2021, katecheza 5,35). Jego zdaniem takie postępowanie dowodziło wewnętrznej słabości, a przede wszystkim było pozbawione sensu, ponieważ tak postępując, nie dodają nic do naturalnej piękności ani nie są w stanie zmienić wrodzonej *nieurody*. To pouczenie na temat właściwej hierarchii wartości – sprawy ducha ponad troską o wygląd zewnętrzny – powracało u Chryzostoma wielokrotnie w homiliach skierowanych już do pełnoprawnych członków wspólnoty Kościoła.

Dlatego szczególnie ważne z punktu widzenia Chryzostoma było odpowiednie zachowanie i ubiór w trakcie nabożeństw w świątyni. Kobieta, która o tym nie pamięta, zostaje osądzona i potępiona nie tylko przez obserwujących ją członków wspólnoty, ale przede wszystkim przez Słowo Boga (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 49,3). W konsekwencji takiego zasługującego na upomnienie postępowania pojawiało się kolejne niebezpieczeństwo – także po zakończeniu celebracji w Kościele, powracając do swoich domów, zgromadzenie nie rozważa usłyszanych czytań, ale skupia się na zaobserwowanych pełnych przepychu strojach niewiast (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 89,4).

Podobny charakter miało napomnienie, aby swoim ubiorem nie rozpraszać spotykanych mężczyzn a tym samym nie doprowadzać ich do pokus i upadku (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 17,2).

Jak zaznaczył katecheta, kościół nie został zbudowany, aby kobieta pokazywała w nim swoje bogactwo, ale aby odkryła bogactwo swojej duszy (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 49,4). Podobnie, komentując ewangeliczną przypowieść o uczcie (Mt 22,1–14) apelował do swoich słuchaczy, aby nikt na wezwanie Chrystusa nie pojawił się ubrany w brudną szatę, ale każdy powinien pracować nad szatą swojej duszy. Nie trzeba nam ubrań przeplatanych złotem, które zewnętrznie zdobilyby ciało, lecz takich, które upiększają je wewnątrz (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 69,2).

---

13 Podobnie Jan Chryzostom, 2021, katecheza 12,16, s. 199: „Chcesz ozdobić swą twarz? Nie ozdabiaj jej perłami, lecz skromnością i przyzwoitością”.

Chryzostom, nawiązując często<sup>14</sup> do potępianych przez Kościół (por. Chryzostom, 2000, Hom. Mt 37,6), choć cieszących się dużą popularnością w Antiochii widowisk teatralnych<sup>15</sup>, tłumaczył kobietom, że dla nich teatrem, dla którego powinny się stroić, tak jak jest to wymagane i zgodne z określonymi regułami, jest niebo, gdzie widzami stają się aniołowie (Jan Chryzostom, 1965, Hom. Hbr 28,5). Tym, co cieszy oglądających, jest odpowiedni strój noszony przez kobiety, rozumiany tutaj jako wartości duchowe. Jeśli nie będą go posiadać, a ich ozdobą pozostaną pełne przepychu złote szaty, zostaną wyrzucone z teatru niebieskiego.

Należy jednak zaznaczyć, idąc za myślą Chryzostoma, że najważniejsza dla niego pozostawała zawsze intencja, która choć jest ukryta przed ludźmi, staje się jawna przed Bogiem (Szczur, 2008). W związku z tym apelował do kobiet, prosząc je o skromność i umiarkowanie, ponieważ nawet prostym ubraniem można się bardziej wystroić niż bogatym i szarym na miarę strojem (Jan Chryzostom, 1995, Hom. 1 Tm 8,2).

Katecheta wielokrotnie podkreślał, jak zgubne konsekwencje może przynieść nadmierne strojenie się kobiet – także w perspektywie „świeckiej”. Ponieważ bogactwo odbiera rozum i w konsekwencji nie przynosi korzyści, a jedynie „zapala ogień chciwości w zawistnych oczach i przyciąga rabusiów” (Jan Chryzostom, 2022, Hom. Flp 11,3, s. 207), stąd nie warto poświęcać mu nadmiernej uwagi. Chcąc przekonać słuchaczy o szkodliwości takiego postępowania, w tej samej homilii podsunął im także zdroworozsądkowy obraz:

Powiedz mi, jak to jest, że kiedy mężowi wypadaloby wykorzystać środki na korzystne przedsięwzięcie, a staje się to niemożliwe z powodu rozrzutności żony, dlatego zmuszony jest zmagać się z brakiem żywności oraz innymi niedostatkami, a zarazem oglądać żonę obwieszoną złotem – czy taka sytuacja nie jest szkodliwa?

14 Jak wskazano, jest to jeden z trzech najczęściej powtarzających się motywów w *Homiliach na Ewangelię św. Mateusza*, por. J. Cebrián Cebrián, J. Gil Lascorz, R. Panach Rosat, A. Soler Merenciano (2005).

15 Na ten temat zob. więcej: O. Pasqato (1976). *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganismo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*. Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae. W tym kontekście katecheta pozostawił nam także informacje dotyczące panujących tam zwyczajów, zgubnie wpływających na mężczyzn (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 68,4, s. 320): „Z kolei w teatrze, gdy zobaczą nierządnicę przybraną w złociste szaty, człowiek ubogi westchnie i poczuje żal, widząc, że jego żona nie ma nic podobnego. Bogacze natomiast po tym widowisku będą pogardzać swoimi żonami i je lekceważyć. Gdy tamta przedstawi widzom suknie, spojrzenie, głos, chód, zgoła wszystko jako pełne wystawności, wracają roznamienieni i wchodzą do własnych domów już jako zniewoleni”.

Myśląc bardzo praktycznie, podpowiadał także, że nadmierne strojenie się jest szkodliwe, ponieważ ubogi, który nosi proste i znoszone szaty, lepiej znosi letnie upały niż bogacz, który w ten sposób chce zmanifestować swój status społeczny, jak czytamy (Jan Chryzostom, 2022, Hom. Flp 11,3, s. 206):

I podczas kiedy ty powodowany bogactwem posiadasz dwa albo nawet trzy chitony i chlamidę, pas i długie, szerokie spodnie, tamtemu nikt nie weźmie za złe, kiedy przywdzieje jedynie chiton. W ten sposób łatwiej znosi się upał. Stąd zauważamy, że bogacze się pocią, podczas gdy ubodzy niczego takiego nie cierpią.

Z homilii Chryzostoma dowiadujemy się także o zwyczaju wybierania nadmiernie bogatego obuwia, co oczywiście katecheta również krytykował, chcąc w dosadnych słowach uzmysłowić niewłaściwość takiego postępowania zarówno kobietom, jak i mężczyznom. W ten sposób zwracał się do swoich słuchaczy (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 49,5, s. 98):

A więc przyjrzyjmy się temu i zobaczmy, jakim to jest złem. Jeśli przyszywacie do obuwia jedwabne tkaniny, których nie przystoi nawet wstawiać do sukien, czyż nie jest to próżność, czyż nie zasługuje na wyśmianie?

Nie wahał się przy tym udzielać szczerých rad, którymi chciał przemówić do wyobraźni słuchaczy:

Obuwie wynaleziono dlatego, być stapał po błocie i gnoju i po wszelkich nieczystościach na posadzce. A jeśli nie możesz tego ścierpieć, to weź je i zawieś sobie na szyi albo włóż na głowę [i chodź boso, aby twoje wspańnię buty się nie pobrudziły].

### Kosztowności, biżuteria i makijaż kobiet

Jan Chryzostom wielokrotnie występował także przeciwko dodatkowym zabiegom upiększającym, jakie kobiety stosowały w celu poprawienia urody, a także wszelkim dodatkowym ozdobom i kosztownościom. Podstawowym argumentem religijnym przeciwko „niepotrzebnemu oszpecaniu się” jest fakt, że każde z dzieł Boga jest skończone i nie potrzebuje naprawy ze strony człowieka (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 30,6). Chrystus, który narodził się w ubóstwie, nie potrzebuje także złotych ozdób (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 89,4, s. 523):

Jak zdołasz objąć nogi Chrystusa (por. Mt 28,9) i ucałować je, będąc tak ustrojoną? On odwraca się od takiego stroju. Dlatego wolał urodzić się w domu cieśli, czy raczej nie w domu, ale w stajence i żłobie (por. Łk 2,7). Jakże będziesz mogła go oglądać, nie mając piękności, której On pragnie, ozdób, które On miłuje, a przyozdobisz się tym, czego On nie cierpi.

Chryzostom krytykował współczesne kobiety, zarzucając im zbyt duże przywiązanie do spraw materialnych. Porównywał je z niewiastami, które towarzyszyły Apostołom, twierdząc, że te współczesne mu różnią się od nich tak bardzo jak mężczyźni od prawdziwych mężczyzn (Jan Chryzostom, Hom. Mt 73,4, s. 366–367):

Tamte kobiety starały się rozgłaszać Ewangelię, a teraz starają się o to, by uchodzić za urodziwe, ładne i dobrze wyglądające. To jest ich sława, ich zbawienie; a o wielkich i wzniosłych czynach nawet im się nie śni. (...) Całe staranie żony obraca się wokół złotych ozdób, wokół szat i innych rzeczy służących do upiększania ciała i [wokół tego], aby pomnażał się majątek.

Kaznodzieja występował także przeciwko bogatym naszym naszyjnikom noszonym przez niewiasty, zestawiając je z łańcuchami św. Pawła, posługując się przy tym charakterystycznym dla swojego oratorskiego stylu rozbudowanym porównaniem. Zwracając się bezpośrednio do kobiet, prosił je, aby miały upodobanie nie w tych złotych łańcuchach, które „uciskają duszę”, ale naśladowały Pawła, któremu łańcuchy z brązu dały wolność i zaprowadziły go do nieba (Jan Chryzostom, Hom. Col. 10,V,4). Dlatego zaleca, aby przyoblec się w Chrystusa, nie w złoto tego świata.

Wszelkie ozdoby były dla niego diabelskim wynalazkiem (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 30,5), ponieważ, jak wyliczał, obrażają Boga, podkopują przyzwoitość, zapalają płomień zazdrości.

Kobieta ubrana w złoto lub perły, która przychodzi tak do świątyni, naraża się na śmieszność, tym samym pokazuje, że nie słucha zarówno licznych i wciąż powtarzanych napomnień katechety, jak i Apostoła Pawła (Jan Chryzostom, 1965, Hom. Hbr 28,6).

Nie bez znaczenia pozostają także liczne argumenty świeckie o charakterze praktycznym (Chryzostom, 2001, Hom. Mt 89,4, s. 523):

Pomyśl, ile zła wynika z tego, że któraś z tych ozdób gdzieś ci się zgubi: ilu służących ćwiczą różgami, ilu mężczyzn niepokoją, ilu ich zabierają, ilu mieszka w więzieniach. Stąd sądy, procesy, tysiące przekleństw i wyrzutów ze wszystkich stron: żonie ze strony męża, mężowi ze strony przyjaciół, duszy ze swej własnej strony.



Złe postępowanie ma swoje konsekwencje także wobec mężczyzn. Kobiety z powodu próżności i na zgubę rozpustnych młodzieńców niszczą sobie twarz bielidłem i różem. Tym samym szkodzą zarówno sobie, jak i tym, którzy na nie patrzą (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 20,1).

Podobnie kobiety, zakładając kosztowne ozdoby, wzbudzają zazdrość sąsiadek, które w konsekwencji zaczynają klócić się ze swoimi mężami (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 89,3), co wpływa na jedność małżeńską i funkcjonowanie całej rodziny. Samo przywiązanie do złotych ozdób może przyjmować też karykaturalne rozmiary, mogą stać się dla wielu kobiet cenniejsze niż żywe istoty, w tym także dzieci (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 89,4).

Antiocheński katecheta wskazywał również na aspekt wychowawczy towarzyszący właściwemu podejściu do kwestii poprawiania własnej urody (Zgraja, 2012). Żony, które nie stosują zabiegów upiększających, uczą swoich mężów, jak kochać je takimi, jakimi są, przede wszystkim za ich zalety duchowe, pielęgnowanie skromności, łagodności, a także umacniają w nich moralne postępowanie. Tym samym nie przyczyniają się do grzechu cudzołóstwa, ponieważ, jak podkreślał Chryzostom (2001, Hom. Mt 89,4, s. 524):

Stąd rodzi się wiele zła, stąd rozpusta mężów, jeśli nie zachęcacie ich do wstrzemięźliwości, ale uczycie mieć upodobanie w takich rzeczach, jakimi się zdobią nierządne kobiety (...) ozdobami nierządnic może się jeszcze bardziej zdobić, ale nie tymi cnotami. Przyzwyczaj go więc [męża], by miał upodobanie w tym stroju, którego nie zobaczy u nierządnicy.

Należy również podkreślić, iż Chryzostomowi zdecydowanie nie podobał się efekt końcowy osiągnięty przy użyciu kosmetyków, stąd przerysowane opisy, które kreślił przed swoimi słuchaczkami, często pozwalając sobie na przemowę pod wpływem emocji<sup>16</sup> (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 30,5, s. 362):

Jeśli pięknie ukształtujesz oblicze duszy, nie zobaczysz wtedy szpetnej twarzy cielesnej: ani uczerwionych warg, ust podobnych do zbroczonego krwią niedźwiedziego pyska, ani brwi uczernionych jakby sadzą z jakiegoś garnka ani policzków pobielanych jak ściany grobowców. Wszystko to jest sadzą, prochem i popiołem oraz oznaką największej zgnilizny.

---

16 Może o tym świadczyć kolejne zdanie, następujące po przytoczonym fragmencie: „Sam nie wiem, jak niepostrzeżenie zabrąłem w taką mowę, a wzywając innych, by uczyli z łagodnością, sam popadłem w gniew” (Jan Chryzostom, 2000, Mt 30,5, s. 362).

Chryzostom jest zatem zdecydowanie przeciwny stosowaniu makijażu nie tylko ze względu na kwestie duchowe, ale także estetyczne, uważał, że nie ozdabia on kobiety, a jedynie szpeci.

### Zalecenia Jana Chryzostoma (piękno duchowe, powolne zmiany i jałmużna)

Pomimo wszystkich krytycznych słów, skierowanych pod adresem kobiet nadmiernie dbających o wygląd zewnętrzny, należy zaznaczyć, że Jan Chryzostom nie był przeciwnikiem piękna. Właściwe piękno miało dla niego jednak charakter duchowy. Ponieważ, jak podkreślał, wszystkie ozdoby, które niewiasty stosowały: zdobne szaty, klejnoty, makijaż zamiast je upiększyć, psują ich charakter i zaciemniają prawdziwy obraz (Militello, 1985). Stąd też liczne wypowiedzi, w których wskazywał, aby dostrzegać w innych i pielęgnować w sobie piękno duszy (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 30, 6; 34,5). Ukazywał je jako coś nieprzemijającego, trwałego i wartościowego, stąd niezbędnego w kontekście wieczności.

Także mężczyźni, wybierając sobie żonę, nie powinni szukać piękna cielesnego, bogactwa ani szlachtetnego urodzenia, ale duchowych zalet (Jan Chryzostom, 2019, Hom. Ef. 20,2; podobnie Chryzostom, 2001, Hom. Mt 28,5; Chryzostom, 2001, Hom. Mt 73, 4.) Chryzostom przekonywał przy tym, że piękno zewnętrzne cieszy męża bardzo krótko, przez miesiąc, dwa, maksymalnie rok. Podobnie kobiety, jeśli zostają zobowiązane zrobić coś dla swojego męża, niech to będzie przyozdobienie duszy, a nie ciała, ponieważ, jak tłumaczył, złoto, w które się stroją, nie znajdzie uznania w ich oczach (Jan Chryzostom, 2022, Hom. Jan v. 3, 61,4).

W innym miejscu podkreślił jednak, że najważniejsze jest zawsze indywidualne podejście i „wybór dokonywany przez duszę”. To nie piękno zewnętrzne jest przyczyną grzechu, tak jak brzydota nie gwarantuje od razu czystości, ponieważ znał wiele kobiet, które „lśniły wdziękiem ciała i odznaczały się przy tym jeszcze większą skromnością” (Chryzostom, 2009, s. 615), stąd widzimy, że katecheta dopuszczał istnienie kobiet pięknych fizycznie, zadbanych, a przy tym wartościowych.

Podobnie, krytykując zachowania kobiet, pozostawiał także konkretne zalecenia, skierowane zarówno do niewiast, jak i do ich mężów. Uderza zdrowy rozsądek płynący z jego pouczeń, tak jak w przytoczonym poniżej przykładzie, stanowiącym instrukcję dla małżonka, jak poprawić pełną wad żonę (Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 30,5, s. 361):

Jeśli masz żonę lubiącą się stroić, przepadającą i uganiającą się za kosmetykami, skłoną do zbytków, gadatliwą i głupią, choć może to

niewiarygodne, aby wszystkie te wady spotkały się w jednej kobiecie, ale wyobraźmy sobie taką kobietę (...). Jak sprawić by się poprawiła?

Przede wszystkim należy zacząć od kwestii najdrobniejszych, do których wydaje się najmniej przywiązana. Następnie:

Nie pozbawiaj jej złotych ozdób, lecz pozwól jej je mieć i nosić. Jest to, jak się wydaje, mniejsze zło niż bielidło i róż. Ich niech się najpierw pozbędzie, ale również nie pod wpływem strachu i groźby, lecz dzięki przekonaniu i uprzejmości.

Należy powtarzać kobiecie, że twarz w ten sposób upiększona staje się odpychająca, co martwi i smuci nie tylko męża, ale też innych dookoła. Ważne jest także uzasadnienie religijne, choć jak zaznacza katecheta:

Nie mów nic o piekle ani o królestwie, bo nadaremnie będziesz to mówił. Przekonaj ją tylko, że sprawi ci większą przyjemność, gdy pokaże nienaruszone dzieło Boże, bo ta, która naciera, naciąga i bieli twarz nie uchodzi za piękną nawet wśród pospólstwa.

Wszystkie napomnienia powinny być powtarzane z uprzejmością i łagodnością. Dla wzmocnienia przekazu można przywołać przykład świętych kobiet z Biblii (np. jak wskazuje Chryzostom, przytaczając przykład Lei, żony Jakuba, która nie była ładna, mimo to nie poprawiała sztucznie swojej urody, odznaczając się zaletami ducha).

Ważnym zaleceniem skierowanym do kobiet, które ma im pomóc przezwyciężyć nadmierną troskę o wygląd zewnętrzny, była prośba, aby pamiętać o ubogich i opuszczonych, czego wyrazem jest m.in. dawanie jałmużny. Najlepszym rozwiązaniem byłoby sprzedanie złotych ozdób, które jedynie zniewalają kobiety i odciągają je od spraw duchowych i w ten sposób nastąpi „przyozdobienie się w jałmużnę” (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 89,3). Oczywiście katecheta zdawał sobie sprawę z trudności w zrealizowaniu takiego zalecenia (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 49,4), stąd jego liczne apele oraz przypominanie, jak ulotna jest wartość rzeczy materialnych w porównaniu z wartościami duchowymi. Dlatego też kładł nacisk na akcentowanie piękna duszy i *bogactwa ubóstwa*. Szaty się psują, złoto śniedzieje, a dusza człowieka chciwego jest niczym suknia przegryziona przez tysiące robaków (Jan Chryzostom, 2001, Hom. Mt 48,4).

Jak podkreślał, najbogatszym człowiekiem jest ten, który posiada łaskę Boga, ponieważ w ten sposób niczego mu nie brakuje (Jan Chryzostom, 1965, Hom. Hbr, 20,3).

Warto zaznaczyć, że w swoich pouczeniach Chryzostom nie ograniczał się jedynie do pouczeń i krytyki zaadresowanej w stronę kobiet. Sprawiedliwie zaznaczył, że także wśród mężczyzn można spotkać wiele wad<sup>17</sup>, które z kolei nie stały się udziałem niewiast.

## Podsumowanie

Na podstawie przytoczonych fragmentów homilii możemy stwierdzić, że Jan Chryzostom bardzo konsekwentnie przekazywał swoim słuchaczom najważniejsze zalecenia w zakresie chrześcijańskiej moralności. Komentując zarówno fragmenty Ewangelii, jak i słowa św. Pawła, wielokrotnie powracał do przekazu mówiącego o wyższości spraw ducha nad kwestiami ziemskimi, do których zaliczał nadmierną troskę kobiet o wygląd zewnętrzny.

Poglądy Chryzostoma, jak zostało wskazane na początku, nie różniły się od myśli wczesnochrześcijańskich pisarzy, natomiast sposób ich przedstawienia ukazuje nam oryginalność autora i jego kaznodziejską erudycję. W artykule przytoczyłam liczne argumenty katechety przeciwko strojeniu się kobiet, dzieląc je – przy omawianiu kobiecego stroju oraz stosowanych przez kobiety dodatków – na dwie grupy: odwołujące się do zasad wyznawanej nauki chrześcijańskiej oraz mające pomóc we właściwej regulacji życia społecznego. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na te drugie, o charakterze świeckim i zdroworozsądkowym, ponieważ pokazują nam, jak dobrze<sup>18</sup> Chryzostom znał zwyczaje oraz mentalność swoich słuchaczy.

Jan Chryzostom w celu poprawy życia swojego audytorium starał się sięgać po różne metody pedagogiczne (Szczur, 2008). Jak wskazałam, Antiocheńczyk czasami zwracał się bezpośrednio do wybranej grupy (np. mężatek), aby podkreślić problem lub zalecenie ich dotyczące. Swoim słuchaczom stopniował również wymagania, tak jak to miało miejsce w przypadku zaleceń dla mężów posiadających pełne wady żony. Kwestie szczególnie ważne przypominał wielokrotnie, nawiązując do nich przy każdej sposobnej okazji. Wydaje się, że jednym z takich kluczowych elementów jego nauki było właśnie wychowanie kobiet w duchu chrześcijańskim. Dodatkowo, często wychodził od spraw materialnych, łatwych

17 Wśród nich wlicza np. zabójstwa, profanację grobów, walkę z dzikimi zwierzętami w cyrku. Por. Jan Chryzostom, 2000, Hom. Mt 30,5, s. 361.

18 Jak wskazuje ks. A. Baron we wstępie do *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*, są one świadectwem głębokiej wiedzy psychologicznej o człowieku, na ten temat por. też J. Dybała (2012). *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 198.

i dobrze znanych swoim słuchaczkom, aby następnie przenosić zastosowane porównania na poziom duchowy.

Możemy stwierdzić, iż z przytoczonych fragmentów wylania się niezbyt pochlebny obraz kobiet. Widzimy je jako zabiegające, niczym poganki, o sprawy ciała, w tym o piękne, pełne przepychu szaty, wyraźny makijaż i noszące bogatą biżuterię ze złota i pereł. Co gorsze, w takim stroju pojawiały się także w świątyni, lekceważąc liczne napomnienia katechety. Oczywiście podejmując interpretację przytoczonych źródeł, musimy pamiętać o zabiegach retorskich Chryzostoma, jego skłonności do przerysowanych porównań i stosowaniu zasad diatryby (Szczur, 2008). Niemniej jednak sam fakt powtarzania w wielu miejscach podobnych pouczeń oraz ich spójność świadczyć mogą, iż jego apele, choć chętnie słuchane, niekoniecznie znajdowały zastosowanie w życiu codziennym. Sam Chryzostom, doskonale znając swoich słuchaczy, nie zrażał się jednak niepowodzeniami, podkreślając korzyść wynikającą choćby z niewielkiej poprawy i niestrudzenie propagując chrześcijański model życia.

Podsumowując, uważna lektura homilii Jana Chryzostoma pozwala nam na zapoznanie się z podejściem chrześcijańskich kobiet żyjących w IV wieku do kwestii stroju i troski o wygląd zewnętrzny.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Giovanni Crisostomo (1939). *Omēlie sulla lettera di s. Paolo ai Colossei*, red. C. Piazzino. Torino: Societa Editrice Internazionale.
- Giovanni Crisostomo (1965). *Omēlia sull'Epistola agli Ebrei*, red. B. Borghini. Alba: Edizione Paoline.
- Giovanni Crisostomo (1995). *Commento alla prima lettera a Timoteo*, red. G. Di Nola. Roma: Città Nuova.
- Giovanni Crisostomo (1998). *Le Catechesi Battesimali*, red. L. Zappella. Milano: Paoline.
- Giovanni Crisostomo (2019). *Omēlie sulla Lettera agli Efesini*, red. D. Carlo. Roma: Città Nuova.
- Giovanni Crisostomo (2022). *Omēlie sul Vangelo di Giovanni*, vol. 3, red. D. Carlo. Roma: Città Nuova.
- Hieronim ze Strydonu (2010). *Listy*, t. 2: 51–79, oprac. M. Ożóg, H. Pietras SJ. Źródła Myśli Teologicznej 55. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Chryzostom (2000). *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: *Homilie 1–40*, tłum. J. Krystyniacki, oprac. ks. A. Baron. Źródła Myśli Teologicznej 18. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Jan Chryzostom (2001). *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2: *Homilie 41–90*, tłum. J. Krystyniacki, ks. A. Baron, oprac. A. Baron. Źródła Myśli Teologicznej 23. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Chryzostom (2002). *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. ks. W. Kania. Biblioteka Ojców Kościoła 19. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jan Chryzostom (2009). *Jakie kobiety należy brać za żony*, tłum. T. Krynicka. Vox Patrum 29, t. 53–54, 559–621.
- Jan Chryzostom (2021). *Homilie do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*. Kraków: Edycja Świętego Pawła.
- Jan Chryzostom (2021). *Katechezy chrzcielne. Homilie dla tych, którzy mają być oświeceni oraz do nowo oświeconych*, tłum. ks. W. Kania. Biblioteka Ojców Kościoła 37. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jan Chryzostom (2022). *Homilie do Listu św. Pawła do Filipian*, oprac i tłum. ks. A. Paciorek. Częstochowa: Edycja św. Pawła.

#### Opracowania

- Cebrián Cebrián, J., Gil Lascorz, J., Panach Rosat, R. i Soler Merenciano, A. (2005). La figura de la mujer en las homilias sobre San Mateo de San Juan Crisóstomo. W:
- Dybała, J. (2012). *Ideal kobiety w pismach łąpadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Giovanni Crisostomo. *Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 6–8 maggio 2004*. Studia Ephemeridis Augustinianum 93. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 335–353.
- Małunowiczówna, L. (1969). *Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich*. Roczniki Humanistyczne, t. XVII, z. 3, 95–114.
- Maxwell, J.L. (2006). *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and His Congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Militello, C. (1985). *Donna e chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*. Palermo: Edi-Oftea.
- Pasquato, O. (2001). *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*. Roma: LAS.
- Szczur, P., ks. (2008). *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zgraja, B. (2012). *Ideal żony w homiliach Jana Chryzostoma*. Studia Elbląskie, 13, 153–165.

**Anna Grzywa** – doktor nauk humanistycznych, absolwentka Akademii Ignatianum w Krakowie. Jest autorką publikacji z zakresu kultury pierwszych wieków chrześcijaństwa. Specjalizuje się w tematyce starożytnego katechumenatu (m.in. 2019 – monografia: *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku. W poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2022 – grant NCN Miniatura 5: *Miejsce katechumena i jego relacja do świata na podstawie katechez chrzcielnych z IV wieku*). Pracuje jako adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie.





Klaudia Koczur-Lejk  
<http://orcid.org/0000-0002-6395-6128>  
Uniwersytet Szczeciński  
[klaudia.koczur-lejk@usz.edu.pl](mailto:klaudia.koczur-lejk@usz.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.22

## Strój w czeskim piśmiennictwie parenetycznym XVI i XVII wieku

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest zaprezentowanie poglądów czeskich kaznodziejów i moralistów XVI i XVII wieku na temat ówczesnych strojów. Na kartach swoich dzieł autorzy krytykowali nadmierną dbałość Czechów o wygląd zewnętrzny, którą interpretowali jako przejaw pychy i próżności. Nie zgadzali się na burzenie istniejących schematów i obowiązujących zasad dotyczących stroju. Wyrażali przekonanie, że każdy człowiek powinien być ubrany zgodnie ze swoim miejscem w społeczeństwie. Piętnowali naśladowanie zagranicznych mód, ponieważ widzieli w tym zagrożenie dla czeskiej tożsamości narodowej. Szczególnie dużo miejsca w dziełach parenetycznych poświęcano strojom niewiast. Moralisci podkreślali, że kobieta wystrojona silniej działa na mężczyzn i ułatwia im popełnianie grzechu zmysłowości. Omawiane pisma parenetyczne miały charakter motywacyjny, służyły kształtowaniu pożądanych postaw i zachowań.

**SŁOWA KLUCZE:** strój, ubiór, grzech, czeskie piśmiennictwo parenetyczne XVI i XVII wieku

### ABSTRACT

Costume in the Czech Parenetic Literature of the 16th and 17th Centuries

The aim of the article is to present the views of Czech preachers and moralists of the 16th and 17th centuries regarding the costumes of that time. In their works, the authors criticized the excessive care of the Czechs about the appearance, which they interpreted as a sign of pride and vanity. They did not agree to the demolition of existing patterns and rules regarding dress. They expressed the belief that each person should be dressed in accordance with his or her place in society. They stigmatized the imitation of foreign fashions because they saw it as a threat to Czech national identity. Particularly much space in parenetic works was devoted to women's costumes. Moralists emphasized that a woman dressed up had a stronger effect on men and made it easier

**Sugerowane cytowanie:** Koczur-Lejk, K. (2023). Strój w czeskim piśmiennictwie parenetycznym XVI i XVII wieku. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 349–363. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.22

Nadesłano: 12.07.2023

Zaakceptowano: 28.10.2023

for them to commit the sin of sensuality. The parenetic writings in question were motivational in nature, serving to shape desirable attitudes and behavior.

**KEYWORDS:** costume, clothing, sin, Czech parenetic literature of the 16th and 17th centuries

Strój od wieków określał indywidualność człowieka i mówił o jego osobowości. W każdym okresie dziejów stanowił dla jednostki okazję do wyrażenia siebie i zaprezentowania swojej pozycji w społeczeństwie. Stał się znakiem rozpoznawczym przedstawicieli różnych profesji (lekarzy, prawników, duchownych), ale również wyznacznikiem osób wykluczonych ze społeczności (kobiet lekkich obyczajów, Żydów). W swojej formie luksusowej był przejawem nieskrępowanej fantazji, dziełem sztuki, doskonałym produktem rzemieślniczym. Zawsze odzwierciedlał ideały epoki, wyobrażenia o pięknie ludzkiego ciała i estetyce w ogóle, a jego artystyczne ujęcie korespondowało z aktualnymi stylami sztuki (Nachtmannová, 2016b).

W silnie zhierarchizowanych społeczeństwach europejskich XVI oraz XVII wieku funkcja i znaczenie ubioru były ogromne i mocno zakorzenione w ludzkiej mentalności. Według Hanny Dziechcińskiej:

Strój (...) był wręcz symbolem tego, co dostrzegalne i zewnętrzne, najbardziej może wymownym składnikiem ówczesnej kultury wyglądu, w której tak silnie tkwił człowiek renesansu i baroku (Dziechcińska, 1996, s. 11).

Każda grupa społeczna miała ustalone dla siebie odpowiednie odzienie, kostium wskazujący na urodzenie. Przywdziewanie stroju przynależnego do innej warstwy traktowano jako przejaw wybujałej ambicji. Z kolei w obrębie jednej klasy noszenie podobnych ubiorów podkreślało poczucie tożsamości i przynależności do tego samego kręgu społecznego. Był to zatem ważny czynnik integrujący wspólnotę. Luksusowy strój szlachcica i jego świty wskazywał na niemal nieograniczony dostęp do bogactwa czy to ze względu na drogocenny materiał, pracołłonne hafty, czy też kosztowne ozdoby (złote klejnoty, kamienie szlachetne i perły jako część ubioru). A zatem odzież poza manifestacją pozycji dostarczała również informacji o zamożności właściciela, a dowodem tego są zachowane inwentarze notarialne, które uwzględniają zasoby garderoby osób należących do dawnej elity<sup>1</sup>. Ponadto kunsztowny strój świadczył o wyrafinowanym guście jego posiadacza, znajomości nowinek modowych i dojrzałym poczuciu estetyki. Kształtował sylwetkę zgodnie z ówczesnymi

1 Zob. m.in. opis części odzieży i elementów biżuterii wyszczególnionych w inwentarzu czeskiej szlachcianki Polyxeny z *Házmburka* (Lukášová, 2016).

standardami, a ubrany według nich człowiek stawał się ucieleśnieniem ideału piękna, toteż wyjątkowość ludzi modnie ubranych była oczywista, nie potrzebowano osobistego kontaktu, aby to potwierdzić. Strój budził podziw i zazdrość, ale jednocześnie jako znak wyższej hierarchii społecznej dla ludzi z uboższych warstw stanowił wzór, który naśladowali, by w ten sposób choć pozornie osiągnąć awans społeczny (Dziechcińska, 1996; Nachtmannová, 2016a).

W Czechach XVI i XVII wieku autorzy pism moralnych na kartach swoich dzieł krytykowali powszechną skłonność znacznej części współobywateli do wykraczania strojem poza swój stan. Oburzała ich zarówno unifikacja mody niepozwalająca na identyfikację przedstawicieli danej grupy społecznej, jak również związane z ubiorem marnotrawstwo i rozrzutność. Mikuláš Krupěhorský ubolewał:

Již nyní nepoznáš, kdo jest řemeslník, žák, voják, zeman, též která jest služebná dívka, městská dcera, nebo skoro zemanka. Nebo co sedlák na měšťanu vidí, to chce mít; měšťan chce také zemanu roveň býti. Och jaký náklad na oděvu lidé činí<sup>2</sup> (Krupěhorský, 1612, k. E7).

Bartłomiej Paprocki, polski emigrant przebywający i tworzący na ziemiach czeskich, pouczał czytelników, że każdy człowiek powinien znać swoje miejsce w społeczeństwie i wystrzegać się udawania kogoś, kim w rzeczywistości nie jest. Jak pisał:

V strojeni šatův to zachovat náleží, aby se varoval všeliké takové ozdoby, kteráž na osobu tvou nesluší. (...) Nečtiš se žádný tím, čím nejsi, jsi-li stavu panského, nevypínej se nad stav tvůj, jsi-li stavu rytířského, hled svého povolání, jsi-li kupec neb řemeslník, pamatuj na práci tvou a nebezpečnoství, kteréž míváš při dostávání koupí, jsi-li kněz i ty pamatuj na povinnost tvou a na přísloví ono: oděv zevnitř svědčí, o čem uvnitř máte péči (Paprocký, 1602, k. D4-D4 verso).

Moralisci zdecydowanie opowiadali się za podtrzymaniem istniejących różnic w ubiorach akcentujących nierówności stanowe i/lub zawodowe. Jednocześnie piętnowali przesadną troskę czeskiego społeczeństwa o modny wygląd. Przekonywali, że podobnie jak inne rzeczy doczesne, strój jest dobrem nietrwałym i przemijalnym, które oddala człowieka od Boga. Należy więc skupić się wyłącznie na funkcji użytkowej ubioru, a swe myśli skierować w stronę zbawienia własnej duszy. W czeskim

---

2 Dla przykładów ze starodruków zastosowano transkrypcję na podstawie reguł sformułowanych w pracy *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti* (Štovićek, 2002).

przekładzie dzieła średniowiecznego hiszpańskiego franciszkanina Diega de Estella katolicki ksiądz Adam z Vinoře doradzał:

Dosti bude služebníkú Božímu na prostém a obecném oděvu, tak jakž na který stav náleží. Varuj se všeliké všetečnosti: nebo znamení jest, že málo dbáš o věci vnitřní, když se tak velice zaneprazdňuješ v věcech zevnitřních. (...) Abychom rozuměli, že těmi marnostmi Bůh rozhněván bývá. Žádný pak nevymejšlej nového kroje, ale boj se přísného Soudu Božího (Adam z Vinoře, 1589, k. E2).

Autorzy pism parenetycznych wyraźnie podkreślali dychotomię między zewnętrznym pięknem człowieka a wewnętrzną brzydota jego duszy. Kontrast ten pokazywano w nawiązaniu do Ewangelii św. Mateusza o „grobach pobielanych” (Mt 23,27), jak w dziele Šimona Lomnickiego: „Medle, co jest člověk drahými šaty ozdobený, jedině hrob v ně zbilény, vnitř pak nečistoty plný” (Lomnický, 1615, s. 51). Moraliści odwoływali się również do biblijnego toposu ciała, które powstało z prochu i w proch się obróci. Przywoływane przez nich obrazy degradacji ziemskiej powłoki człowieka wraz z wytwornym strojem i biżuterią miały ukazać znikomość życia i ulotność dóbr doczesnych. Sugestywny opis rozkładu zwłok przyodzianych w kosztowności zawarł w swoim dziele Paprocki:

(...) drahý oděv hnije v hlíně, zlato a drahé kamení smradí se v blátě, důstojenství a mocnost v prachu, čest a sláva, zle a nepoctivě leží v popeli, nebo člověk i nejpěknější i nejohydnější, nic jiného není jednom popel, hlína, prach a bláto (Paprocký, 1601, k. D).

Nadmierna dbałość o powierzchowność była przez autorów czeskich jednoznacznie łączona z grzechem pychy, który nazywali w nawiązaniu do Pisma św. źródłem wszystkich innych nieprawości i definiowali jako wystąpienie przeciw woli Boga (Želetavský, 1588, B v.).

W anonimowym dialogu *Rozmlouvání člověka stavu rytířského s pánem jeho milosti* jeden z rozmówców narzeka:

K tudy to jde, jakož o tom napřed málo nětco dotčeno jest, totiž skrze naše veliké lakomství a nesmírnou, kteráž se nyní ve všech stavích rozmohla pýcha. Pohleďte na stav panskéj, rytířský a městský, ba i na ten lid sedlský. Stav náš i my sami jakých pokrmů a oděvů rozličných po vlasuku. Při tom co jen na jeho milosti Královské Pánu našem i na Knížatech uhlédáme i ty aksamitové střevíce mítí musíme (Rozmlouvání, 1604, k. A6).

W drugiej połowie XVI wieku moda włoska rozprzestrzeniająca się w Czechach za pośrednictwem niemieckim zaczęła być wypierana przez

modę hiszpańską, która pod koniec stulecia opanowała Europę od Morza Śródziemnego po Bałtyk i Anglię. O ile moda włoska była wytworem cywilizacji miejskiej, modę hiszpańską wykreowała kultura dworska, a styl ubierania pochodzący z Półwyspu Iberyjskiego dominował jeszcze przez wiele lat w wieku XVII (Štěpánek, 2016). Jednak w Czechach, jak zauważyła Milena Hajná, moda hiszpańska nigdy nie zyskała absolutnej przewagi. W zapisach inwentarzowych zarówno szlachty katolickiej, jak i protestanckiej znajdują się informacje nie tylko o ubiorach szytych na wzór hiszpański, ale także niemiecki, węgierski, włoski. Świadczy to o tym, że w Królestwie Czeskim panowała różnorodność i zmienność krojów modowych. Prawdopodobnie miały na to wpływ dwa czynniki – położenie geograficzne i pozycja Pragi, która jako stolica Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego i siedziba cesarza była metropolią kosmopolityczną. Wielość form i detali ubiorów, jakie występowały wówczas w Pradze, wiązała się również ze stałym przybywaniem do miasta licznych obcokrajowców. Następną z mód – francuska, która była luźniejsza i wygodniejsza do noszenia na co dzień – zaczęła triumfować na ziemiach czeskich tak, jak w innych krajach europejskich, w czasie wojny trzydziestoletniej (Hajná, 2016).

Kolejne zmieniające się mody były chętnie naśladowane przez Czechów, co wzbudzało ogromne niezadowolenie zarówno duchownych, jak i świeckich moralistów, którzy poza argumentami religijnymi próbowali wpłynąć na społeczeństwo, odwołując się do wartości narodowych. Przekonywali rodaków, że bezrefleksyjne kopiowanie cudzoziemskich strojów wypierających tradycyjny ubiór czeski oznacza brak szacunku dla rodzimej tradycji i zagraża czeskiej tożsamości. Jednym z krytyków przyjmowania obcych trendów był kaznodzieja luterański Martin Philadelphus Zámorský. W swojej *Postylli* podał przykłady narodów, które są dumne z własnych strojów, zaś obyczaj „małpowania” innych określił jako typowo czeską właściwość:

Cizokrajností při oděvu se varujme a vopicemi se nedělejme, co na cizozemcích uhlídáme, hned se také do toho neoblačejme. Kdož pak pod nebem národu není, aby se v oděvu častěji měnil a potvořil, jako my Čechové, zvláště ženské pohlaví. Uhři, Poláci, Turci a jiní národové, svého vlastního starodávno zvyklého kroje užívají. Milí pak Čechové po vlásku, francouzsku, španělsku merhují a ladrují se, zvláště pak ženy v zavítí, v obojích, v premování sukni, více k ochechulím mořským než k ženám křesťanským podobné se činí. Místo zavítí div sobě pávových dlouhých peří nepřipínají. Také i panny a děvečky služebné za vrkoče se stydíce, hlavy sobě divně obalují, až již v Čechách skoro nerozeznáš nevdané od vdané. A protož není divu, že se nám jiní národové posmívají. Neb na nás popíčí bláznovství spatřují. Jako se tehdy cizokrajným oděvem nemáme

Čechové potvořiti a svých přirozených ctnosti na sobě zakrývati: tak o poctivý slušný oděv, jako i o jiné potřeby k Otcí Nebeskému důvěrnost míti máme (Zámorský, 1592, s. 872).

Wybitny czeski humanista Daniel Adam z Veleslavína w dokonanym przez siebie przekładzie dzieła Georga Lauterbecka zwracał uwagę na niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą przyjmowanie obcych wzorów. Wyrażał obawę o przyszłość nie tylko narodu, ale i języka czeskiego, dlatego przestrzegał:

Nebo když se všickni vesměs zvlašíme a netoliko kroje šatův, ale i obyčej mravův a jazyk cizích národův na sebe přijmeme, kam se pak děje víra, čest, sprostnost a upřímnost česká, o níž mnohé slavné pamětí nejednou slycháme i čítáme. Obávati se v pravdě, aby po malých časích pravý a přirozený Čech, nebyl tak vzáctný, tak divný na mostě pražském, jako jelen s zlatými rohy, vedle starého předků našich prorocství. Kdo rozum má a z přítomných věci o budoucích souditi může, ten výborně vidí, k čemu se hrabe (Lauterbeck, 1584, s. 561–562).

Podobne zagrożenie związane z naśladownictwem strojów innych narodów dostrzegł Jan Kocín z Kocínetu, który pisał:

Mnozí jsme se zajisté zvlašili, na větším díle pak zšpanělili a poturčili. Pán Bůh všemohoucí uchovej, abychom snad pod jhem a břemenem cizích národů úpěti nemusili, jichžto kraj a oděv více k ohavě své, nežli k ozdobe sobě sme zvolili a na sebe vzali (Kocín, 2009, s. 297).

Moda stanowiła nieodłączną część świata czeskich kobiet XVI i XVII wieku. Przedstawicielki płci pięknej dążyły do podobania się mężczyznom przez swój wygląd i w tym celu przyozdabiały się efektownymi strojami, obuwaniem oraz biżuterią, a także stosowały zabiegi upiększające, jak: farbowanie włosów, malowanie twarzy czy wybielanie skóry. Jednak wszystkie te starania niewiast, służące zwiększeniu ich atrakcyjności, były przedmiotem ostrej krytyki moralistów<sup>3</sup> (Koczur-Lejck, 2017).

3 Zamiłowanie kobiet do strojów i makijażu było od najdawniejszych czasów przedmiotem krytyki mężczyzn. Na słabość niewiast do ozdób i skłonność do przesady w poprawianiu urody skarżyli się i próbowali ją ukrócić autorzy starożytni, Ojcowie Kościoła i różni wczesnochrześcijańscy moralisci (Łukasiewicz-Chantry, 2014, s. 46–51; Małunowiczówna, 1969). Na ziemiach czeskich przepych i próżność kobiet przejawiającą się w noszeniu drogich strojów, ozdobnych nakryć głowy i biżuterii krytykował prekursor husytyzmu Konrad Waldhauser i nazywany „ojcem czeskiej reformacji” Jan Milíč z Kromieryża. Nadmierną troskę o wygląd zewnętrzny piętnowali również czolowi czescy kaznodzieje XIV i XV wieku: Tomáš Štítý ze Štítého, Jan Hus, Jan Rokycana, Petr Chelčický. Wszyscy oni w czarnych barwach

Jak pisał Šimon Lomnický, kobieta nadmiernie się strojąca grzeszy poczwórnice. Po pierwsze, wyrządza szkodę własnej duszy, ponieważ pochłonięta jest sprawami toalety i nie myśli o Bogu: „čím více se tělo zevnitř ozdobuje a okrašluje, tím více se duše ohyžďuje a poskvrňuje” (Lomnický, 1615, s. 61). Po drugie, sprzeniewierza się Chrystusowi: „kterákoliv žena, skrze ozdobu svého těla zvábí někoho ku požádání sebe, tedy jeden oud od těla Kristova odtíná a odcizuje, znovu krev jeho vylévá a jej křižuje” (Lomnický, 1615, s. 61–62). Po trzecie, występuje przeciw Aniołom, Maryi i wszystkim świętym: „je zbavuje té radosti, kterouž měli v obráčení toho hříšníka a ta jistá žena, skrz krásu a ozdobu svou k hříchu ho zvábila a k té zlé žádosti” (Lomnický, 1615, s. 62). I wreszcie po czwarte, jej postępowanie jest sprzeczne z miłością bliźniego: „je nakažení bratří svých, když kteréhokoli člověka skrze svou okrasu přivozuje k hříchu” (Lomnický, 1615, s. 64).

Moralisci twierdzili, że niewiasta, która przesadnie dba o atrakcyjny wygląd zewnętrzny, wzbudza pożądanie u mężczyzn i powoduje zgubę ich duszy, choćby sama była wolna od poruszeń zmysłowych. Havel Žalanský-Phaëton oskarżał panny przyozdabiające się biżuterią o świadomą deprawację bezbronnych kawalerów:

Když ty se nádherně šperkuješ a po ulici jdouc zdvorna sobě vyšlapuješ, zdali oči mládenců na se neobracíš a nevábíš? Nebo je, aby po tobě vydýchali, za sebou táhneš, zlé žádosti krmíš a příčinu k hřešení naskytuješ, a byť sama nehynula, jiné však k zahynutí vedeš a hledícím na se jedu a meče podáváš (Žalanský, 2009, 501).

Duchowni Jednoty Braci Czeskich wskazówki dotyczące odpowiedniego stroju kierowali do pań w wierszowanych poradnikach zawierających zbiór zasad etycznych. Jiří Strejc Zábřežský, posiłkując się starym czeskim przysłowiem ludowym, pouczał dziewczęta, że wygląd świadczy o człowieku. Doradzał więc rozważę, pokorę i umiarkowanie w doborze ubioru:

Všickniť lidé tomu věří,  
že znají ptaka po peří,  
protož každý v své mladosti  
ostříhej i v tom slušnosti:  
nemiluj šatů nádherných,  
cizích kroju neobecných.

---

przedstawiali cierpienia, jakich doświadczać będą niewiasty, które występują przeciw Bogu, by uczynić się piękniejszymi, niż Stwórca chciał je mieć (Kolářová-Císařová, 1915; Zíbrt, 1892; Winter, 1893; Winter, 1913).

Hleď v to prostředku mírného  
K svému místu příslušného,  
Co tvá vlast, tvůj stav přináší,  
to tobě nejlépe sluší.  
Poctivě se přiodívej,  
Pýchy při všem se vystříhej.  
Oděvu příliš krátkého,  
Krojem, barvů potvorného,  
Mívati stud milujícím  
nesluší, leč snad opicím (Císařová-Kolářová i Čapek, 1940, s. 17–18).

Adam Šturm z Hranic poučzal z koleí, že najistotniejsze jest, by dziewczyna podobala się Bogu, a nie ludziom, dlatego powinna dbać o swoje wnętrze, a w kwestii ubioru kierować się zasadą złotego środka:

V oděvě měj se prostředně,  
ne potupně, ne nádherně.  
Na křtalty zbytečně nedbej,  
aniž nových krojů hledej.  
zvláště pak šatů oplzlých,  
nad poctivost vykrojených,  
s řezáním neb přemováním,  
rozličným potvořováním,  
hleď na sebe nejednati,  
světu se v tom nerovnati (Císařová-Kolářová i Čapek, 1940, s. 110–111).

Dla autorów czeskich zaspokojenie požądania zmysłowego było dozwolone wyłącznie w małżeństwie. Lomnický za jedyny powód strojenia się niewiast uznał chęć podobania się własnemu mężowi, aby odwieść go od myśli o innej kobiecie i cudzołóstwie:

Toto pak máme při tom znamenitě věděti a tuto vejmínku míti, že žena a manželka poctivá, jsoucí v manželství postavená, může slušně a náležitě se ozdobiti, a všelijak příčinu k tomu dáti, aby se manželu svému líbila a příčinou toho svou nešvarnosti nebyla, aby on na děvečku, neb nikterou jinou ženu nemysli, a příčinou její cizoložství se nedopustil (Lomnický, 1615, s. 67–68).

Podobnie wypowiedział się Kocín. Według niego żona musi dbać o siebie, żeby męża nie kusily inne kobiety. Nie może być zaniedbana, ale także nie powinna chodzić ubrana jak ładacznica, ponieważ przyzwyczai go do znajdowania przyjemności w wyglądzie, jakim wyróżniają się nierządnicze:



Protož rozumná žena své práce pěkne, pořádně, čistotně, živě, čerstvě a neospale vykonává. Pracuje-li o čem v domě a k tomu buď vody aneb ohně potřebuje, nechodí po domě ušoupaná a ukálená jako svině, rozprostovlaštěná jako příšera, odhalená i obnažená jako nevěstka (Kocín, 2009, s. 291).

W rozważaniach českich moralistůw na temat stroju nawiązywano do grzechu pierworodnego, w wyniku którego Adam i Ewa zawstydzili się z powodu swojej nagości i zaczęli ją osłaniać. Zwracano uwagę na funkcjonalność ubrania, stworzonego w celu ochrony ciała przed warunkami atmosferycznymi, a nie dla ozdoby:

Nebo počátek roucha odkud jest? Z hřicha. Za příčinou hřicha ono prvním rodičům jest po pádu dáno. Oni zajisté nazí k obrazu Božímu od Boha stvoření byli, a dokud ten obraz Boží měli, neměli, zač by se styděti, neměli, co by přikrývali. (...) Ale když zhřešili, již mrzkost svou znáti začali, oči jejich se otevřely, že jsou nazí, poznali, za tu nahotu se styděli, pročž sobě věníky strojili. Skrze hřích také zimu, horko, déšť, bouře na se uvedli. Pročž roucha potřebovali, jimiž netoliko částky těla stydké přikryli, ale i před zimou hájili (Žalanský, 2009, s. 525).

Autorzy piętnowali przywiązanie niewiast do strojów i biżuterii, twierdząc, że Bóg dał ludziom prawo do korzystania z dóbr ziemskich, ale tylko w granicach istotnych potrzeb. Tłumaczyli, że jest rzeczą nienaturalną, aby człowiek żył zbyt kownie, podczas gdy wielu cierpi niedostatek (Małunowiczówna, 1969, s. 99). Do tej kwestii związanej z chrześcijańską miłością bliźniego odwoływano się niejednokrotnie w celu poruszenia serc i sumień strojących się bez opamiętania kobiet:

Ruší se tu zákon lásky, když se to na pejchu vynakládá, což se chudým dáti má. (...) Toť byl hřích onoho bohatce, kterýž, když každého dne skvostně hodoval, skvostně se odíval, Lazara, u vrat svých ležícího a hladovitého, pyšně zanedbal (Žalanský, 2009, s. 525).

Moralisci argumentowali również, że sam Chrystus wybrał życie w ubóstwie, więc kto chce się do niego zbliżyć, powinien przyozdobić się w cnotę, nie w szaty:

On též z roucha svlečen a n kříži nahý přibit býti chtěl, aby nás zásluhou nevinnosti své přiodil, aby nám zásluhou nahoty své roucho to svadební připravil, kteréž by nás samé Otcí vzácné činilo. Jaké tedy jest to bláznovství pejchou šatstva nahoty Kristové zásluhu vyprazdňovati? Nebo ti kteří praví, že se zásluze nahého, na kříži visícího Krista důvěří, spíšejší

Krista v posměchu mají, když se v rouchu skvostném, k pejše a chlipnosti způsobeném vynášejí (Žalanský, 2009, s. 524–525).

W literaturze parenetycznej pouczano kobiety, że suknia nie może być zbyt krótka i przezroczysta, ponieważ uwydatnia kształty, a to prowadzi do pohańbienia ciała (Císařová- Kolářová, 1942, s. 181). Bezużyteczne zdaniem autorów były też długie powłóczyste, wlokące się po ziemi suknie wykonane z dużej ilości materiału: „Aneb zase, že sobě neničky ženy oblíbily cizí nové kroje a nesou sukně s dlouhými vocasy, které se za nimi po zemi vlekou, až jim to nesluší” (Lomnický, 1597, k. XLII–XLIII).

Lomnický porównał ciągnący się po ziemi tren do ogona, na którym mógł odpocząć diabeł: „Jest se v pravdě obávati, aby ďábel na takových ocasích jejich nejezdil a neodpočíval a místo kár svých neužíval” (Lomnický, 1597, k. XLIII)<sup>4</sup>.

Motyw diabła był wykorzystywany przez moralistów jako mocny środek perswazyjny. Autorzy wskazywali na związek niewiast nadmiernie wystrojonych z siłami piekielnymi, aby wzbudzić w kobietach uczucie strachu przed wiecznym potępieniem: „A protož žena jedna každá tak přistrojená jest domem všech ďáblův pekelných” (Paprocký, 1602, k. C3).

Moraliści pouczali czytelniczki, że skromny ubiór i wstydlivość wydobywa piękno kobiety, zaś wszelkie ozdobne stroje i biżuteria są nośnikami zła. Nie przysparzają one niewiastom splendoru, a wręcz przeciwnie – wskazują jedynie na ich próżność i lekkomyślność. W ten sposób elegantka osiąga skutek wręcz odwrotny, niż pragnie – zamiast podziwu jest wyszydzana. Takie zalecenia formułował dla płci żeńskiej Jan Štelcar Želetavský:

Panny žádnými šaty lepší poctěny a více ozdobeny býti nemohou, jako rouchem prostým a poctivým a studem a že zlatem, hedvábím, perlami a drahým kamením spíše ohyzdnější a šerednější bývají, nežli ozdobnější a krásnější. Nebo zbytečnost a nádhernost roucha pronáší a ukazuje lehkost srdce, mysl nemírnou a příčinu dává těm jenž to vidí více ke zlému podezření o panně, nežli aby o ní poctivě smýšleli a mluvili. (...) To jest: oděv náležitý, slušný a sprostný přidává člověku poctivosti a vážnosti, ale ženský nádherný a zbytečný, ne tak ozdobuje tělo, jako odkrývá lehkost a nevážnost myslí (Želetavský, 1588, k. B4–B4 v.).

Autorzy usiłowali przekonać, że o pięknie kobiety decydują wyłącznie zalety jej charakteru, nie zaś przesadna dbałość o ubiór i ozdoby:

4 Motyw diabła podróżującego na „ogonach” kobiecych sukien był popularny w piśmiennictwie czeskim, ale również w literaturze polskiej (Ryba, 2007).

Krásnou jí pak činí to, což jí poctivosti přidává. Toho pak učiniti nemůže žádné zlato, žádný šmaragd neb šarlat, ale sama šlechetná mysl, kterouž ona pronáší, když sobě vážně, mírně, poctivě a stydlivě vede (Žalanský, 2009, s. 526).

Warto zwrócić uwagę, że wśród czeskich moralistów, krytykujących dbałość o ubiór interpretowaną jako przejaw świeckości i cielesności, interesujące, odmienne stanowisko zajmuje Lukáš Martinovský. Autor w dziele *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti* opisuje różne cnoty panieńskie. Jedną z nich jest „czystość, ochrona i troska o ciało”, która ma się przejawiać we właściwym przyozdabianiu wyglądu zewnętrznego. Martinovský jest świadomy „nieortodoksyjności” swoich poglądów, dlatego broni ich, posiłkując się słowami z Biblii. Jak zauważyła Jana Ratajová, są to po części te same cytaty, których inni moralisci używają jako argumentów dla odrzucenia zamięłowania do strojów (Ratajová, 2008, s. 564). Martinovský pisał:

má se v tom toto pravidlo zachovati, ozdobovati, šperkovati, korunovati, umejvati se, čistotně se míti není žádný hřích, ale zevnitřní ctnost, kterouž Bůh v Slově svém poctivě připomíná. Nebo o nich takový rozkaz máme, jak Eklezjastes Šalomonův v IX. kap. dí: „Buďtež šaty tvé vždycky bílé a olej z hlavy tvé nescházejž”. Říma. XIII.: „Starejte se o tělo”. V I. k Tim. kap. II.: „Chci, aby ženy v ozdobném rouše a s studem se ozdobovaly” (Martinovský, 2008, s. 84–85).

Problematyka stroju w czeskim piśmiennictwie parenetycznym XVI i XVII wieku była rozpatrywana w kontekście aksjologii chrześcijańskiej. Duchowni i moralisci świeccy potępiali nadmierne zainteresowanie ówczesnego społeczeństwa modą, która przejawiała się przesadną dbałością o wygląd zewnętrzny. Autorzy przekonywali, że dowodzi to grzechu pychy prowadzącego do wielu innych nieprawości. Jednocześnie wyrażali zaniepokojenie w związku z zacieraniem się różnic w ubiorach między poszczególnymi stanami. Opowiadali się za akcentowaniem strojem przynależności klasowej i zawodowej zgodnie z obowiązującą hierarchią społeczną i panującymi obyczajami. Wiele miejsca moralisci poświęcali powszechnemu wówczas naśladowaniu strojów cudzoziemskich. Uważali, że przyjmowanie obcych mód jest sprzeczne z tradycją wspólnotową, może prowadzić do wynarodowienia, a nawet unicestwienia języka czeskiego. Nakłaniali zatem rodaków, by wzorem innych krajów pielęgnowali własną kulturę poprzez zakładanie ubiorów czeskich. Szczególnie słowa krytyki kierowano pod adresem niewiast. Moralisci twierdzili, że kobiety wystrojone łatwiej wzbudzają pożądanie u mężczyzn, wywołują u nich skłonność do grzechu, a tym samym powodują zgnębienie ich dusz.

Pobłażliwość wykazywano tylko względem mężatek, ponieważ za jedyny dopuszczalny powód strojenia się autorzy uznawali chęć podobania się mężowi. Poza tym przekonywali, że skromny ubiór, wstydlivość i przymioty charakteru decydują o pięknie kobiety, zaś przesadnie ozdobione stroje świadczą wyłącznie o jej próżności. Tylko jeden z autorów zachęcał czytelniczki do przyozdabiania swego ciała. W analizowanych utworach powtarzały się refleksje o przemijaniu i ulotności rzeczy doczesnych. Wszystkie omawiane teksty to wypowiedzi perswazyjne, pouczające, formułujące ówczesne normy postępowania. Autorzy opierali się na obserwacji i doświadczeniu życiowym, budując na tej podstawie swoją krytykę i zalecenia.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Źródła:

- Adam z Vinoře (1589). *O potupení světských marností knihy tři: všem Boha bojącím lidem, duchovním i světským, velmi užitečné, nyní v nově z řeči latinské v českou přeložené*. Praha: Burián Valda.
- Císařová-Kolářová, A. i Čapek, J.B. (red.) (1940). *Mravy ctnostné mládeži potřebné. Bratrské mravouky Jiřího Strejce, Adama Šturma z Hranic a Matouše Konečného*. Praha: Kalich.
- Kocín z Kocinětu, J. (2009). *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně, to jest výklad dvamecítma veršův o ctnostech dobré a šlechetné ženy, pořádkem liter abecedy hebrejské v poslední kapitole Příslaví moudrého krále Šalomouna od Ducha Svátého položených, těchto posledních zlých i rozpustilých časův všechněm, jak ženám, tak mužům, v stavu manželském pracujícím velmi užitečný a prospěšný*. W: J. Ratajová i L. Storchová (red.), *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium, 265–310.
- Krupěhorský, M. (1612). *Knížka o soudném dni*. Praha: Jiří Hanuš z Kronenfeldu.
- Lauterbeck, G. (1584). *Politia historica. O vrchnostech a správcích světských. Knihy patery. V nichž se obsahují mnohá užitečná naučení, jakby se království, knížectví, země, obec i města budto v času pokoje aneb války, pobožně, šlechetně, chvalitebně a užitečně řídit i spravovat mohla: sebraná z mnohých starých i nových, řeckých, latinských, českých i německých historií a spisův moudrých lidí o správě světské. Nyní pak v nově ku poctivosti všech dobrých, ctných a šlechetných vrchností, správcův, soudcův, panův a úředníkův zemských i městských, slavného a dalece rozmnoženého národu slovanského, z jazyku latinského a německého v český, jakž nejujavněji býti mohlo, přeložená a vůbec*

- vydaná, pilností, prací a nákladem M. Daniele Adama z Veleslavína. Praha: Daniel Adam z Veleslavína.
- Lomický, Š. (1615). *Pejcha života aneb pobožná knížka proti všelijaké nádhernosti a pejsé vnitřní i zevnitřní, kteráž se nyní náramně ve všechny stavy ukořenila, nanejujš vzrostla a vystoupila a oboje pohlaví mužské i ženské sobě podmanila a opanovala. Pro uvarování ďábelské pejchy a oblíbení Kristovy pokory, mnohými důvody a pěknými příklady stvrzená, prosie sepsaná a v nově vůbec vydaná*. Praha: Jonata Bohutský z Hranic.
- Lomnický, Š. (1597). *Tanec, anebo: Traktát skrovný o tanci, bujného těl a pachtování, jak jest škodlivý, pohoršlivý i těm, kdož tancují, i kdo se dívají a k němu povolují, škodu na těle i na duši přinášejíce, z učitelů v křesťanských vybraný, důvody písma svatého stvrzený a pokuty hrozně jeho mnohými starodávnými historiemi ukázaný, a nyní k vejstraze všech tanečníků v zvlášť tohoto nepokojného, bouřlivého a všech neřestí plného času potřebně vůbec vydaný*. Praha: Jiří Černý z Černého Mostu.
- Martinovský, L. (2008). *Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti, v němž se všckni jejich ctnosti pod obyčejným kvítíčkem k věncům náležitým připodobňují a najevo vykládají [...] s předmlouvou od doktora Jana Hobermana vydané a s pilností na česko přeložené*. W: J. Ratajová i L. Storchová (red.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptirium, 11–150.
- Netholický, J. (1568). *Kázání o bídě nynějšho našeho života*. Praha: Jiří Jakubův Dačický.
- Paprocký, B. (1602). *Panna*. Praha: Jan Schumann.
- Rozmlouvání člověka stavu rytířského s pánem jeho milosti*. (1604). Praha: Daniel Sedlčanský.
- Žalanský, H.P. (2009). *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnějš, ve všech třech stavích, panickém, manželském i vdovském, velmi potřebná, všem poctivým mládencům, pannám, manželům, manželkám, vdovcům a vdovám k spasitedlnému vynaučení sepsaná a vydaná*. W: J. Ratajová i L. Storchová (red.), *Žena není přísera, ale nejmilejš stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptirium, 491–556.
- Zámrský, M.P. (1592). *Postila evangelitská, aneb vejkladové na evangelia nedělní a sváteční, kteráž se každoročně v křestanstvu čítají, rozjímají a v shromážděních církevních lidu božímu předkládají*. Bruntál, Jezdkovice, Loděnice: Georg Baumann.
- Želetavský, J.Š. (1588). *Kniha duchovní o velikých skutcích Boha všemohoucího (...) v níž se obsahuje vysvětlení: mohou-li čarodějníci a čarodějnice sami od pověří, kroupy, bouře, hromobití vzbuditi a uvěsti z písem svatých učitelův křesťanských i pohanských sepsaná a nyní v nově vydaná*. Praha: Jan Filoxen Jičínský.

Opracowania

- Císařová-Kolářová, A. (1942). *Žena v Jednotě bratrské. Zásady, postavy a dědičství*. Praha: Kalich.
- Dziechcińska, H. (1996). *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*. Warszawa: Semper.
- Hajná, M. (2016). *Odívání šlechtické společnosti v českých zemích doby předbellohorské a španělské vlivy*. W: A. Nachtmannová i O. Klapetková (red.), *Oděv v Čechách ve středověku a raném novověku*. Praha: Národní památkový ústav, 90–97.
- Koczur-Lejck, K. (2017). *O urodzie kobiety w wiekach dawnych (na materiale czeskiej literatury parenetycznej XVI i XVII stulecia)*. W: A. Archangielska i M. Hordy (red.), *Kobieta – w zwierciadle języka i kultury*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 465–477.
- Kolářová-Císařová, A. (1915). *Žena v hnutí husitském*. Praha: Sokolice.
- Lukášová, E. (2016). *Oděvy a šperky v inventáři domu Polyxeny z Házmburku zvaného U Pelikána na Starém Městě pražském sepsaném roku 1616*. W: A. Nachtmannová i O. Klapetková (red.), *Oděv v Čechách ve středověku a raném novověku*. Praha: Národní památkový ústav, 83–89.
- Łukaszewicz-Chantry, M. (2014). *Kobieta jako postać literacka w łacińskiej poezji renesansu. Italia i Polska*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Małunowiczówna, L. (1969). Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich. *Roczniki Humanistyczne XVII*, z. 3, 95–114.
- Nachtmannová, A. (2016a). *Módní oděv raného novověku jako symbol společenského postavení*. W: A. Nachtmannová i O. Klapetková (red.), *Oděv v Čechách ve středověku a raném novověku*. Praha: Národní památkový ústav, 61–73.
- Nachtmannová, A. (2016b). *Úvod*. W: A. Nachtmannová i O. Klapetková (red.), *Oděv v Čechách ve středověku a raném novověku*. Praha: Národní památkový ústav, 5.
- Ratajová, J. (2008). *Panna a panenství, panie a panictví v české literatuře raného novověku*. W: J. Ratajová i L. Storchová (red.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium, 542–591.
- Ryba, R. (2007). *Barokowe „ogony”, „muchy” i dekolty, czyli „zbytki na dnie samym piekła wymyślone”*. W: A. Borkowski, M. Pliszka i A. Zióntek (red.), *Człowiek w literaturze polskiego baroku*. Siedlce: Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej; Siedleckie Towarzystwo Naukowe, 233–253.
- Štěpánek, P. (2016). *K počátkům vlivů španělské módy na módu českou*. W: A. Nachtmannová i O. Klapetková (red.), *Oděv v Čechách ve středověku a raném novověku*. Praha: Národní památkový ústav, 74–82.

- Štoviček, I. (red.) (2002). *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti*. Praha: Archivní správa Ministerstva vnitra ČR.
- Winter, Z. (1893). *Dějiny kroje v zemích českých od počátku století XV. až po dobu bělohorské bitvy*. Praha: F. Šimáček.
- Winter, Z. (1913). *Šat, strava a lékař v XV. a XVI. věku*. Praha: Otto.
- Zíbrt, Č. (1892). *Dějiny kroje v zemích českých. Od dob nejstarších až po války husitské*. Praha: F. Šimáček.

**Klaudia Koczur-Lejk** – doktor habilitowana w zakresie literaturoznawstwa, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, bohemistka. Pracuje w Instytucie Literatury i Nowych Mediów Uniwersytetu Szczecińskiego. Autorka m.in. monografii: *Bartłomiej Paprocki – piśmiennictwo i przekład. W stronę kontrreformacji* (2014) oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych poświęconych literaturze czeskiej i językowi czeskiemu opublikowanych w czasopismach oraz tomach zbiorowych. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół takich zagadnień jak: czeska proza parenetyczna XVI i XVII wieku, najstarsze kontakty literackie polsko-czeskie, piśmiennictwo braci czeskich, polemika religijna, historia, teoria i praktyka przekładu kulturowo nacechowanego materiału językowego na język genetycznie bliski.





**Bożena Prochwicz-Studnicka**<http://orcid.org/0000-0002-1644-252X>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

[bozena.prochwicz-studnicka@ignatianum.edu.pl](mailto:bozena.prochwicz-studnicka@ignatianum.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.23

## Strój współczesnych muzułmanek w świetle cyberporad prawnych

### STRESZCZENIE

Artykuł porusza problem kobiecego ubioru we współczesnej kulturze islamu, a jego celem jest odpowiedź na pytanie, wobec jakich dylematów stoją obecnie kobiety muzułmańskie chcące pozostać w zgodzie ze swoją religią i jakie propozycje otrzymują w wyniku konsultacji z autorytetami prawno-religijnymi w tej kwestii. Za punkt odniesienia obrano sunnickie portale internetowe oferujące porady prawne online (*e-fatwy*). Wybrano sześć najbardziej popularnych portali działających jako globalne platformy edukacji muzułmańskiej. Przeanalizowano obecne tam *fatwy* dotyczące stroju kobiecego, pochodzące z okresu ostatnich 20 lat. Z przeprowadzonych badań wynika, że zdecydowana większość cybermuftich reprezentuje nurt zachowawczy, który odrzuca możliwość reinterpretacji Koranu i nie bierze pod uwagę zmieniającego się świata i nowych sytuacji (w tym także sytuacji osobistej), w których znalazły się kobiety. Uderza przede wszystkim brak otwartości, odwagi w rozumowaniu i elastyczności. Purytańska interpretacja dotyczy zwłaszcza stron Islamweb.net, Islamqa.info i Islamway.net, które okazują się stronami sala-fickimi. Ich oddziaływanie widać także w kontekście pozostałych analizowanych stron, tzn. Dar-alifta.org, Islamqa.org, Islamonline.net, które w kwestii ubioru kobiety mają również podejście rygorystyczne.

**SŁOWA KLUCZE:** ubiór, muzułmanka, cyberfatwa, islam cyfrowy, salafizm

### ABSTRACT

Contemporary Muslim Women's Clothing in the Light of e-Fatwas

The article deals with the issue of women's dress in contemporary Islamic culture. It aims to answer the question what of dilemmas Muslim women currently face when they wish to remain consistent with their religion, and what suggestions they receive when consulting legal and religious authorities on this issue. Sunni portals offering online legal advice (*e-fatwa*) were used as a reference point. Six of the most popular portals operating as global platforms

for Muslim education were selected. The *fatwas* on women's attire available there over the last 20 years were analyzed. The research shows that the vast majority of cybermuftis represent a conservative trend that rejects the possibility of reinterpreting the Qur'an and do not take into account the changing world and the new situations (including personal situations) in which women find themselves. Above all, there is a lack of openness, courage in argumentation and flexibility. The puritanical interpretation applies especially to Islamweb.net, Islamqa.info and Islamway.net, which turn out to be Salafi websites. Their influence can also be seen in the context of the other sites, i.e. Dar-alifta.org, Islamqa.org, Islamonline.net, which also have a strict approach in regard to women's dress.

KEYWORDS: clothing, Muslim woman, e-fatwa, digital Islam, Salafism

## Wprowadzenie

Strój kobiety muzułmańskiej determinowany jest przez wiele różnych czynników, takich jak choćby przynależność etniczna, lokalne tradycje, status społeczny i ekonomiczny, a także warunki klimatyczne. Jednak najsilniejszy wpływ na niego ma islam.

Jest kilka krajów muzułmańskich, w których oficjalnie obowiązują konkretne normy dotyczące stroju kobiecego<sup>1</sup>, jednak w większości świata islamu oraz w społecznościach muzułmańskich żyjących na Zachodzie strój kobiety uzależniony jest z reguły od wymogów męża, rodziny, lokalnej społeczności, a także od niej samej (choć w relatywnie mniejszym stopniu).

Na ulicach można dzisiaj spotkać zarówno „kobietę tradycyjną”, zwykle bez makijażu, noszącą obszerne, luźne i długie wierzchnie ubrania, jak również „kobietę nowoczesną”, preferującą modę zachodnią, której ubiór, dodatki i makijaż są z reguły zgodne z globalnymi trendami. Pomiędzy tymi dwiema skrajnościami sytuuje się kobieta starająca się łączyć „wymogi religii z potrzebą piękna i mody”, gdzie skromność ubioru i tradycja próbują iść w parze z zachodnimi rozwiązaniami i elegancją (Górak-Sosnowska, 2011, s. 202).

Zasady dotyczące stroju muzułmańskiego są regulowane przez prawo muzułmańskie (*szari'a*). Podporządkowanie się prawu wynika z obowiązku posłuszeństwa człowieka wobec Boga, który jest twórcą prawa (etymologiczne znaczenie słowa „islam” to „całkowite zawierzenie i poddanie się Bogu”). *Szari'a* ingeruje we wszystkie dziedziny życia człowieka. Jako prawo Boga jest częścią wiary muzułmańskiej, wypełnianie jego przepisów

1 Iran, Arabia Saudyjska, a także Afganistan (O'Donnell, 2022).

gwarantuje nagrodę w życiu obecnym i przyszłym, a wykroczenie przeciw niemu jest jednocześnie grzechem (Prochwicz-Studnicka, 2013)<sup>2</sup>.

Fundamentalnym źródłem prawa jest Koran traktowany w całości jako Słowo Boga oraz sunna, czyli tradycja proroka Mahometa<sup>3</sup>, która często służy jako element objaśniający fragmenty Koranu (jeśli niemożliwe jest objaśnienie ich za pomocą innego fragmentu)<sup>4</sup>. Passusy koraniczne dotyczące stroju muzułmańskiego są nieliczne i mają charakter ogólnych wskazań, bez interpretacji pozostają mało czytelne (Koran 24:31; 24:60; 33:53; 33:55; 33:59). Hadisy nie tylko nie precyzują, jak wyglądać ma strój muzułmanki, lecz także pozostają niejednolite treściowo, ich wartość jest różnie oceniana przez autorytety religijne<sup>5</sup>. Istnienie czterech szkół prawa w islamie sunnickim oznacza, że prawnicy poszczególnych szkół mogą w odmienny sposób rozumieć źródła prawa, posługują się także różnymi zestawami hadisów. Różnice w rozwiązaniach widać niekiedy nawet w granicach jednej szkoły prawnej. Wszystkie one funkcjonują równolegle ze sobą, gdyż w świecie islamu nie istnieje jeden urząd nauczycielski, który miałby orzekać, co jest zgodne z prawem, a co nie. Tak dzieje się również w kontekście wyglądu i stroju muzułmanki, a brak jedynej obowiązującej wykładni prawa sprawia, że trudno mówić o istnieniu jednego, kobiecego stroju muzułmańskiego (Nalborczyk, 2008).

Z tego też względu muzułmanki przywiązane do tradycji, chcąc podążać za nakazami prawa, napotykają na trudności. Są one wzmacniane dodatkowo kontekstem współczesności, gdzie dostępność mody zachodniej, akcesoriów modowych i kosmetyków jest coraz bardziej powszechna. I tym właśnie kontekstem współczesności chciałabym się zająć w niniejszym artykule. Za cel obrałam odpowiedź na pytanie, wobec jakich dylematów najczęściej stają współczesne kobiety muzułmańskie

- 
- 2 Zakres znaczeniowy wyrażenia „prawo muzułmańskie” wykracza dalece poza znaczenia, które nadaje się terminowi „prawo” na gruncie cywilizacji zachodniej.
  - 3 Zbiór relacji obejmujących wypowiedzi Proroka i jego postawę w konkretnych sytuacjach. Początkowo relacje, czyli hadisy, były przekazywane przede wszystkim ustnie. Dopiero w IX wieku doczekały się systematycznego zebrania oraz przybrały formę uporządkowaną i skonwencjonalizowaną. Hadisy mają dwuczłonową strukturę obejmującą: łańcuch tradentów oraz właściwą treść przekazywanego hadisu.
  - 4 Chodzi o dominujący w świecie islamu sunnickiego typ tradycyjnej egzegezy koranicznej, w której objaśnianie tekstu bazuje niemal wyłącznie na nim samym oraz na materiale przekazywanym z pokolenia na pokolenie przez autorytety muzułmańskie począwszy od Proroka (*tafsir bi-l-masur*).
  - 5 Jedną z podstawowych metod weryfikacji prawdziwości tradycji było ustalenie wiarygodności tradentów i analiza ich łańcucha. W ten sposób powstawały klasyfikacje hadisów oparte na stopniu wiarygodności poszczególnych przekazicieli, na sposobie recepcji hadisu, liczbie poświadczających go świadków, a także ciągłości (kompletności) łańcucha tradentów (szerzej zob. Kościelniak, 2006).

chcące pozostać w zgodzie ze swoją religią w kwestii ubioru, jakie porady prawne (fatwy) otrzymują w wyniku wirtualnych konsultacji oraz jakie jest praktyczne i ideologiczne znaczenie takich porad.

W prawie muzułmańskim każdy czyn człowieka musi zostać zakwalifikowany do jednej z pięciu kategorii (Prochwicz-Studnicka, 2013). W ten sposób w prawnym uporządkowaniu rzeczywistości istnieją czyny:

- obowiązkowe (*wadżib*) – czyny, których wykonanie przynosi nagrodę, a zaniechanie karę,
- zalecane (*mandub*) – czyny, których spełnianie jest nagradzane przez Boga, ale ich zaniedbywanie nie pociąga za sobą kary,
- obojętne (*mubah*) – spełnianie takich czynów nie wiąże się z nagrodą, podobnie odstąpienie od nich nie pociąga za sobą kary,
- potępiane (*makruh*) – czyny, których popełnienie nie przynosi kary, zaś unikanie ich jest przez Boga nagradzane,
- zakazane (*haram*) – czyny, których unikanie przynosi nagrodę, a popełnienie karę.

Pierwsze cztery kategorie czynów to czyny *halal*, czyli dozwolone. Jak pisze Katarzyna Górak-Sosnowska (2011, s. 376):

Zasadniczym problemem interpretacyjnym religijnego muzułmanina jest wyznaczenie granicy między *haram* a niższymi kategoriami *halal*. Wierni, którzy mają wątpliwości, mogą zwrócić się o opinię prawną, czyli fatwę. Wydaje ją specjalnie do tego powołany znawca prawa muzułmańskiego – mufti.

Fatwa jest zatem rodzajem porady prawnej, która w islamie sunnickim nie ma charakteru wiążącego. Formułowanie fatwy wymaga od muftiego nie tylko znajomości klasycznego prawa, ale również współczesnych realiów społecznych i kulturowych, z których pochodzi petent (*mustatfi*) oraz szczególnej wrażliwości na kontekst sytuacyjny i możliwe implikacje fatwy (Shah, 2014; Kassem, 2014). Można ją zdefiniować zatem jako próbę implementacji *szari'a* do realiów współczesnego świata. Obecnie proces wydawania fatw stał się fundamentalną instytucją dla muzułmanów, która ma pomóc w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w życiu codziennym w kontekście społecznym i indywidualnym, duchowym i materialnym, a mufti postrzegany jest jako pomost pomiędzy dziedzictwem klasycznej nauki prawa a współczesnym światem (Mehmood, 2015; Zabidi, 2019).

Fatwy są wydawane na zapytanie<sup>6</sup> – współcześnie w krajach muzułmańskich zajmują się tym przede wszystkim urzędy państwowe, tzw. domy wydawania fatw (sing. *dar al-ifta*). Opinia może być wydana w formie

6 Na temat poszczególnych etapów formułowania opinii prawnej zob. Hassan i Wan, 2020.

pisemnej lub ustnej, może być rozbudowaną wypowiedzią albo krótkim „tak” lub „nie”. Krótsza fatwa zwykle przekazuje dobrze ugruntowaną normę prawną, rozbudowana może szczegółowo opisywać rozumowanie muftiego przy tworzeniu nowej regulacji dla bezprecedensowego przypadku (Hendrickson, 2013). Wraz z rozwojem mediów cyfrowych w Internecie pojawiło się wiele stron oferujących fatwy online. Takie poradnictwo stało się szczególnie popularne wśród muzułmanów żyjących w diasporach, gdyż daje ono możliwość kontaktu z uznanymi centrami prawnymi świata islamu. E-fatwy (cyberfatwy) wydają indywidualni mufti lub oficjalne instytucje. Są one archiwizowane online w postaci banków fatw. Takie banki pojawiają się na stronach poświęconych wyłącznie poradnictwu prawnemu lub w ramach portali tematycznych poświęconych ogólnie islamowi, mogą mieć charakter lokalny lub globalny.

## 1. Metoda i zakres badań

Na potrzeby artykułu wybrano sześć najbardziej popularnych, sunnickich portali internetowych oferujących fatwy online, a jednocześnie dających możliwość zwracania się z prośbą o jej wydanie. Wyboru portali dokonano spośród tych, które nie są przeznaczone dla konkretnej – lokalnej – społeczności, ale działają jako globalne platformy edukacji muzułmańskiej (Bunt, 2003). Po dokonaniu ich wyboru przeanalizowano fatwy dotyczące stroju kobiety, na części stron zebrane pod hasłem: „ubiór i ozdoby” (*al-libas wa-z-zina*), pochodzące z okresu ostatnich 20 lat (większość stron powstała na przełomie XX i XXI wieku).

### 1.1. Islamweb.net

Portal założony w 1989 roku pod auspicjami katarskiego Ministerstwa Waqfów (Skovgaard-Petersen, 2018), posiada 6 wersji językowych. W lipcu odnotował 36 800 000 wejść (o 10,94% więcej niż w czerwcu)<sup>7</sup>. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Egiptu, Algierii, Arabii Saudyjskiej, Maroka i Francji (razem ponad 50% wszystkich użytkowników)<sup>8</sup>. W sposób całościowy prezentuje islam. Portal ma

---

7 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamweb.net/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

8 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamweb.net/#geography> (dostęp: wrzesień 2022). Por. częstotliwość wyszukiwania strony w ciągu ostatnich 12 miesięcy: Google Trends, <https://trends.google.com/trends/explore?q=islamweb.net> (dostęp: wrzesień 2022).

charakter prozelityczny<sup>9</sup>. Jak można przeczytać na stronie, jej celem jest przede wszystkim zwiększenie świadomości muzułmanów, w tym także konwertytów, na temat szeroko pojętego islamu, z zachowaniem umiarkowania w głoszonych poglądach. Fatwy stanowią tylko jeden z jego serwisów. Są anonimowe i nieprzypisane do konkretnej szkoły.

## 1.2. IslamQA.info

Portal założony w 1997 roku przez hanbalitę, Muhammada al-Munadżdżida (ur. 1960, Syria), ucznia Abd al-Aziza Ibn Baza (zm. 1999), skrajnie konserwatywnego, wpływowego teologa i prawnika, wielkiego muftiego Arabii Saudyjskiej w latach 1993–1999. W 2002 roku został zarejestrowany pod adresem Al-Khobar w Arabii Saudyjskiej (Bunt, 2003). Posiada 16 wersji językowych. Za miesiąc lipiec odnotował 19 800 000 wejść (o 16,78% więcej niż w czerwcu)<sup>10</sup>. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Arabii Saudyjskiej, Egiptu, Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Algierii (razem niemal 50% wszystkich użytkowników)<sup>11</sup>. Zgodnie z informacją na stronie<sup>12</sup> wszystkie porady prawne są nadzorowane przez Muhammada al-Munadżdżida, a celem strony jest zarówno wsparcie edukacyjne dla muzułmanów, jak i szerzenie islamu.

## 1.3. Islamway.net

Niewiele wiadomo o założycielach strony, prawdopodobnie działa od 1998 roku. Islamway.net propaguje islam i światopogląd muzułmański, ma ambicje dotrzeć do wiernych w każdym zakątku świata<sup>13</sup>. Portal ma charakter poradnikowy i edukacyjny, jego celem jest także szerzenie islamu. Aktualnie posiada dwie wersje językowe – angielską i arabską, przy czym zdecydowana większość internautów korzysta z wersji arabskojęzycznej strony. Potwierdzają to statystyki similarweb.com, zgodnie z którymi

9 Islamweb.net, <https://www.islamweb.net/en/index.php?page=aboutus> (dostęp: sierpień 2022).

10 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.info/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022)

11 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.info/#geography> (dostęp: wrzesień 2022). Por. częstotliwość wyszukiwania strony w ciągu ostatnich 12 miesięcy: Google Trends, <https://trends.google.com/trends/explore?q=islamqa.info> (dostęp: wrzesień 2022).

12 Islam Question & Answer, <https://islamqa.info/en/about-us> (dostęp: wrzesień 2022).

13 Islamway.net, <https://ar.islamway.net/page/101/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86> (dostęp: wrzesień 2022).

w lipcu najczęściej użytkowników portalu pochodziło z Egiptu, Arabii Saudyjskiej, Algierii i Stanów Zjednoczonych (razem ponad 60% wszystkich użytkowników)<sup>14</sup>. W tym samym miesiącu odnotowano 6 200 000 wejść (o 4,9% więcej niż w czerwcu)<sup>15</sup>. Podobnie jak porady Islamweb.net oraz Islamqa.info, te także nie są przypisane do konkretnej szkoły. Fatwy Islamway.net są tylko jednym z serwisów. Większość porad sygnowana jest nazwiskiem muftiego. Mają formę odpowiedzi pisemnych, ustnych, a także formę wideo.

#### 1.4. Islamqa.org

IslamQA.org to repozytorium porad prawnych. Obecnie dysponuje prawie 94 tysiącami fatw zebranych z oficjalnych pomniejszych, lokalnych stron instytucji muzułmańskich na całym świecie zajmujących się m.in. poradnictwem prawnym. Pytania i odpowiedzi pogrupowane są według klucza szkół prawnych. Odpowiedź na każde pytanie opatrzona jest nazwiskiem muftiego oraz odsyła do oryginalnej strony (z reguły o zasięgu lokalnym). Repozytorium działa od 2012 roku, niewiele wiadomo o założycielach strony oraz o jej hostingu. W lipcu odnotowano 2 900 000 wejść (o 7,55% więcej niż w czerwcu)<sup>16</sup>. W tym samym czasie najczęściej użytkowników portalu pochodziło ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Pakistanu, Kanady i UAE (razem ponad 60% wszystkich użytkowników)<sup>17</sup>. Strona funkcjonuje wyłącznie w wersji anglojęzycznej.

#### 1.5. Islamonline.net

Portal został założony w 1997 roku przez Jusufa al-Qaradawiego (ur. 1926, Egipt), jednego z dobrze rozpoznawalnych współczesnych myślicieli muzułmańskich, czołowego ideologa islamizmu, propagatora ruchu *wasatiyya* (arab. *wasat* – środek, centrum) określanego jako umiarkowany islamizm (szerzej zob. Polka, 2019). Portal funkcjonuje w arabskiej i angielskiej wersji językowej. W lipcu portal zanotował 2 400 000 odsłon (o 3,73%

---

14 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamway.net/#geography> (dostęp: wrzesień 2022).

15 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamway.net/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

16 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.org/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

17 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.org/#geography> (dostęp: wrzesień 2022). Por. częstotliwość wyszukiwania strony w ciągu ostatnich 12 miesięcy: Google Trends, <https://trends.google.com/trends/explore?q=islamqa.org> (dostęp: wrzesień 2022).

więcej niż w czerwcu)<sup>18</sup>. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Egiptu, Arabii Saudyjskiej, Algierii, Stanów Zjednoczonych i Maroka (razem niemal 50% wszystkich użytkowników)<sup>19</sup>. Islamonline.net został zarejestrowany w Chicago, w Stanach Zjednoczonych. Przeznaczony jest przede wszystkim dla muzułmanów, ale zainteresowani islamem także mogą znaleźć coś dla siebie. Zamieszcza sporo artykułów o tematyce islamskiej, zachęca czytelników do współtworzenia strony poprzez przesyłanie własnych propozycji artykułów. Odpowiedzi na pytania mają formę dłuższych wypowiedzi, przypominających bardziej poradnictwo rodzinne, wychowawcze czy psychologiczne niż fatwę (choć zawsze oparte są na przepisach prawa). Portal przyjął metodę przesyłania zapytań do muftich pochodzących z kraju petenta tak, by w odpowiedzi można było uwzględnić kontekst lokalny (Skovgaard-Petersen, 2018). Spora część porad to wypowiedzi uznanych i wyspecjalizowanych w zakresie prawa muzułmańskiego uczonych, głównie z USA, Kanady i Wielkiej Brytanii. Islamonline.net cieszy się szczególnym zainteresowaniem wśród muzułmanów w Stanach Zjednoczonych (Zaman, 2008), a jego charakter można określić jako „oświecony konserwatyzm” (Cesari, 2004).

### 1.6. Dar-alifta.org

Dar al-Ifta al-Misrija jest jedną z najważniejszych, obok Uniwersytetu Al-Azhar, państwowych instytucji religijnych, założony w 1895 roku jako egipska fundacja religijna. Przewodzi jej Wielki Mufti Egiptu, od 2013 roku jest nim cieszący się ogromnym autorytetem Szawqi Allam (ur. 1961). Dar al-Ifta al-Misrija prowadzi działalność naukową, edukacyjną i konsultacyjną w zakresie prawa muzułmańskiego<sup>20</sup>. Wydawanie fatw stanowi tylko jeden z obszarów jej aktywności. Rada ds. fatw działająca w ramach Dar al-Ifta al-Misrija jest ważnym punktem odniesienia w życiu religijnym społeczeństwa egipskiego i jego codziennych wyborach, ale jej wpływ ma także zasięg międzynarodowy. Instytucja posiada ogromne archiwum, z którego część doczekała się publikacji<sup>21</sup> oraz została zamieszczona na

18 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamonline.net/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

19 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamonline.net/#geography> (dostęp: wrzesień 2022).

20 Egypt's Dar Al-Ifta, <https://www.dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=aboutdar> (dostęp: wrzesień 2022).

21 *Al-Fatawa al-islamiyya min Dar al-ifta al-misriyya*. (1980/1400-1997/1418). Al-Qahira: Matabi'at al-Ahram at-Tidżarija, t. 1-20.



stronie. Trudno o dokładne dane, kiedy została założona strona internetowa instytucji. Obecnie portal posiada fatwy w 5 wersjach językowych. Ponad 55% internautów w lipcu pochodziło z Egiptu, USA, Wielkiej Brytanii, UAE i Kanady<sup>22</sup>. Portal zanotował wówczas 536 500 odsłon, co stanowi liczbę większą o 2,85% w stosunku do miesiąca czerwca<sup>23</sup>. Fatwy wydawane są w siedzibie Dar al-Ifta, mailowo, faksem, a także telefonicznie (w językach arabskim, angielskim, francuskim i niemieckim).

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, kim są internauci korzystający z wirtualnych porad prawnych, w tym także tych dotyczących kobiecych ubiorów. Mogą być nimi zarówno muzułmanie z krajów z większością muzułmańską, gdzie dostęp do mediów cyfrowych jest obecnie relatywnie wysoki<sup>24</sup>, jak i muzułmanie z diaspory. Dzięki narzędziom wykorzystanym w niniejszym artykule (oferującym m.in. informacje dotyczące ruchu internetowego) oraz analizie opisów własnej sytuacji przez internautki zwracające się z prośbą o poradę do cybermuftich udało się ustalić, że większość muzułmanów odwiedzających portale z fatwami pochodzi z Europy i Stanów Zjednoczonych. Potwierdzają to także inni badacze tematu (Cesari 2004; Zaman, 2008).

Reasumując, uzyskany obraz dotyczący kobiecych ubiorów odnosi się przede wszystkim do młodych muzułmanek w wieku pomiędzy 18. a 34. rokiem życia<sup>25</sup>, pochodzących z diaspory (głównie ze Stanów Zjednoczonych, Kanady i Wielkiej Brytanii) oraz w dużo mniejszym stopniu arabskich muzułmanek z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej.

Muzułmanie z diaspory wykorzystują media cyfrowe, by pogłębić swoją wiedzę o islamie, o konkretnych praktykach religijnych, chcą rozwiązać swoje wątpliwości w zakresie norm, którymi powinni się kierować

---

22 Similiarweb, <https://www.similarweb.com/website/dar-alifta.org/#geography> (dostęp: wrzesień 2022).

23 Similiarweb, <https://www.similarweb.com/website/dar-alifta.org/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

24 Na podstawie danych statystycznych dotyczących światowego korzystania z Internetu, można powiedzieć, że w tym momencie dostęp świata islamu do mediów cyfrowych sięga m.in. na Bliskim Wschodzie 77%, w krajach Afryki Północnej oraz w krajach muzułmańskich Afryki Subsaharyjskiej 42%, Azerbejdżanie 85%, Afganistanie 22,9%, Pakistanie 50,9%, Bangladeszu 77,2%, Indonezji 76,3%, Malezji 93,8%. Trzeba pamiętać, że dostęp do Internetu waha się znacznie w poszczególnych regionach i krajach, na przykład od Libii z 94,8-procentowym dostępem, po Somalię z wartością 12,8%. Internet World Stats (stan na 31 grudnia 2021), [www.internetworldstats.com](http://www.internetworldstats.com) (dostęp: czerwiec 2022).

25 Zob. Similiarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamweb.net/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/islamonline.net/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/islamqa.info/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/islamqa.org/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/dar-alifta.org/#demographics> (dostęp: wrzesień 2022).

w codziennym życiu – zwłaszcza że mniejszość muzułmańska nie zawsze posiada odpowiednio wykształconych muftich znających jednocześnie język i realia kraju (Górak-Sosnowska, 2011). Stąd też tak duża popularność serwisów z fatwami. Wirtualny islam pomaga także społecznościom muzułmańskim zintegrować się mimo geograficznych odległości i stworzyć poczucie wspólnoty (Cesari, 2004).

## 2. Strój współczesnych muzułmanek w świetle cyberporad prawnych

System społeczny islamu odrzuca swobodę seksualną oraz zwalcza zachowania i postawy, które mogłyby do niej prowadzić. Islam wyraźnie podkreśla istnienie różnic biologicznych między płciami (z czego z kolei mają wynikać odmienne funkcje społeczne kobiet i mężczyzn). Z tej perspektywy mężczyzna ma naturę bardziej popędliwą i łatwo ulega namiętnościom, kobieta z kolei ma słabość do podobania się mężczyznom i do zwracania swoją osobą uwagi.

Wpływ kobiety na mężczyznę jest silniejszy i dlatego relacje te muszą być otoczone pewnymi regułami moralnych zachowań. Prorok powiedział „Nie ma bardziej szkodliwej pokusy dla mężczyzny niż pokusa ze strony kobiet” (Abu-Rub i Zabza, 2002, s. 146–147).

Ograniczenie pokusy w kontaktach obu płci następuje między innymi poprzez wprowadzenie zasad dotyczących ubioru muzułmanina i muzułmanki. Z punktu widzenia islamu strój kobiety nie jest formą jej dyskryminacji i ucisku, ale czymś, co pozwala jej na zachowanie godności i chroni przed zaczepkami i napastliwością mężczyzn. Jest on rozumiany jako rodzaj zasady, nazywanej zasadą *hidżabu*<sup>26</sup>, która ma obowiązywać przy kontaktach kobiet z mężczyznami. W szerszym kontekście jest manifestacją wierności Bogu, stwarza odpowiednie warunki do rozwoju wiary na poziomie jednostkowym i zbiorowym, zapewnia spójność i siłę społeczeństwu (Abu-Rub i Zabza, 2002). Same kobiety coraz częściej decydują się na ubiór zgodny z zasadą *hidżabu*, traktując to zwłaszcza jako element samoidentyfikacji, manifestacji własnych poglądów, wyrażenia

26 Arabskie słowo *hidżab* oznacza m.in. rzecz, która uniemożliwia coś, utrudnia, powstrzymuje lub wyklucza; rzecz, która zasłania, ukrywa, zakrywa lub chroni coś lub kogoś; przegrodę, barierę, zasłonę (Lane, 2003, s.v.). W kontekście ubioru *hidżab* jest także określeniem na konkretne nakrycie głowy zakrywające włosy, uszy i szyję, które może być zakładane na rozmaite sposoby.

swojej tożsamości społecznej, a niekiedy także jako formę prozelityzmu (*dawa*<sup>27</sup>).

Rzut oka na fatwy z działu poświęconego ubiorowi kobiety oraz ozdobom pokazuje, że najczęściej powracające dylematy w obszarze ubioru dotyczą kwestii zasłaniania lub odkrywania twarzy i dłoni w rozmaitych sytuacjach, zakładania spodni, noszenia butów na obcasie, sandałów, stosowania makijażu, w tym lakieru do paznokci, eksponowania biżuterii, noszenia tzw. muzułmańskich strojów kąpielowych, noszenia elementów stroju przeznaczonych dla mężczyzn (głównie bielizny), noszenia ubrań z wizerunkami ludzi i zwierząt, ubrań zachodnich lub z logo zachodnich marek (głównie bielizny), a także ubioru domowego.

Mając na uwadze cel artykułu, analizę treściową ograniczono do pytań i odpowiedzi poruszających kwestie stroju w wyraźnym kontekście współczesności, czyli takich, które w klasycznym prawie muzułmańskim nie mogły mieć precedensu (a zatem pominięto np. kwestię biżuterii czy zasłaniania twarzy i dłoni). W ten sposób wydzielono pięć najczęściej pojawiających się, choć nie jedynych dylematów:

- zasada *hidżabu* a wymogi środowiska lokalnego i wykonywanej pracy,
- spodnie (zwłaszcza džinsy) noszone w obecności mężczyzn nienależących do *maharim*,
- nadruki z wizerunkami ludzi i zwierząt na odzieży,
- *burkini*,
- lakier do paznokci (jako element dopełniający strój kobiety) a modlitwa kanoniczna.

## 2.1. Zasada *hidżabu* a wymogi środowiska lokalnego i wykonywanej pracy

Problem stroju doczekał się szczegółowego omówienia w prawie muzułmańskim. Podstawowym wymogiem, jaki powinien stawiać sobie wierny w doborze stroju, jest skromność. W kontekście kobiety, zgodnie z zasadą *hidżabu*, będzie to ubiór luźny, długi i z nieprzeźroczystego materiału, którym kobieta nie zwróci uwagi mężczyzny, nie wzbudzi jego zainteresowania i nie stanie się obiektem seksualnego pożądania, co – jak była już

---

27 *Dawa* (dosł. wezwanie, zaproszenie, agitacja) – koncepcja „zapraszania do islamu” niemuzułmanów; w perspektywie teologicznej *dawa* rozumiana jest jako głoszenie i rozpowszechnianie islamu wynikające z metahistorycznego postrzegania każdego człowieka jako muzułmanina (tzn. mającego w swojej naturze zaszczerpiony islam). Obowiązek *dawa* spoczywa na każdym muzułmaninie.

o tym mowa – w konsekwencji mogłoby doprowadzić do zburzenia ładu i harmonii nie tylko na poziomie rodziny, ale także całego społeczeństwa. Zasada *hidżabu* uwzględnia także *awrę*<sup>28</sup> kobiety, czyli te części ciała, które powinny być zakryte.

Granica kobiecej *awry* różni się w zależności od stopnia pokrewieństwa z osobą, w obecności której się znajduje. Mężczyzną najbliższym kobiecie jest jej mąż i kobieca *awra* nie ma tu racji bytu. Z kolei mężczyźni okreśłani jako *maharim* (sing. *mahram*), czyli ci, z którymi kobieta nie może wejść w związek małżeński (ojciec, ojciec męża, bracia, synowie, synowie męża, synowie braci, siostry) mogą zobaczyć głowę, szyję, dekolt, łydki i stopy<sup>29</sup>. *Aura* kobiety wobec obcych mężczyzn obejmuje całe ciało oraz włosy, natomiast przynależność do niej twarzy i dłoni jest przedmiotem dyskusji.

Z analizy treściowej cyberporad wynika, że w kontekście współczesnych problemów, z jakimi stykają się kobiety, powtarzają się pytania o pogodzenie wymogów środowiska lokalnego i wykonywanej pracy (lub pracy potencjalnie wykonywanej w przyszłości) z zasadą *hidżabu*. Stanowisko muftich jest następujące: zasada *hidżabu* jest obowiązkiem kobiety, należy do kategorii *wadżib*<sup>30</sup>. Jeśli edukacja lub praca z tytułu jej charakteru lub wymogów pracodawcy w jakimkolwiek stopniu wymaga odrzucenia zasady *hidżabu* (na przykład zdjęcia nakrycia głowy lub odsłonięcia rąk), wówczas kobieta może zrezygnować z tego obowiązku tylko w jednym przypadku – gdy jej praca stanowi jedyne źródło utrzymania. Mufti wykorzystują tutaj znane w prawie muzułmańskim pojęcie konieczności (*darura*)<sup>31</sup>. W takiej sytuacji kobieta musi ograniczyć kontynuację pracy do minimum koniecznego do znalezienia innego zajęcia<sup>32</sup>. Poza tą sytuacją

28 Arab. *awra* – pudendum kobiety i mężczyzny; wszystko, co człowiek zasłania ze względu na wstyd i skromność (Lane, 2003, s.v.).

29 Tak twierdzą hanafici. Sytuacja kształtuje się nieco odmiennie w przypadku pozostałych szkół prawnych, gdzie problematyczny staje się temat dekoltu, ramion i stóp (Abu-Rub i Zabza, 2002).

30 DI\_ang 6146, 10669; IO\_arab *Amr az-zaudż bi-adami-l-hidżab, At-Ta'arud bajna-t-talim wa-l-hidżab*; IW\_arab 69889, 79624, 13545, 43884; IWay\_arab *Judżbarna ala chul al-hidżab fi-l-madrasa, Huḳm chul al-hidżab ta'atan li-r-ra'is fi-l-amal, Hal tarḳ al-hidżab min al-ḳaba'ir?, Naz al-hidżab min adżli-l-amal*; QAI\_arab 131775, 93145 (objaśnienie zastosowanych skrótów znajduje się na końcu artykułu).

31 Pojęcie konieczności (*darura*) wskazuje na pewne okoliczności faktyczne, które zwalniają jednostkę z nakazów i zakazów nałożonych przez Boga (np. widmo śmierci głodowej zwalnia muzułmanina z zakazu spożywania wieprzowiny). W szerszym znaczeniu *darura* nie oznacza stricte przymusu, ale bardziej praktyczną konieczność, wymogi życia społecznego i ekonomicznego. *Darura* może być uzasadnieniem dla decyzji prawnych (Linant de Bellefonds, 1991).

32 DI\_ang, 6865; DI\_arab 13887; IW\_ang 404956, 381333; IW\_arab 120802; QAI\_arab 176738; QAI\_ang 152061; QAO 88490, 19346.

żadna inna nie może być usprawiedliwieniem dla zdjęcia *hidżabu*. Cyberporady przypominają także, że według prawa muzułmańskiego utrzymanie kobiety jest obowiązkiem mężczyzny *mahram*, czyli na przykład obowiązek utrzymania żony i dzieci spoczywa na mężu. Miejsce kobiety powinno zatem znajdować się w domu<sup>33</sup>.

Egzemplifikacją może być casus muzułmanki, która będąc na studiach medycznych, planuje specjalizację ginekologiczną. Zwraca uwagę na konieczność podwijania podczas pracy rękawów uniformu do łokci oraz na konieczność ściągania *niqabu* (zasłony na twarzy, którą nosi w pozostałych sytuacjach) podczas przyjmowania pacjentów. Wydaje się, że kobieta chciałaby znaleźć potwierdzenie dla takiej możliwości, zastrzegając, że wyjazd i studia medyczne w kraju muzułmańskim są dla niej nieosiągalne ze względu na brak zgody rodziców na wspólny wyjazd, brak *mahrama*, który jako opiekun prawny byłby chętny jej towarzyszyć, oraz barierę językową. Punktem wyjścia w poradzie prawnej, jaką otrzymuje, jest przypomnienie, że jeśli kobieta nie musi pracować zarobkowo, bo wystarcza jej utrzymanie męża, ojca lub kogokolwiek, kto jest zobowiązany do jej utrzymania, to – jeśli skutkowałoby to zdjęciem *hidżabu* – nie wolno jej iść do pracy:

Jeśli nie musisz pracować (...), a twoja praca będzie skutkowała mieszanym się z mężczyznami nienależącymi do *maharim* oraz z niewiernymi, a także podleganiem prawu niemuzułmańskiemu, które nie zwraca uwagi na orzeczenia *szari'a*, co spowoduje, że będziesz musiała robić rzeczy, które są sprzeczne z nakazami Boga i Jego Proroka<sup>34</sup>, tzn. nie zakrywać się i nie przestrzegać [zasady] *hidżabu*, będzie to prowadziło do pokus i narażania się na gniew i karę Boga. To, co radzimy, to nie podejmować się tego zawodu i szukać innych rodzajów pracy, w których będziesz mogła przynieść korzyść muzułmanom<sup>35</sup>.

Według muftiego najlepszym rozwiązaniem byłoby powstanie dzięki współpracy i hojności wiernych szpitala muzułmańskiego, w którym obowiązywałyby normy *szari'a*: „w tym przypadku mogłabyś tam pracować, zachowując swoją skromność oraz *hidżab*, i nie musiałabyś występować przeciwko żadnemu z nakazów Boga i Jego Proroka”<sup>36</sup>.

33 IO\_ang *Can a Muslim Lady Abandon Hijab to Work?*; IW\_ang 84834, 435553, 381333; IW\_arab 23057; IWay\_arab *Fi badi-l-buldan kad tudżbar al-muslima ala chul al-hidżab*; QAI\_arab 93145.

34 W tłumaczeniach pominięto utrwalone w języku i kulturze formuły pochwalne i wyrażające szacunek, stosowane po każdorazowym wypowiedzeniu imienia Boga i Mahometa.

35 QAI\_ang 217968.

36 QAI\_ang 217968.

Bojaźń bożą, cierpliwość, odwagę oraz wytrwałość w noszeniu *hidżabu* cybermufti zalecają w przypadku, gdy kobiety (te przebywające czasowo lub na stałe na Zachodzie) doświadczają osobiście obecności nastrojów antymuzułmańskich i dlatego chciałyby z niego zrezygnować. W sytuacji zagrożenia życia powinny pozostać w domu, a nawet rozważyć powrót do swojej ojczyzny<sup>37</sup>. Jednym z wielu przykładów może być casus młodej muzułmanki noszącej *hidżab* (tu jako nakrycie głowy) w zachodniej szkole, w której styka się z problemem stygmatyzowania i deprecjonowania. Matka zwraca się retorycznie do muftiego – „Co pozostaje? Utrata twarzy w *hidżabie* czy kontynuacja nauki bez *hidżabu*?”. W opinii widnieje przypomnienie o bezwzględnym obowiązku zakrywania głowy: „Korzyść z zachowania religii ma pierwszeństwo przed każdą inną korzyścią”<sup>38</sup>.

Reasumując, zasada *hidżabu* jest indywidualnym obowiązkiem każdej muzułmanki i poza sytuacją absolutnej konieczności życiowej ani praca zawodowa, ani edukacja, własny komfort czy poczucie bezpieczeństwa nie mogą stanowić wystarczającego powodu dla jej porzucenia.

## 2.2. Spodnie (zwłaszcza džinsy) noszone w obecności mężczyzn nie należących do *maharim*

Westernizacja strojów męskich i kobiecych w świecie arabskim i szerzej islamu rozpoczęła się w XIX wieku wraz z coraz bardziej intensywnymi i bezpośrednimi kontaktami z Zachodem rozszerzającym swe posiadłości kolonialne. Początkowo westernizacja strojów objęła tylko kręgi wojskowe, wysokich urzędników i nową elitę intelektualną (stanowiącą głównie wykształconych w Europie arabskich studentów), nie zyskując aprobaty w środowiskach uboższych i religijnych<sup>39</sup>. Zachodnie ubrania symbolizowały wówczas nowoczesność i wykształcenie, ale przez cały XIX wiek stanowiły mniejszość (Stillman, 2003).

Ogólnie rzecz biorąc, to muzułmańscy mężczyźni porzucali tradycyjny strój szybciej niż muzułmańskie kobiety, a proces ten przyspieszył po I wojnie światowej. Coraz bardziej powszechne stawały się tak rozwiązania modowe oparte na zachodnim stylu, jak i zachodnie techniki produkcyjne. Jednak do dzisiaj kraje arabskie i szerzej muzułmańskie mimo

37 IW\_ang 33755; IW\_arab 3894; QAI\_arab 69432; QAO 42722, 20475, 169402, 169353.

38 IW\_ang 440626, zob. także IW\_arab 30735.

39 Chodzi o środowisko *alimów* – uczonych muzułmańskich, znawców prawa, teologii, interpretatorów Koranu, sunny itp., pełniących funkcję lokalnych sędziów, kaznodziejów, muftich, ekspertów w dziedzinie nauk prawno-religijnych, nauczycieli i wykładawców w muzułmańskich szkołach i uczelniach wyższych.

trendów globalizacyjnych zachowały tradycyjną odzież i w wielu środowiskach wciąż pozostaje ona normą (Stillman, 2003).

Stąd nie dziwią wątpliwości dotyczące noszenia spodni przez kobiety, a zwłaszcza džinsów. Częściej padają pytania o spodnie noszone poza domem, wobec mężczyzn nienależących do *maharim*<sup>40</sup>. W tym zakresie mufti różnią się w swojej opinii.

W przeanalizowanych tutaj opiniach część muftich zwraca uwagę na to, że jeśli kobieta chce nosić spodnie, ich wygląd musi być zgodny z ustalonym kanonem prawnym w tej kwestii, a więc długie, sięgające za kostkę, szerokie, luźne – nieopinające sylwetki oraz z nieprzeźroczystego materiału<sup>41</sup>. Część muftich idzie jeszcze dalej, zezwalając na noszenie spodni tylko pod tuniką o długości przynajmniej do kolan lub pod sukienką. Noszenie spodni tylko z koszulą, podkoszulkiem, kurtką itp. jest zakazane<sup>42</sup> (same te elementy ubioru nie spełniają zasady *hidżabu*).

Znaleźć można także opinie, które biorą pod uwagę intencję, z jaką kobieta chce nosić spodnie<sup>43</sup>. Jeśli intencją kobiety jest naśladowanie mężczyzn (gdyż początkowo spodnie przeznaczone były tylko dla nich), a zgodnie z zasadą właściwego ubioru żaden z jego elementów nie może przypominać ubioru płci przeciwnej<sup>44</sup>, wówczas spodnie nie są dozwolonym elementem stroju. Podobnie jeśli intencją jest naśladowanie stroju niemuzułmanów<sup>45</sup> (noszenie zwłaszcza džinsów przez dziewczęta i młode kobiety postrzegane jest jako moda związana wyraźnie z kulturą zachodnią), wówczas także noszenie spodni jest klasyfikowane jako czyn zakazany<sup>46</sup>.

Przyjmowania obcych kanonów piękna/mody za swoje zdaniem tylko jednej muftini nie należy klasyfikować jako czynu zakazanego, lecz potępianego (*makruh*), który ma negatywny wpływ na tożsamość religijną

40 Na pytania dotyczące możliwości noszenia džinsów z t-shirtem czy bluzką/koszulą wobec mężczyzn *maharim*, a więc zwykle w domu, fatwy udzielają odpowiedzi negatywnej, np. QAO 169674, 83984, 124079, zob. także IW\_ang 373312.

41 DI\_arab 15272; 4800; IO\_ang *Can women wear pants outside?*; IW\_ang 174133; IWay\_arab *Libas al-mara al-bantalun*; QAO 45081, 21800, 34148.

42 IO\_arab *Lubs al-bantalun li-l- mara*; IW\_ang 113595, 81209, 5521; IWay\_arab *Hukm lubs an-nisa li-l-bantalun*; QAO 52509.

43 Takie podejście uzasadniane jest zazwyczaj hadisem: „Zaprawdę działania są [osądzone] na podstawie intencji” (*Dżami as-sahih li-l-Buchari*, 1400AH, t. 1, s. 13, hadis nr 1).

44 Często cytowaną wypowiedzią Mahometa na ten temat jest hadis: „Wysłannik Boga przeklął te spośród kobiet, które naśladowują mężczyzn, oraz tych spośród mężczyzn, którzy naśladowują kobiety” (*Al-Dżami al-ķabir li-t-Tirmizi*, 1996, t. 4, s. 486, hadis nr 2784).

45 Zakaz naśladowania innowierców potwierdzać ma m.in. hadis: „Ktokolwiek upodabnia się do jakichś ludzi [w tym, co robi], jest jednym z nich” (*Sunan Abi Dawud*, 2009AD/1430AH, t. 6, s. 144, hadis 4031).

46 IW\_ang 113595; QAO 52509, 525616, 9784.

wiernych, przyczyniając się do „stopniowego poddawania się kulturowemu kolonializmowi, który rozładnia islam i kultury muzułmańskie”<sup>47</sup>.

Wreszcie ostatnią grupę fatw stanowią opinie traktujące dosłownie cytowane przez mnie relacje z tradycji Proroka o zakazie naśladownictwa<sup>48</sup> i zabraniające na ich podstawie noszenia spodni, a zwłaszcza dżin-sów<sup>49</sup>, np.:

Pytanie: Moja córka ma 9 lat i uczy się w klasie IV. Chciałaby nosić spodnie i koszulę. Sprzeciwiamy się tego typu dress code’owi. Córka twierdzi, że jej koleżanki z klasy są również muzułmankami i noszą takie stroje. Co w tym złego? Idąc do szkoły, zakłada abaję. Jaka jest twoja rada?

Odpowiedź: (...) To źle, że twoja córka naśladuje swoje koleżanki ze szkoły, nie ubierając się skromnie i nie będąc posłuszną Bogu. Wkrótce stanie się dojrzałą kobietą, którą mogą pożądać mężczyźni. Mężczyźni mogą chcieć ją poślubić lub znajdować przyjemność, patrząc na nią lub ją dotykając. Prorok poślubił Aiszę, gdy ta miała 9 lat. Dlatego nie wolno pozwolić córce nosić koszuli i spodni, takie zachowanie może przynieść szkodę.

Taki ubiór pokazuje kształt jej ciała, może skusić mężczyzn. Jest on również uważany za naśladowanie mężczyzn, a Prorok przeklinał kobiety, które to robią. Twoim obowiązkiem jest zabronić córce ubierania się w ten sposób i poinformować ją o dobru wynikającym z noszenia *hidżabu* – ochronie, czystości kobiet i dodatkowo posłuszeństwie wobec Boga. To jest nasza rada. Radzimy też, abyś wybrała jej dobre przyjaciółki, które będą ją prowadzić do postawy posłuszeństwa wobec Boga i pomagać jej w tym, a trzymała ją z dala od złych przyjaciółek, które nie ubierają się skromnie. Mogłyby one wpłynąć [źle] na jej zachowanie i wiarę<sup>50</sup>.

Z kolei Muhammad al-Usajmin (zm. 2001), znany saudyjski egzegeta koraniczny, teolog i prawnik, zakaz noszenia spodni (bez względu na ich materiał i krój) wyprowadził z faktu, że nogawki spodni ukazują każdą

47 QAO 169674.

48 Tylko jeden mufti traktuje zakaz noszenia spodni przez kobiety wyprowadzony z zakazu naśladowania mężczyzn jako anachroniczny. We współczesnym świecie, także w świecie islamu, noszenie spodni nie jest według niego wyłączną domeną mężczyzn, ale również kobiet. Stąd *hadis* zakazujący naśladowania mężczyzn przez kobiety, choć wciąż aktualny, nie może być obecnie brany pod uwagę w kontekście noszenia spodni, gdyż nie ma tu mowy o naśladowaniu. Zgadza się natomiast z opinią, że muszą one być wystarczająco luźne, by kształt nóg nie był widoczny, QAO 455.

49 IW\_ang 85748; IWay\_arab *Ma huḳm lubs al-bantalun li-l-maraʿa?, Lubs al-bantalun bi-n-nisba li-n-nisa; Lubs al-mara li-l-bantalun*; 16745.; QAI\_ang 23329; QAI\_arab 218388, 60131; QAO 18476, 1546, 23172.

50 IW\_ang 88156.



nozę oddzielnie, a owo „rozdzielenie” łamie obowiązek pełnego zasłaniania się kobiety ukazującego jedynie ogólny zarys sylwetki<sup>51</sup>.

Reasumując, noszenie spodni – jeśli jest uznawane za czyn dozwolony, obarczone jest wieloma zastrzeżeniami. Równolegle uznawane jest także za czyn zakazany.

### 2.3. Nadruki z wizerunkami ludzi i zwierząt na odzieży

Zakaz przedstawiania postaci ludzi i zwierząt zrodził się najprawdopodobniej na przełomie VII i VIII wieku na pograniczu bizantyjsko-muzułmańskim. W Koranie nie ma ani jednego fragmentu zakazującego tworzenia przedstawień figuralnych, toteż anikoniczność musiała znaleźć oparcie w sunnie Proroka. Istnieje około 200 hadisów (Danecki, 2003), które na kilka różnych sposobów wyrażają zakaz przedstawiania istot żywych – posiadających tchnienie życia (arab. *zawat al-arwah*).

Tchnienie życia jest prerogatywą wyłącznie Boga, stąd jakiegokolwiek przedstawianie postaci ludzi i zwierząt zostało uznane za naśladowanie Boga w dziele stworzenia. Zakaz wypływał także z obawy, iż przedstawione postaci mogą stać się przedmiotem kultu. Zarówno argument pierwszy (podmiotowy), jak i drugi (przedmiotowy) miał swoje źródło w najważniejszym fundamencie islamu głoszącym absolutną jedność Boga.

Jak zauważa Jamal J. Elias (2012), obecność samego przedstawienia figuralnego nie zawsze budzi zastrzeżenia Mahometa, a postawa wobec takiego obrazu jest determinowana zarówno jego treścią, jak i kontekstem, w którym się pojawił<sup>52</sup>. Inaczej mówiąc, mimo niewątpliwie negatywnego stosunku do wizerunków ludzi i zwierząt, islamowi przez całą jego historię towarzyszyła ambiwalencja w tym zakresie. Możliwa była taka interpretacja tradycji Proroka, która dopuszczała obecność przedmiotów z przedstawieniami figuralnymi w codziennym użytkowaniu – na przykład dywanów, zasłon, naczyń, a także zabawek dla dzieci (tj. przedmiotów, które niszczą się poprzez ich użytkowanie, po których się chodzi, na których się siedzi itp.). Praktykowano także rozwiązanie polegające na przedstawianiu (na przykład na niektórych miniaturach) ludzi i zwierząt

---

51 IW\_arab 19791.

52 J.J. Elias (2012, s. 9) przytacza hadis relacjonowany przez Aiszę: „Posłaniec Boży wrócił z podróży, kiedy ja umieściłam zasłonę z obrazami nad moim pokojem. Kiedy Posłaniec Boga to zobaczył, zerwał ją i powiedział: Ludzie, którzy otrzymają najsurowszą karę w Dniu Zmartwychwstania, to ci, którzy próbują stwarzać tak jak Bóg! Przerobiliśmy więc [zasłonę] w jedną lub dwie poduszki”.

pozbawionych głów lub twarzy jako części ciała wskazujących na obecność życia (posiadanie tchnienia życia) (Danecki, 2003; Elias, 2012).

Analiza fatw poświęconych ubiorowi pokazuje spore zainteresowanie internautek (i internautów) kwestią odzieży z nadrukami ludzi i zwierząt. Tylko portal Islamonline.net w jednej opinii dotyczącej fotografii wspominał o nadrukach na odzieży jako czymś dozwolonym:

Jeśli chodzi o rysunek na tablicach [reklamowych], papierze lub ubraniach, nie należy on do kategorii *haram*, chyba że przedmiot rysunku sam w sobie jest zabroniony<sup>53</sup>.

Na pozostałych stronach kwestia noszenia ubrań posiadających jakiegokolwiek wizerunki ludzi i zwierząt jest dużo szerzej dyskutowana, a w argumentacji pojawiają się odwołania do klasycznego dyskursu prawa dotyczącego przedstawięń. Cyberporady zakazują noszenia odzieży, w tym także bielizny, z nadrukami, podciągając to pod zakaz tworzenia, posiadania, a także handlowania czymkolwiek, co przypomina (ożywione) postaci ludzi i zwierząt<sup>54</sup>. Opierają się na dosłownym rozumieniu wybranych tradycji Proroka, na przykład: „Aniołowie nie wchodzą ani do domu, w którym (...) są obrazy (*tasawir*)<sup>55</sup>”, „Autorzy obrazów zostaną ukarani w Dniu Zmartwychwstania, gdyż powie się im: Dajcie życie temu, co stworzyliście” (*Dżami as-sahih li-l-Buchari*, 1400AH, t. 4, s. 81, *hadis* 5949 i 5950). Tylko jeden mufti (hanaficki) kwalifikuje noszenie ubrań z wizerunkiem twarzy jako czyn potępiany (*makruh*)<sup>56</sup>.

Jednocześnie większość porad dopuszcza, również na bazie sunny Mahometa, noszenie odzieży, na której wizerunki są tak małe, że nierozpoznawalne, są pozbawione nosa, oczu, ust lub też zmienione poprzez ich przeszycie tak, iż oryginalne przedstawienia tracą swój wygląd i nie mogą być uznane za istoty żywe (pl. *zawat al-arwah*)<sup>57</sup>.

53 IO\_arab *Hukm at-taswir al-futughrafi*.

54 DI\_arab, 7238; IW\_arab 16711, 4371; QAO 17101, 52528.

55 Arab. *taswir* pl. *tasawir* – obraz, posąg, obrazek; wszystko, co jest uformowane, ukształtowane na podobieństwo któregośkolwiek ze stworzeń Bożych, ożywionych lub nieożywionych (Lane, 2003, s.v.).

56 QAO 176409.

57 IW\_ang 4549; IW\_arab 100299; IWay\_arab *Ma hukm al-malabis allati fiha suwar ridzal aw hajawan?*; *Hukm al-malabis allati fiha suwar*; *Hukm al-malabis allati alajha suwar zawat al-arwah*; QAI\_arab 83154, 3332, 226090, 143709; QAO 45140, 176409, 33507, 80313; por. IW\_ang 84440, gdzie noszenie koszulki z niewielkim logo Lacoste nie zyskało zgody.

## 2.4. Burkini

Osobną kategorię strojów, o którą z pytaniem do cybermuftich zwracają się internautki, stanowią stroje kąpielowe. Basenów, a zwłaszcza plaż przeznaczonych wyłącznie dla kobiet jest niewiele. Jednak w niektórych miastach, także na Zachodzie, gdzie populacja muzułmanów jest względnie duża, niektóre baseny organizują godziny wejść jedynie dla kobiet<sup>58</sup>. Na plażach większość muzułmanek nie zdejmuje ubrań, brodząc tylko po wodzie, niekiedy zdarza się, że muzułmanka decyduje się wykąpać w pełnym ubraniu. Niemniej jednak moda kąpielowa dla muzułmanek rozwija się i od pewnego czasu na rynku istnieją specjalnie przeznaczone dla nich stroje kąpielowe. Jednym z bardziej popularnych jest *burkini*. Zaprojektowała je australijska muzułmanka pochodząca z Libanu, Aheda Zanetti (Górak-Sosnowska, 2011). Nazwa stroju pochodzi ze złożenia dwóch słów: burka oraz bikini. *Burkini* jest dwuczęściowe, obejmuje spodnie do kostek przypominające legginsy oraz sukienkę/tunikę do połowy uda lub nawet do kolan z długimi rękawami i kapturem. Oryginalne *burkini* powinno być uszyte z szybkoschnącego i minimalnie nasiąkającego poliestru (Górak-Sosnowska, 2011).

Zasadniczo *burkini* nie spotyka się z przychylnością cybermuftich. Okazuje się, że problem, który dostrzegają niektórzy, nie dotyczy tylko noszenia *burkini* jako ryzyka łamania zasady skromności, ale także samej formy rekreacji, nawet jeśli ma służyć ona celom zdrowotnym (np. samo pływanie na basenie może być wystarczającym czynnikiem odciągającym kobietę od jej codziennych obowiązków oraz od wiary i na tej podstawie powinno zostać zakazane)<sup>59</sup>. Niewielka część fatw zezwala na noszenie *burkini* w towarzystwie innych kobiet i mężczyzn *maharim* pod warunkiem, że nie podkreśla kształtów<sup>60</sup>, choć trudno obiektywnie wyznaczyć granicę, po przekroczeniu której strój już nie będzie podkreślał kształtów. Niektórzy mufti są zdania, że każde *burkini* pokazuje kobiece kształty, a po wyjściu z wody przylega do ciała jeszcze bardziej. Tym samym zakładanie *burkini* nawet w towarzystwie samych kobiet lub mężczyzn *maharim* jest zabronione<sup>61</sup>. Z przeanalizowanych tu fatw tylko jedna zezwalała

58 M.in. Londyn, Marsylia, Malmö, Bruksela, Nowy Jork, San Diego, Melbourne.

59 QAI\_arab 159926; QAI\_ang 159926, 23464.

60 IO\_ang *Permissibility of Wearing Swimming Suits, Can a Muslim Woman Go to Public Swimming Pools?*; QAO 31546.

61 IW\_ang 131471; QAI\_ang 1075; QAO 95090, zob. także fatwy na temat pływania kobiet w ogóle w towarzystwie kobiet lub mężczyzn *maharim*, np. IW\_arab 51090, 56245, 139470; IWay\_arab *Hukm as-sibaha li-l-mara, Zahab al-mara ila hammam as-sibaha ma' taghtijjat al-awra*.

na noszenie *burkini* na plaży pod warunkiem, że spodnie będą luźne, a góra będzie miała formę tuniki do kolan, zaś dodatkowo wychodząc z wody, kobieta owinie się ręcznikiem<sup>62</sup>. Kryteria pozwalające na noszenie stroju kąpielowego w pozostałych przypadkach są dokładnie takie same jak dla kobiecego stroju w ogóle, a więc powinien sięgać do ziemi, być luźny i z grubszego oraz nieprześwitującego materiału. Stąd zrozumiałe jest, że żadna z przeanalizowanych fatw nie daje zgody na *burkini*, które tego kryterium spełnić nie może.

Reasumując, na publicznej plaży lub basenie *burkini* nie jest praktycznym rozwiązaniem dla muzułmanek.

## 2.5. Lakier do paznokci a modlitwa

Sporo pytań zadawanych przez współczesne kobiety dotyczy lakieru do paznokci. Nie chodzi o to, czy malowanie paznokci jest dozwoloną formą dopełniania stroju kobiety, choć takie pytania również padają, ale o to, czy kobieta może mieć pomalowane paznokcie w sytuacji przystępowania do modlitwy. Modlitwa kanoniczna wymaga stanu czystości rytualnej (*tahara*), którą można osiągnąć poprzez rytualne obmycie się – małe (*wudu*) lub duże (*ghusl*) polegające na obmyciu całego ciała. Rodzaj ablucji zależy od typu nieczystości. Małe ablucje wymagane są m.in. po wizycie w toalecie, dotykaniu intymnych części ciała, dotknięciu osoby innej płci (z wyjątkiem współmałżonka), a także po przebudzeniu<sup>63</sup>. Małe ablucje wymagają m.in. przemycia wodą dłoni i stóp. Jeśli paznokcie są pomalowane, woda nie dociera do nich i z prawnego punktu widzenia ablucje takie są nieważne. Dla tradycyjnych muzułmanek oznacza to w praktyce konieczność rezygnacji z malowania paznokci, biorąc pod uwagę, iż kanoniczna modlitwa w islamie sunnickim odprawiana jest pięciokrotnie w ciągu dnia.

W 2012 roku polska firma *Inglot* wypuściła na rynek linię oddychających lakierów O2M, które przepuszczają tlen i parę wodną. W 2013 roku Mustafa Umar (obecnie dyrektor ds. edukacji w Islamskim Instytucie w hrabstwie Orange w Kalifornii, założyciel i dyrektor Kalifornijskiego Uniwersytetu Islamskiego, a także członek wykonawczy Rady Ameryki Północnej ds. Fiqhu) zamieścił na swojej stronie internetowej sugestię, że istnieją solidne podstawy, aby wierzyć, że woda (w postaci pary) przesiąka do paznokci podczas noszenia tego lakieru. Tym samym obecność lakieru

62 QAO 169739.

63 Współcześnie w niektórych środowiskach nie zawsze dokonuje się małych ablucji przed każdą z pięciu modlitw, uzależnione jest to od indywidualnej decyzji wiernego.

na paznokciach nie unieważniałaby ablucji, a jego noszenie w tym kontekście byłoby dozwolone (*halal*) (Umar, 2012).

Na stronach internetowych pojawiła się wówczas ogromna liczba pytań do muftich, czy paznokcie malowane oddychającym lakierem *Inglot* nie unieważniają ablucji przed modlitwą (z czasem kolejne firmy wypuszczały linie oddychających lakierów, stąd obok pytań o *Inglot* pojawiały się pytania o dopuszczalność stosowania lakierów innych marek).

Cybermufti do dzisiaj bardzo ostrożnie podchodzą do tego tematu i udzielają negatywnej odpowiedzi<sup>64</sup>. Jej podstawą jest z jednej strony brak badań nad przepuszczalnością wody przeprowadzonych osobiście lub zleconych przez zespoły wydające fatwy<sup>65</sup>, z drugiej strony jest to kwestia postaci, w jakiej woda potencjalnie styka się z paznokciem. Podczas ablucji woda musi przemyć każdy paznokieć. Według niektórych klasycznych prawników (*faqihów*) „mycie” oznacza przepływ wody w taki sposób, „aby woda kapiała, przy czym minimalna ilość kropli to dwie”<sup>66</sup>. W przypadku lakierów „oddychających” woda ma postać pary wodnej, a to – według muftich – jest absolutnie niewystarczające<sup>67</sup>.

Pojawia się także zalecenie, by nie brać za wiążącą opinii firmy produkującej lakier, że muzułmanka nie musi go usuwać przed wykonywaniem ablucji: „Uważamy bowiem, że właściciele firmy są najprawdopodobniej w większości niemuzułmanami, a oświadczenia niemuzułmanów w odniesieniu do kwestii *szari’a* nie mogą być akceptowane (...)”<sup>68</sup>.

## Wnioski

Szczególnie we współczesnym świecie przywiązane do tradycji muzułmanki mają potrzebę afirmowania swojej religii także poprzez strój. Jednocześnie wymogi codziennego dnia, współczesne trendy modowe, a także potrzeba i chęć dbałości o wygląd sprawiają, że muzułmanka, zwłaszcza na Zachodzie, napotyka w tym względzie szereg wątpliwości w życiu zawodowym, rodzinnym i osobistym, które każą jej dokonywać wyborów. Jako kobieta chcąca pozostać w zgodzie z zasadami islamu zwraca się o poradę do autorytetu prawnego, nierzadko opisując szczegółowo swoją sytuację.

---

64 IW\_ang 264721; QAO 134180, 102547.

65 IW\_ang 206266.

66 QAO 85859.

67 IO\_ang *Wiping over Nail Polish in Wudu*; QAI\_ang 202971; QAI\_arab 202971; QAO 134324.

68 IW\_ang 206266.

Fatwy dotyczące ubioru, być może z wyjątkiem spodni<sup>69</sup>, mają względnie zbliżone odpowiedzi. Niestety zazwyczaj nie biorą one pod uwagę sytuacji osobistej, w jakiej znajduje się kobieta, ani kontekstu społecznego czy realiów zmieniającego się świata. Proponują czasem wręcz naiwne rozwiązania, których realizacja jest po prostu niemożliwa. Wśród większości muftich uderza przede wszystkim brak otwartości, odwagi w rozumowaniu i elastyczności (zob. także Shah, 2014). Mimo wykorzystywania elektronicznego medium, nowoczesnego layoutu stron, prezentowane treści nie są progresywne. Jak ujmuje to Zulfıqar Ali Shah (2014, s. 2):

mużulmańscy juryści próbują rozwiązywać skomplikowane współczesne problemy za pomocą dawnych narzędzi, mglistej analogii, naśladownictwa i przestarzałych, związanych z klasycznymi szkołami prawa metodologii, a jednocześnie zamykają praktycznie drzwi idżtihadu (innowacyjnego analitycznego rozumowania), starając się chronić tradycję (...).

Nawet na stronie Islamonline.org Jusufa al-Qaradawiego, który – mimo stania na stanowisku uniwersalności *fiqhu* – popiera wprowadzenie *fiqh al-aqallijjat* (prawa mniejszości)<sup>70</sup>, a więc na wprowadzenie wyjątkowych rozwiązań dla mużulmanów żyjących w mniejszości w krajach niemuzułmańskich, w przypadku strojów kobiecych takich rozwiązań po prostu brak (z wyjątkiem jednozdaniowej wypowiedzi na temat odzieży z wizerunkami ludzi i zwierząt, ukrytej w długim wykładzie na temat fotografii).

Zdecydowana większość muftich reprezentuje nurt zachowawczy, który odrzuca możliwość reinterpretacji Koranu i nie bierze pod uwagę zmieniającego się świata i nowych sytuacji, w których znalazły się kobiety ze swoim ubiorem. Można odnieść wrażenie, że zasady określające właściwy ubiór kobiety są absolutne i nie można ich zakwestionować (zob. także Cesari, 2004). Purytańska interpretacja dotyczy zwłaszcza stron Islamweb.net, Islamqa.info czy Islamway.net, pod względem popularności plasujących się na pierwszych trzech miejscach. Są to strony salafickie,

69 Dla części wiernych różnorodność opinii może być zachętą do pójścia w kierunku samodzielności i wyboru rozwiązania, które najbardziej im odpowiada, które jest zgodne z ich sumieniem. Jednak dla niektórych taka sytuacja może wywołać poczucie dezorientacji i zagubienia.

70 *Fiqh al-aqallijjat* jest dyskursem prawniczym, rozwiniętym w latach 90. XX wieku, którego celem jest przezwyciężenie przez mużulmanów żyjących na Zachodzie problemów natury prawno-moralnej pojawiających się w sferze publicznej i prywatnej oraz troska o utrzymanie relacji społecznych na Zachodzie między mużulmanami i niemuzułmanami. *Fiqh al-aqallijjat* uwzględnia dziedzictwo klasycznego prawa mużulmańskiego, ale bierze pod uwagę także społeczną kondycję mniejszości mużulmańskich na Zachodzie i ich prawne zobowiązania wobec zachodnich społeczeństw (szerzej zob. Belhaj, 2014).

które – jak się wydaje – zdominowały muzułmańską scenę internetowych fatw. Ich oddziaływanie widać także w kontekście stron tradycjonalistycznych – Dar-alifita.org, Islamqa.org, Islamonline.net, które w kwestii ubioru kobiety reprezentują podejście rygorystyczne, tak że ich wymowa w dużej mierze ma również rys salaficki (wyjątkiem mogą być wspomniane wyżej pojedyncze sytuacje klasyfikowania czynów jako *makruh*).

Termin „salaficki” użyty jest tutaj w znaczeniu nurtu zainteresowanego powrotem do zasad „czystego”, pierwotnego islamu oraz odtworzeniem gminy muzułmańskiej z najwcześniejszego okresu obejmującego pierwsze trzy generacje muzułmanów (arab. *salaf* – przodkowie), jednak nie poprzez polityczny aktywizm czy dżihadyzm, ale poprzez wielopłaszczyznowe nauczanie, poradnictwo, publikacje, inaczej mówiąc: szeroko pojętą edukację oraz działania prozelityczne (Abu Rumman, 2014).

Salaficki rys w cyberporadnictwie widoczny jest przede wszystkim poprzez dosłowne odczytanie Koranu i sunny, nadanie tym fundacyjnym tekstom nadrzędnej roli wobec ludzkiego rozumu, uznanie ich za jedyny akceptowalny wzorzec postępowania, a tym samym preferowanie w sytuacjach współczesnego życia tzw. naśladownictwa (rozumianego jako podążanie drogą ustaloną przez Proroka i autorytety pierwszych generacji muzułmanów). Podążanie za tradycją Proroka przejawia się na przykład w postaci wezwania do noszenia tradycyjnych arabskich strojów przez kobiety (relatywnie najwięcej cybermuftich jest zwolennikami całkowitego zasłaniania się kobiet, łącznie z twarzą i dłońmi). Wreszcie, ponieważ salafici postrzegają rzeczywistość w kategoriach zerojedynkowych, gdzie chrześcijanie, żydzi, czy ogólnie Zachód uznawany jest za wroga, którego celem jest zniszczenie islamu poprzez zanieczyszczenie go własnymi koncepcjami i wartościami, dlatego też na poziomie stroju muzułmańskiego konsekwentnie odrzucają wszelkie zachodnie rozwiązania modyfikujące strój muzułmański, jak na przykład spodnie czy burkini<sup>71</sup>. Dla salafitów nie jest istotna przynależność do konkretnej szkoły prawnej, stąd porady na ich stronach internetowych kierowane są do wszystkich wiernych (Cesari, 2004)<sup>72</sup>.

Fatwa jest muzułmańską praktyką religijną, która pomaga kształtować myśli i działania danej społeczności lub osoby. Powszechność treści salafickich w cyberporadnictwie prowadzi do sytuacji, w której nawet muzułmanki niebędące salafitkami oceniają swoje praktyki w zakresie ubioru (a także dalej, roli i statusu społecznego) według tego klucza.

71 Mimo że używane jest określenie „niemuzułmanin” (arab. *ghajr muslim*, ang. *non-Muslim*), stosowanie określenia „niewierny” (*kaafir* pl. *kuffar*) jest powszechne.

72 Więcej na temat kryteriów klasyfikujących nurt jako salaficki zob. Abu Rumman, 2014, s. 39–41.

Lista stosowanych skrótów w przypisach uwzględniająca arabsko- i anglojęzyczną wersję strony (w artykule po skrócie następuje numer fatwy lub – w przypadku braku numeru – jej tytuł):

<https://www.islamweb.net/ar/> = IW\_arab  
<https://www.islamweb.net/en/> = IW\_ang  
<https://islamqa.info/ar> = QAI\_arab  
<https://islamqa.info/en> = QAI\_ang  
<https://islamqa.org/> = QAO  
<https://islamonline.net/> = IO\_arab  
<https://islamonline.net/en/home/> = IO\_ang  
<https://www.dar-alifta.org/> = DI\_arab  
<https://www.dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1>  
DI\_ang  
<https://ar.islamway.net/> = IWay\_arab  
<https://en.islamway.net/> = IWay\_ang

#### BIBLIOGRAFIA

- Abu-Rub, H. i Zabza, B. (2002). *Status kobiety w islamie*. Wrocław: Wydawnictwo Triada.
- Abu Rumman, M. (2014). *I am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Al-Arna'ut, Szu'ajb (red.) (2009AD/1430AH). *Sunan Abi Dawud*. Bajrut: Dar ar-Risala al-Alamijja, t. 6.
- Belhaj, A. (2014). Minority Figh as Deliberative Ijtihad. Legal Theory and Practice. W: Z. Ali Shah (red.), *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. London–Washington: The International Institute of Islamic Thought, 49–72.
- Bunt, G.R. (2003). *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London–Sterling–Virginia: Pluto Press.
- Cesari, J. (2004). *When Islam and Democracy Meet. Muslim in Europe and the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Al-Chatib, Muhib ad-Din i in. (red.) (1400AH). *Al-Dżami as-sahih li-l-Buchari*, t. 1 i 4. Al-Qahira: Al-Matba'a as-Salafijja wa-Maktabuha.
- Danecki, J. (2003). *Kultura i sztuka islamu*. Warszawa: Elipsa.
- الإفتاء المصرية, <https://www.dar-alifta.org/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Egypt's Dar al-Ifta, <https://www.dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Elias, J.J. (2012). *Aisha's Cushion. Religious Art, Perception, and Practice in Islam*. Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.



- Al-Fatawa al-islamijja min Dar al-ifta al-misrijja* (1980/1400-1997/1418). Al-Qahira: Matabi'a al-Ahram at-Tidżarijja, t. 1–20.
- Google Trends, <https://trends.google.com> (dostęp: wrzesień 2022).
- Górak-Sosnowska, K. (2011). *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Hassan, Sh.A. i Wan, W.M.K.F. (2020). Research Design Based on Fatwa Making Process: An Exploratory Study. *International Journal of Higher Education*, 9(6), 241–246. DOI: 10.5430/ijhe.v9n6p241.
- Hendrickson, J. (2013). Fatwa. W: G. Bowering i in. (red.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 173–174.
- Internet World Stats (stan na 31 grudnia 2021), [www.internetworldstats.com](http://www.internetworldstats.com) (dostęp: czerwiec 2022).
- إسلام أون لاين, <https://islamonline.net/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islam Online, <https://islamonline.net/en/home/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- إسلام ويب, <https://www.islamweb.net/ar/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islamweb.net, <https://www.islamweb.net/en/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- IslamQA, <https://islamqa.org/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- إسلام سؤال وجواب, <https://islamqa.info/ar> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islam Question & Answer, <https://islamqa.info/en> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islamway, <https://en.islamway.net/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Kassem, M. (2014). Fatwa and the Era of Globalization. W: Z. Ali Shah, *Ifitā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. London–Washington: The International Institute of Islamic Thought, 89–104.
- Koran (1986), przeł. i oprac. J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kościelniak, K. (2006). *Sunna, hadisy i tradycjoniści*. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Lane E.W. (2003). *Arabic-English Lexicon*. CD-ROM ed. Vadus, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Linant de Bellefonds, Y. (1991). *Ḍarūra*. W: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 2. Leiden: Brill, 163–164.
- Maruf, Baszszar Awwad (red.) (1996). *Al-Dżami al-ķabir li-t-Tirmizi*, t. 4. Bajrut: Dar al-Gharb al-Islamijj.
- Mehmood, M.I. (2015). Fatwa in Islamic Law, Institutional Comparison of Fatwa in Malaysia and Pakistan: The Relevance of Malaysian Fatwa Model for Legal System of Pakistan. *Arts and Social Sciences Journal*, 6(3), 1–3. DOI: 10.4172/2151-6200.1000118.

- Nalborczyk, A. (2008). Czy istnieje strój kobiety muzułmańskiej? W: J. Jurewicz i J. Rogala (red.), *Szata oddaje ludzkie obyczaje, czyli o strojach ludów Azji i Afryki*. Warszawa: Wydział Orientalistyczny UW, 61–71.
- O'Donnell, L. (2022, 9 maja). *The Taliban Have Made the Burqa Mandatory Again*. Pozyskano z: <https://foreignpolicy.com/2022/05/09/taliban-women-burqa-afghanistan-control/> (dostęp: czerwiec 2022).
- Polka, S. (2019). *Shaykh Yusuf al-Qaradawi. Spiritual Mentor of Wasati Salafism*. New York: Syracuse University Press.
- Prochwicz-Studnicka, B. (2013). *Usul al-fiqh*. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”? *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 65(1), 11–51. DOI: 10.14746/cph.2013.65.1.0.
- Shah, Ali Z. (2014). Introduction. W: Z. Ali Shah (red.), *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. London–Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1–10.
- Similarweb, <https://www.similarweb.com> (dostęp: wrzesień 2022).
- Skovgaard-Petersen, J. (2018). Historical Retrospective on Muftiship: Muftis, State Muftis and Official Muftis. W: E. Radius i A. Zhelyazkova (red.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires*. Leiden: Brill, 12–27.
- Stillman, Y.K. (2003). *Arab Dress. A Short History from the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden–Boston: Brill.
- طريق الإسلام, <https://ar.islamway.net/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Umar, Mustafa (2012). *Is Breathable Nail Polish Sufficient for Wuḍū'?* Pozyskano z: <https://mustafaumar.com/2012/11/is-breathable-nail-polish-sufficient-for-wu%E1%B8%8Du/> (dostęp: lipiec 2022).
- Zabidi, T. (2019). Analytical Review of Contemporary Fatwas in Resolving Biomedical Issues Over Gender Ambiguity. *Journal of Religion and Health*, 58, 153–167. DOI: 10.1007/s10943-018-0616-0.
- Zaman, S. (2008). From Imam to Cyber-Mufti. Consuming Identity in Muslim America. *The Muslim World*, 98, 465–474. DOI: 10.1111/j.1478-1913.2008.00240.x.

**Bożena Prochwicz-Studnicka** – arabista, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół klasycznego okresu kultury i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, obejmują między innymi prawne aspekty klasycznej kultury islamu, krajobraz kulturowy tradycyjnego miasta arabsko-muzułmańskiego oraz interpretację kultury arabskiej z perspektyw teorii piśmienności. Członek Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego oraz Stowarzyszenia Bezkrępy Kultury. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*.

Iwona Kordzińska-Nawrocka

<http://orcid.org/0000-0002-5303-3290>

Uniwersytet Warszawski

i.nawrocka@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.24

Funkcje stroju w japońskim społeczeństwie dworskim  
epoki Heian (794–1185)<sup>1</sup>

## STRESZCZENIE

Tematem tekstu jest strój dworski, jego wyszukana symbolika i funkcje, jakie pełnił w japońskim społeczeństwie arystokratycznym epoki Heian (794–1185). Ówczesne stroje dworskie w dużej mierze ukształtowały japońskie podejście do odzieży i mody w ogóle, wpływając na późniejsze style i formy ubioru, w szczególności kimona. Arystokratyczne społeczeństwo przywiązywało dużą wagę do tworzenia własnego wizerunku poprzez ubiór, który pełnił szeroką funkcję komunikacyjną, ujawniając status społeczny danej osoby, jej indywidualny gust, a nawet piękno. Dwa dzieła literackie Murasaki Shikibu, jej dziennik dworski *Murasaki Shikibu nikki* (*Dziennik Murasaki Shikibu*, 1010), w którym opisuje formalny i ceremonialny strój, oraz jej fikcyjne dzieło *Genji monogatari* (*Opowieść o księciu Genjim*, 1008), w którym opisuje codzienny strój arystokratów, dostarczyły materiału ilustracyjnego do odtworzenia strojów dworskich.

SŁOWA KLUCZE: epoka Heian, *Murasaki Shikibu nikki*, *Genji monogatari*, stroje dworskie, *sokutai*, *jūnihitoe*

## ABSTRACT

Functions of Dress in the Japanese Court Society of the Heian Period (794–1185)

The subject of this text is the court costume, its elaborate symbolism, and the functions it served in the Japanese aristocratic society during the Heian period (794–1185). The court costumes of this era largely shaped the Japanese approach to clothing and fashion in general, influencing later styles and forms of dress, most notably the kimono. Aristocratic society attached great importance to the creation of one's own image through one's clothing, which served a broad communicative function, revealing a person's social status, individual

1 Tekst został napisany w ramach grantu NPRH 22H20008588 (2021–2026).

taste, and even beauty. Two of Murasaki Shikibu's literary works, her court diary *Murasaki Shikibu Nikki* (Diary of Murasaki Shikibu, 1010), in which she describes formal and ceremonial attire, and her fictional work *Genji Monogatari* (The Tale of Genji, 1008), in which she describes the everyday attire of aristocrats, provided illustrative material for the creation of court costumes.

KEYWORDS: Heian period, *Murasaki Shikibu Nikki*, *Genji Monogatari*, court costumes, *sokutai*, *jūnihitoe*

Epoka Heian (794–1185) w historiografii japońskiej wskazuje na trwający ponad 400 lat okres pokoju i stabilizacji władzy cesarskiej oraz dominacji kulturowej, skupionej wokół dworu, arystokracji. Z punktu widzenia całej kultury japońskiej jest to ważna epoka, ponieważ nastąpiło w niej odejście od wcześniej przyjętych i ślepo powielanych wzorów chińskich na rzecz rozwoju kultury rodzimej (*kokufū bunka*)<sup>2</sup> będącej harmonijnym połączeniem elementów obcych z japońskimi. Hasłem przewodnim nowych form kulturowych było *miyabi* – „dworska, wyrafinowana elegancja”, którą arystokraci kulturowali w każdej postaci. Dotyczyła ona wszelkich sfer życia codziennego, takich jak styl architektoniczny, ogrody, meble, sztuka (malarstwo, muzyka, kadzidła, układanie poezji), rozrywki i formy spędzania wolnego czasu czy wreszcie stroje. Wśród wielu osiągnięć artystycznych tego okresu właśnie moda i styl ubierania się zasługują na szczególną uwagę, ponieważ ukształtowały one tradycyjne podejście Japończyków do stroju w ogóle oraz wpłynęły na późniejsze zasady noszenia narodowego stroju, jakim stało się kimono<sup>3</sup>.

Tematem niniejszego tekstu jest zatem strój dworski – wraz z jego rozbudowaną symboliką oraz funkcjami, jakie pełnił w społeczeństwie i kulturze tego okresu – odtworzony m.in. na podstawie licznych opisów zachowanych w dwóch wybranych dziełach literackich autorstwa Murasaki Shikibu (979–1025 lub 1031), a mianowicie w jej pamiętniku zatytułowanym *Murasaki Shikibu nikki* (Pamiętnik Murasaki Shikibu, 1010) oraz w *Genji monogatari* (Opowieść o księciu Genjimu, 1008)<sup>4</sup>. Wybór tych

2 Zapis imion i terminów japońskich jest zgodny z przyjętą w pracach japonistycznych transkrypcją Hepburna. W zapisie imion zastosowano kolejność japońską, tj. nazwisko poprzedza imię.

3 Na temat samego kimona, jego formy i miejsca we współczesnej kulturze japońskiej pisze m.in.: Zaborowska, B. (2004), *Kimono. Jego dzieje i miejsce w japońskiej kulturze* oraz Dalby, L. (2001) *Kimono. Fashioning Culture*.

4 *Genji monogatari*, czyli Opowieść o księciu Genjimu – arcydzieło literatury japońskiej i światowej, należące do gatunku opowieści dworskich (*ōchō monogatari*), składa się z 54 ksiąg przedstawiających historię życia i miłości tytułowego bohatera – księcia Genjiego oraz jego potomków.

dwóch dzieł nie jest przypadkowy. Pierwszy utwór to pamiętnik biograficzny, opisujący służbę pisarki na dworze cesarzowej Shōshi (988–1074)<sup>5</sup>, w którym autorka dużo miejsca poświęciła uroczystościom dworskim oraz noszonym podczas nich strojom ceremonialnym. Drugi utwór z kolei to fikcyjna opowieść o życiu prywatnym tytułowego bohatera księcia Genjiego, pojawiają się w nim zatem opisy strojów nieformalnych, noszonych na co dzień.

Georg Simmel (1980), który w *Filozofii mody* zajął się miejscem stroju i szeroko pojętej mody w kulturze i społeczeństwie, podkreśla dualizm w podejściu do spraw ubioru. Z jednej strony moda i strój są próbą adaptacji do narzuconych z góry reguł społecznych, ujednolicenia i przystosowania się do nich, z drugiej zaś odzwierciedlają indywidualne potrzeby jednostki, do jakich należy pragnienie zaznaczenia własnej oryginalności czy odmienności. Jego zdaniem:

moda stanowi po prostu jedną z wielu form życia, za pomocą których staramy się połączyć w jednolitej sferze działalności tendencję ku społecznemu ujednoliceniu i pragnienie jednostkowego odróżniania się i zmiany (Simmel, 1980, s. 181).

W przypadku społeczeństwa japońskiego epoki Heian moda była w wielu aspektach regulowana przez system prawny narzucający określone rodzaje strojów i ich kolorystykę, która była powiązana z pozycją społeczną. Jednocześnie zaś indywidualne upodobania arystokratów umożliwiały im podkreślenie własnej oryginalności za pomocą doboru kolorów i wzorów na strojach.

Toriimoto Yukiyo (2011) zauważa, że w tym okresie istniały cztery podstawowe reguły związane z ubiorem. Pierwsza dotyczyła podziału strojów na odświętne (*hare*), noszone na dworze podczas uroczystości wagi państwowej, oraz zwykłe (*ke*), służące jako strój codzienny, domowy w sytuacjach prywatnych. W przypadku mężczyzn strojem oficjalnym był *sokutai* (dosł. ceremonialny strój przepasany pasem), a strojem codziennym *nōshi* (dosł. strój powszedni) lub *kariginu* (dosł. strój na polowanie), zaś w przypadku kobiet strojem oficjalnym było *karaginumo* (dosł. chińska kamizelka i tren), a codziennym *uchiki* (lub *uchigi*, czyli strój wielowarstwowy).

Druga reguła wprowadzała rozróżnienie strojów w zależności od funkcji i stanowiska noszącej je osoby. Zasadniczy podział przebiegał na linii stroje urzędnicze – stroje wojskowe. Trzecim kryterium był kolor stroju ściśle powiązany z posiadaną rangą i pozycją społeczną. I wreszcie

---

5 Fujiwara Shōshi, córka Fujiwary Michinagi i druga żona cesarza Ichijō (1008-1036, pan. 1016-1036). Matka cesarza Goichijō i Gozusuaku.

ostatnie kryterium dotyczyło samej mody i indywidualnego stylu, który wyrażano przez dopasowanie strojów codziennych do okoliczności oraz czterech pór roku.

### Strój jako wyznacznik pozycji społecznej

Japońskie społeczeństwo dworskie było wysoce zhierarchizowane. Kodeksy prawne wprowadzały system rang i odpowiadających im urzędów. Dwór japoński wzorował się tutaj na chińskich regulacjach prawnych z okresu dynastii Sui (581–618) i Tang (618–907). Wyróżniano cztery rangi książęce i dziewięć arystokratycznych<sup>6</sup>, a co szczególnie ważne – ranga była dziedziczna. System rang został wsparty ustawami dotyczącymi typów i kolorów strojów, po których rozpoznawano poszczególnych urzędników dworskich i wojskowych. Pierwsze prawo dotyczące strojów (*ifukurei/ibukuryō*) zostało ustanowione już w 603 roku przez księcia Shōtoku (574–622). Wprowadził on system nakryć głów (*kanmuri*), zgodnie z którym wyróżniono dwanaście rang dostojników dworskich oznaczonych odpowiednim kolorem (Tubielewicz, 1984, s. 55). Były to w kolejności hierarchicznej od najwyższej do najniższej rangi: ciemny i jasny fioletowy, ciemny i jasny niebieski, ciemny i jasny czerwony, ciemny i jasny żółty, szarobiałe i białe, czarne i szaro-czarne. Kolejne przepisy prawne dotyczące strojów zawarto w dwóch kodeksach Taihō ritsuryō (Kodeks ery Taihō) z 702 oraz Yōrō ritsuryō (Kodeks ery Yōrō) z 718 roku (Nakamura, 1991, s. 7–9). Ustanawiały one trzy rodzaje strojów: strój ceremonialny (*raifuku*), strój oficjalny (*chōfuku*) i mundur (*seifuku*). Strój ceremonialny był noszony przez cesarza i urzędników od V rangi wzwyż podczas uroczystości wagi państwowej (np. obchody Nowego Roku, ceremonia intronizacji cesarza etc.), strój oficjalny przez urzędników od V rangi wzwyż podczas mniej uroczystych okazji, a mundury przez urzędników i zwykłych ludzi nieposiadających rangi i tytułów. Dotyczyło to zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Przepisy regulowały również kolory i wzory wierzchnich szat, które zależały od rangi arystokraty czy urzędnika. Dla cesarza był to brązowy, dla następcy tronu pomarańczowy, dla książąt krwi i ministrów (posiadających I rangę dworską) fioletowy, arystokraci do III rangi nosili jasnofioletowy, arystokraci IV rangi ciemnoczerwony, V rangi jasnoczerwony, VI i VII rangi odpowiednio ciemny i jasny zielony, VIII i IX rangi ciemny i jasny niebieski, zaś osoby z ludu, nieposiadające żadnej rangi, zakładały stroje

6 Kodeks Taihō wprowadzał elitarny system rang i przypisanych do nich urzędów. Były to cztery rangi książęce (dla przedstawicieli rodu cesarskiego) i dziewięć rang dworskich, z których I, II, III i IX były dwustopniowe, pozostałe zaś czterostopniowe.

w kolorze żółtym. W związku tym mundury (*seifuku*) noszone przez najniższej rangi urzędników miały kolor żółty i pozostały takie aż do ery Meiji (1868–1912).

Cesarskim zarządzeniem wprowadzono ponadto tzw. kolory zakazane *kinjiki*, które przeznaczone były wyłącznie dla cesarza, jego rodziny i najwyższej arystokracji dworskiej. Należały do nich: jasny brązowy (*kōrozen*), zarezerwowany dla strojów samego cesarza<sup>7</sup>, kolor pomarańczowy (*ōdan/ōni*), przeznaczony dla następcy tronu, ciemny fioletowy (*koiki/fuka murasaki*) i szkarłatny (*fukasuō*) dla arystokracji pierwszych trzech rang, czerwony (*koiki/koiki*) dla abdykowanego cesarza, jasny czerwony (*akashiotsurubami*) i jasny zielony (*aoshiotsurubami*) dla niższych rang. Zakazano również noszenia strojów ze specjalnymi ornamentami i wzorami brokatowymi. Cesarz mógł wydać specjalną zgodę na noszenie zakazanych kolorów wybranym osobom, które cieszyły się jego zaufaniem, co było wyrazem specjalnego traktowania i względów. Kolory jasny brązowy i pomarańczowy do dzisiaj są zakazane, ponieważ są noszone przez cesarza i następcę tronu w Japonii.

## Stroje męskie

Stroje męskie dzielono na ceremonialne (*raifuku*), zakładane w trakcie uroczystości związanych z ceremonią intronizacji cesarza, świętem płonów Daijōsai czy obchodami Nowego Roku (Akiyama i Komachiya, 1999, s. 82), oficjalne *chōfuku* i nieoficjalne noszone w prywatnych sytuacjach. Strojem oficjalnym dla mężczyzn był *sokutai* (dosł. pas ceremonialny), który nazwę zawdzięcza ozdobnemu pasowi (Akiyama i Komachiya, 1999, s. 82). *Sokutai* składał się z kilku elementów, a mianowicie szaty wierzchniej *hō* w kolorze zależącym od pozycji i rangi. Cesarz i następcy tronu nosili zakazane kolory *kōrozen* i *ōdan*, a do IV rangi obowiązywał kolor czarny, poniżej IV rangi czerwony, od VI rangi zaś niebieski. Pod wierzchnią szatę *hō* wkładano krótką kamizelkę *hanpi*, szatę spodnią z długim trenem *shitagasane* i szatę *akome*. Rękawy *hō* były dosyć szerokie i przekraczały 50 cm. Bezpośrednio do ciała przylegała szata będąca rodzajem bielizny bez podszewki *hitoe*. Do tego mężczyzna wkładał wierzchnie spodnie *ue no hakama* w białym kolorze, a pod spodem miał spodnie krótsze usztywniające *ōguchibakama* z dużymi rozpiętymi nogawkami w kolorze czerwonym. Na nogach miał białe skarpetki *shitōzu* i buty *kanokutsu*. Był przepasany ozdobnym pasem *sekitai*, u boku miał doczepiony krótki miecz, a na głowie kapelusz *kanmuri*. W rękę trzymał *shaku* – drewnianą łaskę

7 Cesarz Saga jako pierwszy zaczął nosić oficjalne, ceremonialne stroje w kolorze brązowym.

będącą oznaką jego pozycji. Mniej oficjalne wersje to *hōko*, gdzie zamiast spodni z trenem *shitagasane* mężczyzna zakładał spodnie *sashinuki*, wygodniejsze w poruszaniu się, z nogawkami przewiązanymi sznurkiem. Inna, uproszczona wersja stroju męskiego to *ikan*, który był pozbawiony kamizelki *hanpi*, szaty *aōme*, spodni z trenem *shitagasane* i pasa *sekūtai*. Na co dzień arystokraci zakładali *nōshi*, czyli strój powszedni lub *kariginu* – strój na polowanie. Strój *nōshi* składał się z szaty spodniej *hitoe*, szaty *aōme*, wierzchniego *hō* i spodni *sashinuki*. Tutaj kolor nie był ściśle ustalony i zależał od inwencji i gustu mężczyzny. Często zamiast kapelusza *kanmuri* mężczyzna nosił prostsza czapkę *eboshi*. Istniały wersje letnie i zimowe *nōshi*. Szata zimowa była wykonana ze splotu diagonalnego i miała biały kolor na zewnątrz i indygo z czerwienią pod spodem. Szata letnia miała warstwę wierzchnią w kolorze fioletu i była cieńsza.

Il. 1.

1. Kolory zakazane; 2. Buty męskie *kanokutsu*; 3. Kapelusz *eboshi*; 4. Strój na polowanie *kariginu*; 5. Strój codzienny męski *nōshi*; 6. Strój codzienny kobiecy *kazami*; 7. Strój codzienny kobiecy *kouchiki*



Źródło: Muzeum Strojów w Kioto (Kyōto Fūzoku Hakubutsukan). Fot. archiwum autorki.



*Kariginu*, czyli strój na polowanie, traktowany był również jako ubiór codzienny. Arystokraci często zakładali go, udając się na potajemne schadzki i spotkania, aby zachować anonimowość i nie zostać rozpoznanym.

Strój składał się z nakrycia głowy *tateeboshi*, szaty wierzchniej *hō*, szaty spodniej *hitoe*, spodni *sashinuki* i spodni *shitabakama*. Książę Genji, główny bohater *Genji monogatari*, najczęściej nosi luźne stroje *nōshi* lub *kariginu*.

Prostsza wersją *kariginu* było *suiikan* zakładany przez niższych rangą urzędników lub chłopców. Wyróżniał się krótszymi nogawkami w spodniach, które miały długość tuż za kolana.

## II. 2. Strój ceremonialny męski *sokutai*



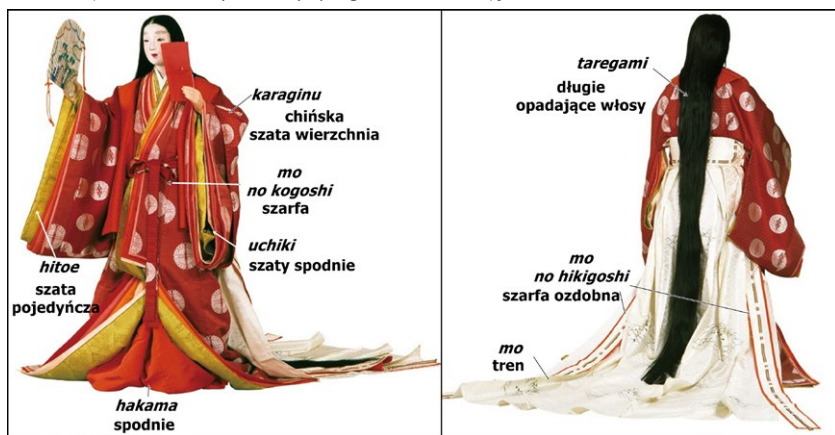
Źródło: Muzeum Strojów w Kioto (Kyōto Fūzoku Hakubutsukan). Fot. archiwum autorki.

## Stroje żeńskie

Odświętne stroje kobiece to *karaginumo*, nazywane również *jūnihitoe*. Nazwa *jūnihitoe* jest późniejsza, pojawiła się pod koniec XII w. i dosłownie wskazuje na dwanaście warstw albo po prostu wiele warstw stroju. Wielowarstwowe stroje *jūnihitoe* służyły z zastosowania unikalnej dla Japonii kolorystyki z wyraźnymi zmianami sezonowymi, a także z eleganckiego zestawienia gradacji barw od jasnej do ciemnej lub odwrotnie, widocznej na kołnierzu, mankietach i spodzie szat. *Jūnihitoe* składało się z kilku warstw strojów noszonych jedna na drugiej. Licząc od

warstwy najbliższej ciała, były to: szata bez podszewki nakładana bezpośrednio na ciało *hitoe*, od dwóch do pięciu warstw *uchiki* lub inaczej *itsutsuginu* (dosł. pięć warstw), szata z miękkiego, lejącego się jedwabiu *uchiginu*, którą poddawano pilśniowaniu specjalnymi drewnianymi młotkami, następnie szata wierzchnia *uwagi*, tren *mo* i kamizelka *karaginu*. Pod te warstwy kobieta zakładała spodnie *nagabakama* w kolorze czerwonym, w rękę trzymała wachlarz, który służył do zasłaniania się. Poszczególne warstwy ubioru były bardzo cienkie i kolorowe. Poruszanie się w nich było dosyć utrudnione, a i sam strój nie należał do wygodnych. Zakrywał praktycznie całe ciało kobiety poza twarzą i włosami.

### II. 3. Strój ceremonialny kobiecej *karaginumo*, inaczej *jūnihitoe*



Źródło: Muzeum Strojów w Kioto (Kyōto Fūzoku Hakubutsukan). Fot. archiwum autorki.

Dziewczynki pełniące służbę na dworze lub w rezydencjach arystokratów nosiły prostszy strój *kazami* bez kamizelki *karaginu* i trenu *mo*. Podczas podróży kobiety zakrywały twarz dużym kapeluszem (*tsubo shōzoku*) lub kapeluszem z woalką (*ichimegasa*).

Strojem mniej oficjalnym było *uchiki* lub *kouchiki*, najczęściej bez trenu *mo* i kamizelki *karaginu*, w którym rękawy poszczególnych szat były krótsze (*Genjizuten*, s. 97).

W *Murasaki Shikibu nikki* odnajdziemy wiele niezwykle szczegółowych opisów oficjalnych strojów dam dworu pełniących służbę na dworze cesarzowej Shōshi. Oto przykład:

W tym roku dama Dainagon była odpowiedzialna za opiekę nad małym księciem. Pierwszego dnia Nowego Roku miała na sobie szatę *uchiki* w czerwonym kolorze, na to założyła barwioną na kolor winogron szatę wierzchnią i czerwoną kamizelkę *karaginu* oraz wzorzysty tren *mo*.

Drugiego dnia włożyła czerwono-śliwkową szatę wierzchnią, ciemnoczerwoną szatę *uchiginu*, niebieską kamizelkę *karaginu* i wzorzysty tren *mo*. Trzeciego zaś dnia założyła szaty z tkanego jedwabiu w zestawieniu kolorystycznym wiśni *sakura*, gdzie wierzchnia warstwa jej stroju była biała i miała fioletową podszewkę. Na to miała nałożoną kamizelkę w czerwonym kolorze. Zazwyczaj kiedy zakłada się szatę *uchiginu* w ciemnoczerwonym kolorze, to szata *uchiki* jest barwy jasnoczerwonej, a kiedy *uchiginu* jest jasnoczerwone, to wkłada się *uchiki* ciemnoczerwone. Damy dworu cesarzowej zakładają na siebie zazwyczaj sześć zestawów kolorystycznych od ciemnego do jasnego koloru, jak na przykład zestawy zielony *moegi*, czerwony *suō* czy żółty *yamabuki*. Inne damy stosują gradacje odwrotną, od jasnego do ciemnego koloru, jak zestaw śliwy *kōbai* czy zestaw jasny *usuiro*. Do tego dobierają wierzchnie szaty i wyglądają w nich nad wyraz reprezentacyjnie (Murasaki, 1971, s. 123–124).

Jak widać, do strojów formalnych przywiązywano na dworze cesarskim dużą wagę, dopasowując je do pozycji i posiadanej rangi oraz wieku osoby je noszącej.

### Strój jako forma komunikacji w relacjach męsko-damskich

Ervin Goffman traktuje ubiór jako ważny element komunikacji niewerbalnej w relacjach interpersonalnych. Ubiór, jego zdaniem, pełni funkcję fasady, która służy informowaniu o wielu aspektach życia: upodobaniach, postawach życiowych czy pozycji społecznej (Goffman, 2000, s. 53–54). W kulturze dworskiej strój informował nie tylko o pozycji, ale również o urodzie i atrakcyjności fizycznej, odgrywając ważną rolę w relacjach międzyludzkich. Ówczesne zwyczaje miłosne zdecydowanie ograniczały bezpośredni kontakt między kobietą a mężczyzną, którzy poza dworem cesarskim nie mieli praktycznie okazji do bezpośrednich spotkań. Kobieta najczęściej spędzała czas w swoim domu, ukryta za parawanami, żaluzjami i zasłonami, a w kontaktach bezpośrednich zasłaniała twarz wachlarzem. Mężczyzna mógł w jeden sposób przekonać się, na ile atrakcyjna jest kobieta, a mianowicie zakradał się wieczorem pod jej dom i z ukrycia przez szpary w ogrodzeniu podziwiał ją z daleka. Takie tajemnicze spotkania określano mianem „ukradkowego podpatrywania” *kaimami*. Sceny *kaimami* służyły w opowieściach dworskich do przedstawienia wyglądu kobiety i często stawały się zaczątkiem romansów. Warto podkreślić, że mężczyzna, obserwując kobietę, z oddali nie widział dokładnie jej postaci, a zwracał uwagę przede wszystkim na jej strój oraz makijaż. Atrybutami urody kobiecej, przedstawianymi w literaturze pięknej, były długie, czarne i błyszczące włosy, biała cera oraz wspaniałe, wielowarstwowe

strój. To właśnie harmonijnie dobrany strój stanowił przedmiot zachwytu, świadczył o urodzie danej osoby i był odbierany w kategoriach dzieła sztuki, natomiast nagość traktowano jako coś okropnego, wręcz nieestetycznego. Murasaki Shikibu w pamiętniku przedstawiła historię dwóch dam dworu, którym w nocy ukradziono stroje i znaleziono je nagie siedzące w swojej komnacie. Relacjonując całe zajście, Murasaki podkreśliła, że „do tej pory nie może zapomnieć widoku ich nagich ciał, który był przerażający. Nie było w nim absolutnie nic atrakcyjnego” (Murasaki, 1971, s. 223). W literaturze pięknej tego okresu nagość jest praktycznie pomijana, pojawia się jedynie w opisach zamieszek i starć wojennych i stanowi dowód na upokorzenie i poniżenie – szczególnie kobiet.

W *Genji monogatari* można odnaleźć wiele przykładów scen *kaimami*. W zamieszczonej poniżej scenie książę Genji, siedząc schowany na tarasie, podgląda damy grające w grę *go*.

Jako pierwszą dostrzegł od razu tę, którą od dawna był już zauroczony. Jej spodnia szata w kolorze ciemnego fioletu miała wyraźny wzór w paski. Na nią kobieta założyła jeszcze jedną warstwę, trudno mu było dostrzec jaką, ale sprawiała wrażenie dobrze dopasowanej. Kształt jej głowy, małe i drobne ciało nie wyróżniały się niczym szczególnym. Naprzeciw niej siedziała druga kobieta, ale starała się nie pokazywać twarzy, jakby się przed kimś ukrywała. Grała w *go*, a jej nad wyraz szczupłe i wąskie ręce schowane były w rękawach. Obok nich po wschodniej stronie pokoju siedziała jeszcze jedna kobieta. Była wyraźnie widoczna. Miała na sobie białą, cienką jedwabną szatę, a na niej jeszcze jedną warstwę czerwoną z wierzchu z lekko fioletową podszewką. Pod spód założyła czerwone spodnie mocno ściśnięte tasiemką (Murasaki, 1964a, s. 310–311).

Zarówno kobiety, jak i mężczyźni stosowali różne sztuczki czy techniki, aby poprzez wielowarstwowe i kolorowe stroje zwrócić na siebie uwagę i przyciągnąć wzrok płci przeciwnej. Były to na przykład *iidashiginu*, czyli wystawianie przez lekko uniesione żaluzje w powozie rękawów szat, *oshiide* – wystawianie rękawów i fragmentów szat za parawan stojący przy łóżu – oraz *uchiide* – wystawianie rękawów i fragmentów szat za żaluzje zasłaniające wejście do pokoju.

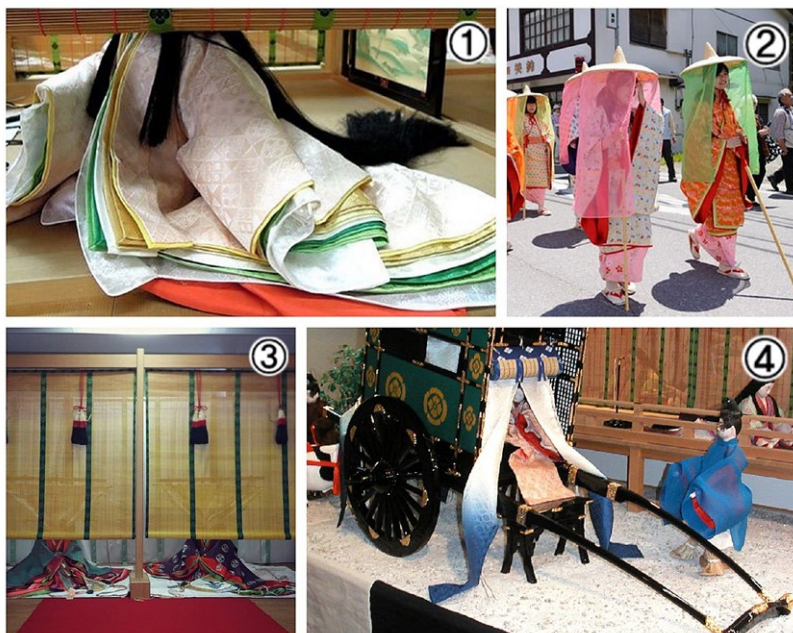
W *Genji monogatari* w księdze Aoi (Malwa) pojawia się opis *iidashiginu*.

Powóz wykonany z cyprysu był już trochę podniszczony, ale jego zewnętrzne zasłony były bardzo eleganckie. Osoba siedząca w środku, ukrywała się za zasłoną, a przez lekko uniesione żaluzje powozu wystawały rękawy i fragment trenu *mo* oraz wierzchnia szata *kazami*, wszystko w niezwykle stonowanym i eleganckim zestawieniu kolorystycznym (Murasaki, 1964b, s. 374–375).

W powozie siedzi ukryta dama Rokujō, która pragnie zachować anonimowość, jednak jej eleganckie szaty widoczne przez uniesione żaluzje zdradzają wysoką pozycję społeczną i wyrafinowany gust właścicielki.

#### II. 4. Sposoby pokazywania strojów:

1 i 3. *Oshiide* – wystawianie fragmentów szat przez lekko uniesione żaluzje; 2. Kapelusz z woalką; 4. *Iidashiginu* – wystawianie szat przez rozsunięte żaluzje w powozie



Źródło: Muzeum Strojów w Kioto (Kyōto Fūzoku Hakubutsukan). Fot. archiwum autorki.

### Strój a moda i indywidualny styl

W przypadku strojów noszonych w sytuacjach codziennych nie przejmowano się regułami czy ograniczeniami prawnymi. Tutaj wyznacznikiem elegancji i wytwornego stylu było przestrzeganie zasad *miyabi* – dworskiej elegancji. Samo pojęcie *miyabi* nie jest tworem czysto japońskim, pochodzi z Chin, a w Japonii nabrało nowego znaczenia, stając się kategorią estetyczną regulującą system zachowań, wyglądu i wzorców kulturowych. Pierwotne znaczenie słowa wywodzi się od rzeczownika *miyabi* wskazującego na stolicę i jej kulturę. W konsekwencji słowo stało się antonimem do wyrazów oznaczających prowincję *satobi* lub wieś *inakabi*. Jak podkreśla Aoki Takako (1976, s. 34), *miyabi* zaczęło wskazywać

na cechy wyrafinowanego stylu dworskiego i określony zespół pozytywnych cech wyglądu oraz zachowań, w tym ubioru. Stroje w tym okresie charakteryzowały się miękkością w dotyku, harmonią kolorystyczną i luźnym krojem, co wynikało z dosyć stacjonarnego sposobu życia ówczesnej arystokracji, która przebywała głównie w pomieszczeniach zamkniętych, siedząc na podłodze. Kolorystyka strojów nawiązywała do pór roku i japońskiej flory. Haruo Shirane (2011, s. 58) podkreśla, że arystokracja wręcz „nosiła na sobie pory roku”, bowiem nazwy zestawień kolorystycznych wywodziły się od kwitnących w danej porze roku kwiatów i drzew. Ówczesne zasady dobierania strojów zakładały dwa typy zestawień kolorystycznych. Pierwszy dotyczył kolorystyki jednej szaty *kasane no iro*, której kolory zewnętrzny i wewnętrzny były odpowiednio dopasowane, reprezentując daną porę roku oraz pozycję i wiek noszącej je osoby. Drugie zestawienie to z kolei tzw. *kasane no irome*, czyli połączenie kilku strojów o różnej kolorystyce i wzorach, przy czym szczególną miarę przykładano do gradacji barw.

#### II. 5. Przykładowe zestawy kolorystyczne i wzory na tkaninach:

1. Zestawy kolorystyczne pojedynczych strojów: u góry zestaw wiosenny śliwa (*ume*), u dołu zestaw letni sosna (*matsu*); 2. Zestawy kolorystyczne kilku strojów: u góry zestaw mandarynka (*tachibana*), u dołu zestaw traw pampasowych (*susuki*); 3. Wzory na tkaninach: u góry kwiat malwy (*koaoi*), u dołu koło (*fusechō no aru*)



Źródło: Muzeum Strojów w Kioto (Kyōto Fūzoku Hakubutsukan). Fot. archiwum autorki.

Przygotowywaniem strojów zajmowała się w domu kobieta. Do obowiązków idealnej żony należały umiejętności tkackie, farbowanie i szycie strojów. Mitamura Masako (2008, s. 79) podkreśla, że w okresie Heian wierzono, iż szycie strojów jest w pewnym sensie aktem duchowym. Ze szczególnym pietyzmem podchodzono do przygotowywania specjalnych szat noworocznych, które wysyłano sobie w prezencie, bowiem zgodnie z tradycją nowy rok, aby przyniósł szczęście, należało powitać w nowym, odświętnym stroju. Zazwyczaj obowiązek wręczania prezentów noworocznych należał do mężczyzny. W *Genji monogatari* została przedstawiona scena, w której książę Genji wraz z żoną Murasaki wybiera zestawy szat dla różnych kobiet.

- Powinieneś, dobierając stroje na prezenty, kierować się raczej wyglądem osoby, która będzie je nosić, i tym, czy po prostu będą do niej pasować. Najgorszą rzeczą jest to, kiedy strój nie pasuje do charakteru czy usposobienia danej osoby – odrzekła Murasaki, a książę, uśmiechając się, odpowiedział:
- No cóż, wygląda na to, że próbujesz wyobrazić sobie wygląd innych osób. Zatem który strój pasuje do ciebie?
- Jak mam wybrać, skoro swoje odbicie widzę tylko w lustrze – odrzekła lekko zawstydzona.

Genji wybrał dla niej mniej formalny strój *kouchiki* z delikatnym wzorem czerwonych kwiatów śliwy na fioletowym tle i czerwoną podszewką. Strój wprowadzał w wiosenny nastrój. Był to ubiór o bardzo modnym zestawieniu kolorystycznym i prezentował się wręcz wspaniale. Dla księżniczki Akashi, swojej córki, książę wybrał długą szatę symbolizującą wiśniowe zestawienie kolorystyczne. Była biała na wierzchu z ciemnopurpurową podszewką. Do tego dołączył spodnią szatę z miękkiego, połyskującego jedwabiu. Dla damy z letniej rezydencji Hanachirusato przygotował strój w kolorze jasnoniebieskim z przepięknie tkany morskim spłotem – odtwarzającym fale morskie, muszle i rośliny wodne. Całość sprawiała świeże wrażenie, chociaż nie aż tak efektowne. Do tego zestawu dołączył szatę spodnią w kolorze ciemnej czerwieni ze zwiewnego jedwabiu.

I w końcu dla Tamakazury zamieszkującej zachodnią część jego rezydencji wybrał wierzchnią szatę purpurowej barwy bez żadnych przebarwień, do której dodał długą szatę spodnią w kolorze brązowym z żółtą podszewką. (...)

- Cóż, skończmy już z tym dopasowywaniem strojów do osobowości i wyglądu osób, bo może się okazać, że będą one na nas złe. Jak wspaniale nie byłyby stroje, to i tak dopasowanie ich kolorów nie jest proste. Sam wygląd danej osoby, nawet jeśli jest niezbyt atrakcyjna, nic jeszcze nie mówi. Ktoś może mieć przecież jakieś ukryte zalety – stwierdził książę.

Dla Suetsumuhany wybrał strój ze spłotem przypominającym wierzbowe gałązki w kolorze białozielonkawym, z eleganckim arabskim



ornamentem (wzorem z chińską trawą). Strój był wyjątkowo elegancki i młodzieńczy, książę mimowolnie roześmiał się na samą myśl o jego użytkowniczce.

Murasaki przyglądała się strojowi dla damy Akashi z lekkim zaskoczeniem. Była to w chińskim stylu ceremonialna, biała szata *řouchiki*, przyozdobiona motywami motyli i ptaków fruwających wśród gałązek śliwy. Do niej książę dołączył szatę spodnią wykonaną z błyszczącego jedwabiu w ciemnofioletowym kolorze (Murasaki, 1965, t. 3, s. 139–142).

Murasaki, która słynie z talentu do wybierania odpowiednich barwników do szat i wyrafinowanego gustu, proponuje księciu wybrać stroje, dopasowując je do charakterów i usposobienia poszczególnych kobiet. Jest to bardzo rewolucyjne jak na ówczesne czasy podejście, gdzie strój zdominowany był przez określone przepisy prawne. Tutaj, jak widać, wyraźnie służył do kreowania określonego wizerunku kobiety, stając się sam w sobie symboliczną formą opisu jej urody i zalet.

II. 6. Stroje przygotowane przez księcia jako prezenty noworoczne:

1. Strój dla Murasaki; 2. Strój dla Akashi; 3. Strój dla Hanachirusato; 4. Strój dla Suetsumuhany



Źródło: Muzeum Strojów w Kioto (Kyōto Fūzoku Hakubutsukan). Fot. archiwum autorki.



## Podsumowanie

Strój w społeczeństwie arystokratycznym epoki Heian pełnił ważne funkcje społeczne, stanowiąc wyraźny komunikat wizualny. Z jednej strony był wyznacznikiem pozycji i rangi, a zatem statusu społecznego. Arystokracja ubierała się w drogie szaty wykonane z miękkiego jedwabiu, bogato zdobione, w określonych zestawieniach kolorystycznych, co pozwalało określić majątek, pozycję, zajmowany urząd czy nawet wiek danej osoby. Z drugiej strony ubiór posiadał wartość estetyczną i odgrywał ważną rolę w kreacji atrakcyjnego wizerunku. Arystokraci oceniali bowiem urodę i atrakcyjność partnera na podstawie stroju. Wreszcie zarówno kobieta, jak i mężczyzna traktowali ubiór jako płaszczyznę do wyrażania własnej indywidualności i oryginalności poprzez odpowiedni dobór kolorów i wzorów. Piękna osoba była zatem zawsze pięknie ubrana.

## BIBLIOGRAFIA

- Akiyama, K. i Komachita, T. (red.) (1999). *Genji monogatari zuten* (Ilustrowany słownik Opowieści o księciu Genjim). Tōkyō: Shōgakkan.
- Aoki, T. (1976). Miyabi. W: *Nihon bungaku ni okeru bi no kōzō* (Struktura piękna w literaturze japońskiej). Tōkyō: Yūsankaku, 31–45.
- Dalby, L. (2001). *Kimono. Fashioning Culture*. Seattle: University of Washington Press.
- Goffman, E. (2000). *Człowiek w teatrze życia codziennego*. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Masuda, Y. (2018). *Nihon no fukusō no rekishi* (Historia stroju japońskiego), t. 1. Tōkyō: Yumani Shobō.
- Mitamura, M. (2008). *Genji monogatari odczytane z dworskich szat*, tłum. A. Żuławska-Umeda. W: I. Kordzińska-Nawrocka. *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*. Warszawa: WUW, 77–87.
- Murasaki, S. (1964a). *Genji monogatari* (Opowieść o księciu Genjim), t. 1, red. T. Tamegami. Tōkyō: Kadogawa Shoten.
- Murasaki, S. (1964b). *Genji monogatari* (Opowieść o księciu Genjim), t. 2, red. T. Tamegami. Tōkyō: Kadogawa Shoten.
- Murasaki, S. (1965). *Genji monogatari* (Opowieść o księciu Genjim), t. 3, red. T. Tamegami. Tōkyō: Kadogawa Shoten.
- Murasaki, S. (1971). *Murasaki Shikibu nikki* (Pamiętnik Murasaki Shikibu). W: *Nihon koten bungaku zenshū* (Zbiór japońskich dzieł literatury klasycznej), t. 18. Tōkyō: Shōgakkan.
- Shirane, H. (2012). *Japan and the Culture of Four Seasons. Nature. Literature and the Arts*. New York: Columbia University Press.

- Simmel, G. (1980). *Filozofia mody*. W: S. Magala (red). *Simmel*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 180–212.
- Takata, S. (1995). *Fukusō no rekishi* (Historia strojów). Tōkyō: Chūōkōronsha.
- Toriimoto, Y. (2011). *Hikaru Genji ga mita Heian fasshon* (Moda okresu Heian widziana oczyma księcia Genjiego). *Nihon Ifuku Gakkaishi* (Czasopismo Stowarzyszenia Badania Strojów Japońskich), nr 2, s. 75–78.
- Tubielewicz, J. (1984). *Historia Japonii*. Wrocław: Ossolineum.
- Zaborowska, B. (2004). *Kimono. Jego dzieje i miejsce w japońskiej kulturze*. Warszawa: TRIO.

**Iwona Kordzińska-Nawrocka** – dr hab., absolwentka Japonistyki Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu Shinshū (Japonia). Zatrudniona w Katedrze Japonistyki UW. Odyła wiele staży naukowych w Japonii, na Uniwersytecie Shinshū (jako *visiting professor* i *fellow* The Japan Foundation) oraz w Międzynarodowym Ośrodku Badań nad Kulturą Japońską (Nichibunken) w Kioto. Specjalizuje się w klasycznej literaturze, języku oraz współczesnej kulturze japońskiej, w szczególności kulturze życia codziennego i kulturze popularnej. Opublikowała m.in.: *Japońską miłość dworską* (TRIO, 2005), *Ulotny świat ukiyo. Obraz kultury mieszczańskiej w twórczości Ihary Saiōaku* (WUW, 2010), *Japońską kulturę kulinarną* (Japonica, 2018), *Klasyczny język japoński* (WUW, 2013), *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii* (redakcja, WUW, 2008), *Tradycję w kulturze popularnej Japonii* (współredakcja z Agnieszką Kozyrą, Japonica, 2017), *Japonię w perspektywie transkulturowej* (współredakcja z Agnieszką Kozyrą, Japonica, 2020).

Ewa Kamińska

<http://orcid.org/0000-0003-1426-662X>

Uniwersytet Jagielloński

ewa.j.kaminska@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.25

## Kimono w kulturze Japonii – od ubioru po symbol „japońskości”<sup>1</sup>

### STRESZCZENIE

Kimono to jedna z najbardziej rozpoznawalnych form komunikujących jednoznacznie przynależność do japońskiego kręgu kulturowego. Nazywane jest strojem tradycyjnym, ubiorem narodowym, a także symbolem „japońskości”. Badania przeprowadzone w Kioto oraz Tokio wykazały, iż jest ono bez wątpienia zwierciadłem kultury, w której powstało. Dotyczy to nie tylko samej formy i ornamentu, będących zbiorem zakodowanych znaczeń symbolicznych, lecz również sposobu, w jaki kimono powstaje, jak jest noszone, związanych z tym zachowań kulturowych, a także roli społecznej, jaką odgrywa. Szczególnie trudnym okresem dla kimona był okres Meiji (1868–1912). Poprzez podział ubioru na „japoński” *wafuku* oraz „zachodni” *yōfuku* kimono stało się narzędziem do podkreślania różnicy między tym, co zachodnie, i tym, co japońskie. W ten sposób przerodziło się w instrument wykorzystywany do wzmocnienia tożsamości narodowej, przywoływany w dyskusjach o unikatowości kultury japońskiej. Oprócz wyżej wymienionych aspektów musimy pamiętać przede wszystkim o tym, iż kimono to dzieło sztuki „do noszenia”, reprezentujące tradycyjne rzemiosło artystyczne *kōgei*. Stanowi ono ważne dziedzictwo kulturowe zarówno jako część życia codziennego, artefakt w przestrzeni muzealnej, jak i źródło inspiracji dla japońskich i zachodnich artystów. Celem artykułu jest ukazanie kimona jako integralnej części kultury japońskiej z jednoczesnym uwzględnieniem jego wartości artystycznej, próba dekodowania znaczenia tej formy ubioru jako symbolu „japońskości” i refleksja nad obecnością „przeszłości” w „teraźniejszości”.

**SŁOWA KLUCZE:** kimono, dziedzictwo kulturowe, „japońskość”, tożsamość kulturowa, rzemiosło artystyczne

1 The publication has been supported by a grant from the Faculty of International and Political Studies under the Strategic Programme Excellence Initiative at Jagiellonian University.

## ABSTRACT

The Kimono in Japanese Culture – from Dress to the Symbol of “Japaneseness”

The kimono stands out as one of the most recognizable forms that clearly communicates Japanese cultural affiliation. It is called a traditional costume, a national costume, and a symbol of “Japaneseness.” My research in Kyoto and Tokyo has shown that the kimono clearly serves as a mirror of the culture from which it originates. This includes its form and decoration, craftsmanship in its making, how it is worn, the cultural norms associated with it, and the social role it fulfills. Selected aspects are discussed using the example of women’s kimonos, taking into account the historical perspective. It provides valuable insights into cultural patterns and social interactions characteristic of Japanese culture.

The article highlights the fact that the kimono is a work of art “to be worn,” representing traditional Japanese craftsmanship of *kōgei*. It is an important cultural heritage, an object of daily life, a cherished artifact in museum exhibitions, and a source of inspiration for Japanese and Western artists. However, we must remember that during the Meiji period (1868–1912) it became a tool for reinforcing national identity, invoked in discussions about the uniqueness of Japanese culture.

The aim of this article is to emphasize the kimono as an integral part of Japanese culture, taking into account its artistic significance, the meaning of this form of dress as a symbol of “Japaneseness,” and a reflection on the interplay between the present and the past.

**KEYWORDS:** kimono, cultural heritage, “Japaneseness”, cultural identity, *kōgei*

## Wprowadzenie

Kimono to jedna z najbardziej rozpoznawalnych form ubioru, komunikujących jednoznacznie przynależność do japońskiego kręgu kulturowego. Nazywane jest strojem tradycyjnym, ubiorem narodowym, a także symbolem „japońskości”, wzbudzającym duże zainteresowanie zarówno w Japonii, jak i poza nią. Zaznaczyć jednak należy, iż przekraczając granice Japonii, kimono staje się obiektem orientalnym i egzotycznym. W Polsce, ale nie tylko tutaj, kimono wykorzystywane jest często jako artefakt mający sprawić, iż wydarzenia kulturalne promujące wiedzę o Azji Wschodniej (lub nawet całej Azji) nabierają „orientalnego” charakteru, a zatem kimono sprawia, że stają się one bardziej atrakcyjne dla publiczności. Podczas takich wydarzeń organizowane są pokazy ubierania kimon, można je samemu założyć lub przynajmniej dotknąć. Stworzona w ten sposób możliwość doświadczania kultury Japonii poprzez bliskość kojarzonego z nią artefaktu jest bez wątpienia cenna. Jednakże w tym procesie często zapomina się, iż kimono to dziedzictwo kulturowe Japonii wymagające

znajomości skomplikowanych zasad jego zakładania i etykiety podczas jego użytkowania. Powierzchnowe wykorzystywanie kimona jako „egzotycznego” artefaktu do zwiększenia frekwencji publiczności jest brakiem respektu wobec kultury, którą reprezentuje. Niestety nawet środowiska akademickie ulegają tej pokusie, wykorzystując stroje „orientalne” w sposób bezrefleksyjny podczas organizowanych tzw. festiwali azjatyckich<sup>2</sup>.

Jeszcze bardziej nieodpowiedzialnie postępują autorzy powierzchownych tekstów umieszczanych w internecie, który pełen jest opisów kimon i ich historii, często niezgodnych ze stanem rzeczywistym. Treści te ograniczają się do wybranych aspektów lub informacji wielokrotnie powielanych, przy których w procesie reprodukcji dochodzi do pomyłek. Szczególnie zastanawiającym przypadkiem prowadzącym do zadumy nad wymyślanym obrazem Japonii poza jej granicami są produkty oferowane do sprzedaży internetowej określane jako „kimono”. Wydawałoby się, iż dostęp do wiedzy w XXI wieku powinien wyeliminować taki sposób interpretacji symbolu kultury japońskiej, jakim jest kimono, i w znacznym stopniu ograniczyć jego egzotyzację. Niestety nadal wydaje się to niemożliwe lub nawet – wręcz przeciwnie – pożądanym jest wysoki stopień egzotyzacji kimona, mający nadać ofercie handlowej atrakcyjnego charakteru.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż czasy współczesne to nie pierwszy raz, kiedy kimono porusza wyobraźnię Europejczyków. Moje badania sprzed kilku lat prowadzone na podstawie materiału zastanego wykazały niesłabnące zainteresowanie kimonem wśród zachodniego odbiorcy już od czasu pierwszych kontaktów Europy z kulturą Japonii w XVI wieku. Silne zainteresowanie kimonami miało miejsce szczególnie w trzech okresach: od połowy XVI do XVIII wieku, na przełomie XIX i XX wieku oraz we współczesności. W wyniku prowadzonych przeze mnie wówczas prac badawczych można było stwierdzić, iż w pierwszym z tych okresów kimono w Europie ewoluowało od symbolu statusu społecznego, poprzez garderobę używaną podczas szczególnych okazji, aż po codzienny ubiór zamożnej części społeczeństwa. W drugim z nich stało się przede wszystkim wzorcem dla twórców mody tego okresu, a w trzecim pojawiło się zarówno w życiu codziennym, jak i w projektach artystów (Kamińska, 2021, s. 53–57, 62–68, 76–80). Jednocześnie stało się jasne, iż w procesie recepcji kimona w Europie w każdym z tych okresów dochodziło do powstawania niezgodnych z rzeczywistością wyobrażeń o kimonie oraz jego egzotyzacji<sup>3</sup>.

---

2 Jednym z głośniejszych przypadków było wydarzenie „The Kimono Wednesday” w Museum of Fine Arts w Bostonie. Szczegółowa analiza w: Valk, 2015.

3 W moich ówczesnych badaniach decydującą rolę odegrały m.in. zbiory i publikacje Kyōto Costume Institute (Kyōto Fukushoku Bunka Kenkyū Zaidan 京都服飾文化研究財団),

## Przedmiot i cel badań

Ten stan rzeczy skłonił mnie do refleksji nad koniecznością poszerzania i upowszechniania wiedzy o kimonie – ubiorze głęboko osadzonym w kulturze japońskiej i będącym jej zwierciadłem. Wymaga to przede wszystkim prowadzenia systematycznych badań nad istotą kimona jako integralnej części tej kultury, reprezentującej jednocześnie materialne, jak również niematerialne dziedzictwo. Stanowi to przedmiot moich obecnych badań, których celem jest analiza roli oraz miejsca kimona we współczesnej kulturze i społeczeństwie japońskim z uwzględnieniem jego wartości artystycznej, a także procesu wyniesienia go do rangi symbolu „japońskości”. W swoich rozważaniach szczególną uwagę kieruję na pytanie o obecność „przeszłości” w „teraźniejszości” oraz pogodzenie dziedzictwa z modernizacją i globalizacją.

Po fazie przygotowawczej, która miała miejsce zarówno w Japonii, jak i w Polsce, rozpoczęłam intensywne trzymiesięczne badania terenowe w Tokio oraz Kioto. Stosując metody badań jakościowych, połączyłam kilka ich elementów, takich jak obserwacja uczestnicząca, obserwacja nieuczestnicząca, częściowo skategoryzowany jawny wywiad ustny, które uzupełniłam o krytyczną analizę japońskich tekstów, wykorzystanie zbiorów i baz danych japońskich muzeów, jak również analizę indywidualnych przypadków. W Tokio szczególnie ważnymi okazała się kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum (Gakuen Fukushoku Hakubutsukan) o wyjątkowej jakości oraz wywiad pogłębiony w miejscu bezpośredniej sprzedaży kimon *gofukuya* 呉服屋 o nazwie Izutsuya 井筒屋. W Kioto były to: Muzeum Narodowe (Kyōto Kokuritsu Hakubutsukan) z dziełami artystów oznaczonych tytułem Żyjących Skarbów Narodowych (Ningen Kokuhō), Nishijin Asagi Museum (Nishijin Asagi Bijutsukan) z kolekcją brokatowych tkanin i pasów *obi* typu Nishijin, Orinasukan Handmade Fabrics Museum z ekspozycją pasów *obi* oraz warsztatem tkackim, ekskluzywny salon projektowania i sprzedaży kimon CHISO, Itoko Gallery sprzedająca tkaniny jedwabne w naturalnym kolorze różnych odcieni bieli, Adachi Kumihimo Museum z kolekcją jedwabnych sznurów *kumihimo*, firma Kawashima Selkon Textiles produkująca tkaniny i prowadząca własną szkołę tkacką, jak również Kyōto Textile Fabrics Wholesalers' Association zrzeszające hurtowych sprzedawców kimon i akcesoriów tzw. *tonya*.

Analizie została poddana forma i wzornictwo kimona jako zbioru zakodowanych znaczeń symbolicznych, komunikujących przynależność

---

który jest wiodącym japońskim instytutem w prowadzeniu prac badawczych nad recepcją kimona w kulturach zachodnich.

do japońskiego kręgu kulturowego. Jednakże świat kimona to nie tylko jego forma wizualna. Jest to również wiedza o tym, w jaki sposób kimono powstaje, jak powinno być noszone, jakie reguły zachowania obowiązują oraz jaką rolę społeczną odgrywa. Wybrane aspekty z wymienionych powyżej zostały omówione na przykładzie kimon kobiecych, z uwzględnieniem perspektywy historycznej. Są one tylko fragmentem przeprowadzonych badań.

Wybór literatury do niniejszego artykułu nastąpił po wyselekcjonowaniu publikacji bazowych, zawierających szczegółową wiedzę historyczną i praktyczną, do których należą Dalby (2001), Milhaupt (2014), Nitanai (2017) oraz Okubo (2011), a także najnowsze badania Hall (2020) oraz Valk (2017; 2020) z zakresu specyfiki marketingu kimona oraz zmian w postrzeganiu kimona przez społeczeństwo japońskie. Warto wspomnieć także dwie polskie publikacje: Zaborowska (2004) oraz Bielak (2019).

W trakcie badań przeanalizowane zostały ponadto sposoby promocji, składanie zamówień, funkcjonowanie miejsc sprzedaży kimon i akcesoriów *gofukuya* 呉服屋 i *tonya* 問屋, ponieważ pozwalają one na zrozumienie wzorców kulturowych oraz charakterystycznych dla kultury Japonii interakcji społecznych. Niestety ze względu na ograniczenia wydawnicze nie zostaną one tutaj dokładnie omówione. Planowany jest kolejny artykuł poświęcony funkcjonowaniu *gofukuya* i *tonya* oraz ich roli w międzypokoleniowym transferze wiedzy o kimonie, a tym samym ochrony kimona jako dziedzictwa kulturowego Japonii.

## Historia, cechy charakterystyczne i definicja kimona jako ubioru kobiecego

Przejdźmy zatem do szczegółowej analizy kimona. Bez wątplenia stanowi ono istotne dziedzictwo kulturowe, manifestujące osiągnięcia japońskiej kultury artystycznej i rzemieślniczej. Jednocześnie jest ono ubiorem, a zatem częścią życia codziennego współczesnego społeczeństwa japońskiego oraz narzędziem do tworzenia tożsamości kulturowej i symbolem „japońskości”.

O historii kimona można by pisać bardzo długo i szczegółowo. Na potrzeby tego artykułu skupię się jednak przede wszystkim na dwóch najważniejszych okresach jego rozwoju, a mianowicie okresie Heian (794–1185/1192) oraz okresie Edo (1603–1868), ponieważ to kultura tych dwóch epok wykształciła formy, które występują w kimonach współczesnych.

W pierwszej kolejności chciałabym zająć się definicją ubioru nazywanego obecnie kimonem oraz ewolucją jego formy i rodzimego nazewnictwa, ponieważ te elementy odzwierciedlają cechy doskonale charakteryzujące

kulturę japońską, takie jak dbałość o detale, wizualizacja hierarchii społecznej, przypisanie określonych form do statusu i ról społecznych oraz przestrzeganie reguł TPO (Time, Place, Occasion).

Podczas badań prowadzonych na potrzeby niniejszego artykułu bardzo szybko okazało się, że zdefiniowanie formy określanej pojęciem „kimono” nie jest łatwe. Wizyty w muzeach i galeriach, dokładne czytanie tablic dydaktycznych, opisów obiektów, zapoznanie się z wieloma katalogami wystaw muzealnych i publikacjami fachowymi wprowadziły więcej niepewności niż jednoznacznych odpowiedzi na pytanie o definicję kimona w kulturze japońskiej.

Nawet intensywny pięciodniowy kurs specjalistyczny „Kimonogaku” 「きもの学」 organizowany raz w roku na przełomie sierpnia i września przez Kyōto Sangyō University 京都産業大学 w Kioto, w którym miałam przyjemność uczestniczyć w tym roku, nie dał ostatecznej odpowiedzi. Podczas kursu zatytułowanego „Poszukiwanie korzeni kimona” 「着物のルーツを探る」 prowadząca kurs badaczka kultury materialnej, w tym stroju japońskiego, Toriimoto Yukiyo 鳥居本幸代 wyjaśniła podstawową definicję. Według niej przed okresem Meiji (1868–1912) rodzaj ubioru, dla którego współcześnie używa się w Japonii określenia „kimono”, był podzielony na dwa rodzaje. Obydwa miały formę współczesnego kimona, różniły się tym, iż jeden z nich nazywany *kosode* 小袖 miał podszewkę, a drugi nazywany *katabira* 帷子 był lżejszą formą wykonaną z lnu bez podszewki. Pojęcie „kimono” nie było wówczas używane<sup>4</sup>.

Od okresu Meiji, kiedy w Japonii wprowadzono ubiór zachodni, zastosowano inny podział, nazywając formę kimona używanego podczas najbardziej formalnych okazji *tomesode* 留袖, a pozostałe formy nazwano kimonem 着物 lub *wafuku* 和服, czyli ubiorem w stylu japońskim. Tymczasem w Europie już w XVI wieku w raportach z podróży do Japonii można odnaleźć słowo przypominające w brzmieniu wyraz kimono. Toriimoto wskazuje dwa z nich: jeden autorstwa Hiszpana Avilona Girona znane w Japonii pod japońskim tytułem *Nihon-Ōkoğu-ki* 『日本王国記』, w którym pojawia się określenie *quimon* dla kimona, oraz Portugalczyka Louisa Fróisa, który w swoim dziele z 1585 roku zatytułowanym 『日欧文化比較』 pisze o *quimoes* oraz *catabira* (Toriimoto, 2023, s. 1).

Jak wynika z powyższego opisu, punktem wyjścia dla zdefiniowania współczesnej formy kimona dla kobiet jest *kosode* (il. 1). W dosłownym tłumaczeniu oznacza ono „małe rękawy”, a jego cechą charakterystyczną są wąskie otwory na dłonie w przeciwieństwie do „dużych rękawów” *ōsode*

4 Więcej na temat *kosode* w: Toriimoto, 1998. Informacje o formie kimona i jego elementach kroju znajdują się w: Okubo, 2011.



大袖 lub *hirosode* 広袖, gdzie otwór na dłonie przy nadgarstkach pozostaje szeroki.

Il. 1. Kimono typu *kosode*, późny okres Edo (koniec XVIII do poł. XIX w.), jedwab, ręcznie wykonane zdobienia malarskie w formie irysów uzupełnione haftem, patchwork z 22 fragmentów indyjskiej satyny bawełnianej typu *chintz*. Motyw irysów nawiązuje do podróży księcia Narihira z powieści okresu Heian *Ise monogatari*. Długość 172 cm, szer. 120 cm, długość rękawów 43,5 cm. Kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum, wcześniej w kolekcji rodziny Mitsui



Źródło: Bunka Gakuen Costume Museum, 2023.

W okresie Heian *kosode* było przeznaczone dla arystokracji dworskiej i noszone było jako jedna z warstw wewnętrznych wielowarstwowego ubioru. Najbardziej znaną formą kobiecego stroju dworskiego było *juni-hitoe* 十二単, wykonane z jedwabiu i składające się w początkowej fazie z dwunastu, a w późniejszej z kilku warstw zakładanych jedna na drugą. Eleganckie i pozostające w zgodzie z modą było tworzenie z tych warstw kompozycji kolorystycznych w widocznych miejscach takich jak rękawy, kołnier oraz rozchylająca się dolna część szaty. Strój dworski w takiej formie był wynikiem przemian kulturowych i politycznych, które doprowadziły do zmniejszenia wpływów kultury chińskiej i wykształcenia japońskiej kultury opartej na rodzimych wzorcach i estetyce japońskiej. W tym czasie zostały ściśle określone zasady doboru kolorów i ornamentu według rangi społecznej oraz wieku. Kolory poszczególnych warstw były dobierane według kontrastu i nadawano im wyjątkowe nazwy wskazujące na respekt wobec natury i powiązanie z jej różnymi aspektami, a przede wszystkim z porami roku i ich charakterystycznymi cechami (Bunka Gakuen Fukushoku Hakubutsukan, 2005, s. 9). Opierając się na

badaniach kultury dworskiej, w bardzo ciekawy sposób przedstawiono ekspozycję w Muzeum Ubioru (Costume Museum, Fuzoku Hakubutsukan 風俗博物館) w Kioto, ukazując te właśnie aspekty na podstawie modeli w pomniejszonej skali (il. 2 i il. 3)<sup>5</sup>.

Il. 2. Model stroju *Junihitoe* 十二単 z okresu Heian na ekspozycji w muzeum Fuzoku Hakubutsukan 風俗博物館 w Kioto



Źródło: fot. E. Kamińska, 2023.

Il. 3. Fragment tablicy dydaktycznej na ekspozycji w muzeum Fuzoku Hakubutsukan 風俗博物館 w Kioto przedstawiającej *junihitoe* 十二単 z okresu Heian



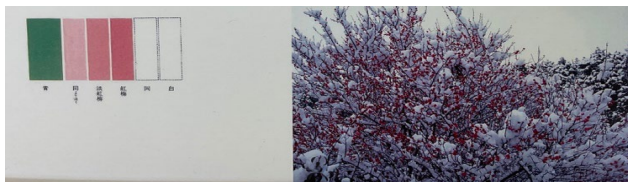
Źródło: fot. E. Kamińska, 2023.

Moją szczególną uwagę zwróciły bardzo dobrze przygotowane tablice dydaktyczne zawierające m.in. informacje o sposobach doboru kolorów w warstwach *junihitoe* odpowiednio do pory roku. Pokazane są m.in. dwie kompozycje warstw (*kasane*) dla strojów zimowych: *yuki no shita-kasane* 雪の下かさね oraz *ume-kasane* 梅かさね. Pierwsza z nich utrzymana

5 Strona Fuzoku Hakubutsukan: <https://www.iz2.or.jp> (dostęp: 15.09.2023).

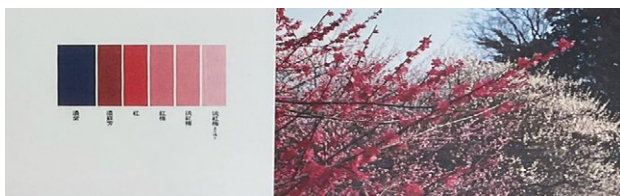
jest w delikatnej tonacji różu i bieli nawiązującej do ukrytych pod śniegiem (*yuki no shita*) wczesnych kwiatów śliwy (*ume*) (il. 4). Druga z kolei jest mocniejsza we wszystkich odcieniach, gdyż mimo trwającej zimowej pory czas do nadejścia wiosny jest krótszy, a z płatków śliwy zniknął już śnieg, odkrywając intensywny różowy kolor kwiatów (il. 5). Kompozycje te muszą być użyte odpowiednio do pory roku w jej konkretnym momencie. Mamy tutaj do czynienia z regułą TPO. Odpowiedni dobór kolorów wskazuje na wykształcenie i wiedzę osoby noszącej dany strój oraz jej wyrafinowany zmysł estetyczny.

Il. 4. Kompozycja kolorystyczna *yuki no shita-kasane* dla *junihitoe* z okresu Heian. Fragment tablicy dydaktycznej na ekspozycji w muzeum Fuzoku Hakubutsukan 風俗博物館 w Kioto



Źródło: fot. E. Kamińska, 2023.

Il. 5. Kompozycja kolorystyczna *ume-kasane* dla *junihitoe* z okresu Heian. Fragment tablicy dydaktycznej na ekspozycji w muzeum Fuzoku Hakubutsukan 風俗博物館 w Kioto



Źródło: fot. E. Kamińska, 2023.

Na ekspozycji pokazano również kompozycję kolorystyczną *matsu-kasane* 松かさね na podstawie fragmentów jedwabiu pofarbowanych naturalnymi barwnikami. Ta kompozycja może być używana przez cały rok lub na szczególne okazje, podczas których składamy życzenia dobrobytu i szczęścia. Ta symbolika wiąże się z właściwościami drzewa sosny (*matsu*), które przez cały rok pozostaje zielone, zachowując swoje siły i energię (il. 6).

II. 6. Kompozycja kolorystyczna *matsu-kasane* 松かさね. Barwione naturalnymi składnikami fragmenty jedwabiu przedstawiające kompozycję kolorystyczną w *junihitoe* 十二単 z okresu Heian. Ekspozycja w muzeum Fuzoku Hakubutsukan 風俗博物館 w Kioto



Źródło: fot. E. Kamińska, 2023.

Pod tymi wszystkimi warstwami zakładane było *kosode*, z którego z dużym prawdopodobieństwem wykształciła się współczesna forma kimona kobiecego. Inną możliwą wersją powstania współczesnego kimona jest forma *kosode* noszona od połowy okresu Heian przez osoby z niższych sfer społecznych jako szata zewnętrzna (*uwagi* 上着) (Bunka Gakuen Fukushima Hakubutsukan, 2005, s. 31).

Kiedy w kolejnej epoce, a mianowicie Kamakura (1185–1333), do władzy dochodzi klasa militarna, strój dworski ulega uproszczeniu. Wówczas *kosode* będące do tej pory szatą wewnętrzną w stroju dworskim staje się szatą zewnętrzną. Oznacza to konieczność dekorowania powierzchni. Tworzone są nowe motywy dekoracyjne i bogatsze kolorystycznie zdobienia w porównaniu do *kosode* noszonego do tej pory jako szata wewnętrzna w stroju dworskim lub szata zewnętrzna dla przedstawicielek niższych sfer społecznych. Kolory i ornament stały się bardziej wyrafinowane i eleganckie<sup>6</sup>.

6 Dokładna analiza ornamentów z podziałem na pory roku została przeprowadzona w publikacji Nitanei Keiko (2017), *Kimono design: an introduction to textiles and patterns*, dlatego pomijam ją w niniejszym tekście.

Po zakończeniu wojen Ōnin (1467–1477) podstawowa forma *kosode* została w pełni ukształtowana i stała się ubiorem dla wszystkich klas społecznych (Bunka Gakuen Fukushoku Hakubutsukan, 2005, s. 31). Od tego czasu następuje jeszcze szybszy rozwój ornamentów, kolorystyki i techniki, który osiąga punkt kulminacyjny w okresie Edo (1603–1868). Tak szybki rozwój luksusowych form był związany z gwałtownymi przemianami społecznymi tego okresu. Szczególnie widoczne jest wzbogacenie się mieszczań, do tej pory znajdujących się na znacznie niższej pozycji społecznej niż posiadająca władzę klasa militarna. Wraz z rozwojem miast i handlu i jednoczesnym ubożeniem klasy militarnej sytuacja radykalnie się zmieniła, dając możliwość mieszczańom, a w szczególności kupcom, nabywania dóbr materialnych porównywalnych jakością do tych będących w posiadaniu przedstawicieli klasy militarnej. Ograniczenia ich zakupu miały miejsce tylko z powodu wydawanych dekretów o zabranianiu używania dóbr luksusowych przez mieszczań.

Do takich dóbr należały *kosode* wykonane z najlepszego jakościowo jedwabiu, a także te o szczególnie bogatych zdobieniach np. w formie haftu, złotych i srebrnych nici oraz o skomplikowanych technikach farbowania i malowania tkanin.

W okresie Edo powstało wiele wspaniałych *kosode*, które obecnie znajdują się w kolekcjach muzeów narodowych, ale też w muzeach specjalistycznych, jakim jest Bunka Gakuen Fukushoku Hakubutsukan (Bunka Gakuen Costume Museum), lub małych prywatnych muzeach kimon, jak Ōme Kimono Hakubutsukan 青梅着物博物館 posiadające około 500 obiektów, głównie z okresu Edo. Godna podkreślenia jest przede wszystkim kolekcja zamożnej i wpływowej rodziny kupieckiej Mitsui 三井 zakupiona przez Bunka Gakuen Costume Museum<sup>7</sup>.

We współczesnej kulturze japońskiej forma *kosode* występuje w różnych typach ubioru takich jak: *furisode* 振袖 (formalne kimono z długimi rękawami dla młodych, niezamężnych kobiet) (il. 7), *uchikake* 打掛 (zewnątrzny ubiór formalny z długimi rękawami zakładany bez pasa *obi*) (il. 8 i il. 9), *kaidori* 怪取 (zewnątrzny ubiór formalny z krótkimi rękawami), *hitoe* 単 (formalne kimono letnie) (il. 10), *yukata* 浴衣 (nieformalne kimono letnie) (il. 11), *nōshozōku* 能装束 (kostiumy teatru *nō*) (il. 12).

---

7 Jednym z prestiżowych projektów wystawowych pozwalających zrozumieć historię kimona była wystawa zorganizowana przez Muzeum Narodowe w Kioto w 1999. Powstał do niej bogato ilustrowany katalog 『花洛のモードきもの時代』 *Kyōto Style. Trends in 16th–19th Century Kimono* (Kyōto Kokuritsu Hakubutsukan, 1999).

Il. 7. Przykład *furisode*, 2015



Źródło: Wikimedia Commons. Pozyskano z: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:A\\_Japanese\\_lady\\_and\\_flowers.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:A_Japanese_lady_and_flowers.jpg)

Il. 8. Kimono typu *uchikake*, późny okres Edo (koniec XVIII do poł. XIX w.); jedwab; motyw kwitnących dzikich wiśni *yamazakura* i kaczek mandarynek wykonane haftem, motyw fal techniką farbiarską *kanoko shibori* 鹿の子絞り, „rozrzucone” na powierzchni znaki *kanji* nawiązują do zbioru poezji *waka* „Kokin-waka-shū”. Długość 177 cm, szer. 122 cm., długość rękawów 102,3 cm. Kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum, wcześniej w kolekcji rodziny *Mitsui*



Źródło: Bunka Gakuen Costume Museum, 2023.

Il. 9. Kimono typu *uchikake*, późny okres Edo (koniec XVIII do poł. XIX w.); jedwab; ornament w postaci pięciu gatunków bambusa wykonany haftem (m.in. złotymi nićmi) na podstawie szkiców artystów ze szkoły Maruyama 円山派. Długość 175 cm, szer. 120 cm., długość rękawów 102,6 cm. Kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum, wcześniej w kolekcji rodziny Mitsui



Źródło: Bunka Gakuen Costume Museum, 2023.

Il. 10. *Hitoe* – kimono letnie o formie *kosode* bez podszewki, późny okres Edo (koniec XVIII do poł. XIX w.); jedwab; motywy wisterii, peonii, malw oraz kół wozu *Genji-guruma* wskazują na ubiór żony samuraja; ornamenty wykonane z zastosowaniem szablonów farbiarskich, tuszu oraz haftu. Długość 179 cm, szer. 128 cm, długość rękawów 45,2 cm. Kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum, wcześniej w kolekcji rodziny Asano 浅野家



Źródło: Bunka Gakuen Costume Museum, 2023.



Il. 11. *Yukata*, nieformalne kobiece kimono letnie, 2016; bawełna; stylizowane motywy geometryczne kwiatów i płatków śniegu nazywane *yukihana-shibori* 雪花絞り, technika farbiarska *shibori* typu *itajime* 板締め. Kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum



Źródło: Bunka Gakuen Costume Museum, 2023.

Il. 12. *Nōshozoku* typu *karaori* (唐織), zewnętrzna szata dla ról kobiecych w teatrze *nō*, późny okres Edo (koniec XVIII do poł. XIX w.); jedwab importowany z Chin; zdobienia w formie chryzantem i kamelii z wykorzystaniem złotych nici i pasków złota. Dług. 147 cm, szer. 140 cm, dług. rękawów 57,6 cm. Kolekcja Bunka Gakuen Costume Museum, wcześniej w kolekcji rodziny Ii 井伊家



Źródło: Bunka Gakuen Costume Museum, 2023.

Cechą wspólną tych wszystkich typów ubiorów jest ich geometryczna forma w kształcie litery T, która powstaje poprzez zszywanie pasów tkaniny



o tej samej szerokości. Oprócz kostiumów teatru *nō* wszystkie zakładane są przez kobiety poprzez owinięcie ich wokół ciała i nałożenie lewej strony na prawą. Wśród kostiumów teatralnych *nō* znajdują się takie, które wprawdzie zakładane są przez mężczyzn, ale przeznaczone są do odgrywania ról kobiecych (il. 12). Wymienione typy różnią się przede wszystkim długością rękawów oraz szerokością tkaniny, z której są szyte. Szerokość standardowa to 36 do 38 cm, a znacznie rzadziej spotykana jest tkanina o szerokości 40 cm. Informacje zawarte w tych typach kimon odczytywane są na wielu płaszczyznach: rodzaj tkaniny wskazuje na stopień formalności, okazję oraz status finansowy, długość rękawów na wiek, kolorystyka na wiek oraz porę roku, rodzaj motywów dekoracyjnych na porę roku, okazję oraz stopień formalności.

Podsumowując rozważania na temat formy ubioru nazywanej kimonem: używając tego pojęcia, powinniśmy odnosić się przede wszystkim do formy ubioru wywodzącej się od *kosode*. Podczas próby znalezienia definicji kimona w kulturze japońskiej napotkałam jednak na duże trudności. Oczywiście, teoretycznie istnieje podana przez Torimoto definicja, jednakże w życiu codziennym pojęcie kimona używane jest dla wszystkich powyżej wymienionych typów z różnych epok i wskazuje na tzw. tradycyjną formę japońskiego ubioru kobiecego. Osoby profesjonalnie związane z kulturą kimona używają specjalistycznych określeń wymienionych powyżej, w zależności od rodzaju kimona<sup>8</sup>. W tym sposobie nazewnictwa odnajdujemy nawiązanie do tzw. tradycyjnej kultury japońskiej w połączeniu z kulturą rzemieślniczą, w której dbałość o precyzyjne określanie artefaktów kultury japońskiej zgodnie z zakodowanymi w nich informacjami w postaci użytej techniki, formy, doboru tkaniny oraz wartości symbolicznej ornamentu jest kluczowa. Tworzy to podstawy „japońskości” kimona.

### Kimono w okresie Meiji – symbol „japońskości” w procesie poszukiwania tożsamości kulturowej i narodowej

Szczególnie trudnym okresem dla egzystencji kimona był okres Meiji (1868–1912). W tym czasie Japonia w procesie tzw. modernizacji przejęła wiele elementów kultur Zachodu. W początkowej fazie tego okresu ubiór zachodni zdominował głównie formalne spotkania i zamożne kręgi społeczne, lecz w miarę upływu czasu stał się coraz częstszym elementem życia codziennego. Przedstawiane jest to na przykład na drzeworytach

---

8 Dziękuję Nii Rie z Kyōto Costume Institute za rozmowę na ten temat.

*ukiyo-e* 浮世絵 będących wówczas swoistą kroniką wydarzeń i przemian kulturowych.

Jednym z najbardziej popularnych artystów ukazujących ten proces na podstawie stroju kobiecego był Toyohara Chikanobu 豊原周延 znany jako Yōshū Chikanobu 揚州周延 (1838–1912). To tryptyk jego autorstwa zatytułowany *Kiken butō no ryakuzu* 貴顕舞踏の略図 z 1888 roku przedstawiający przyjęcie w strojach zachodnich w budynku Rokumeikan 鹿鳴館 jest jednym z najczęściej przywoływanych w kontekście zastępowania kimon strojem zachodnim<sup>9</sup> (il. 13).

Il. 13. Toyohara Chikanobu 豊原周延 alias Yōshū Chikanobu 揚州周延: drzeworyt *Kiken butō no ryakuzu* 貴顕舞踏の略図



Źródło: Wikimedia Commons. Pozyskano z: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chikamatsu\\_Kiken\\_buto\\_no\\_ryakuke.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chikamatsu_Kiken_buto_no_ryakuke.jpg)

Proces modernizacji Japonii, równający się niemalże z westernizacją, spowodował w społeczeństwie japońskim potrzebę zdefiniowania własnej kultury i poszukiwania tożsamości zarówno kulturowej, jak i narodowej. Jedną z wówczas wprowadzonych zmian był podział ubioru na *wafuku* 和服 – ubiór japoński oraz *yōfuku* 洋服 – ubiór zachodni dla podkreślenia różnicy między tym, co japońskie, i tym, co niejapońskie (Dalby, 2001, s. 66–67, 69).

Badania na ten temat prowadziła Ofra Goldstein-Gidoni. Zostały one opublikowane m.in. w artykule *Kimono and the construction of gendered and cultural identities*. Autorka analizuje w nim proces instrumentalizacji kimona po podziale ubioru na *wafuku* i *yōfuku* do wzmocnienia tożsamości narodowej, przywoływanej w dyskusjach o unikatowości kultury japońskiej i teorii Nihonjinron 日本人論 określającej „japońskie” wartości kulturowe (Goldstein-Gidoni, 1999).

9 Rokumeikan to miejsce, gdzie w okresie Meiji był szczególnie widoczny wpływ kultur Zachodu w obyczajach i życiu codziennym elit intelektualnych i finansowych.

## Kimono jako symbol „japońskości” we współczesności

Goldstein-Gidoni porusza również inny, bardzo istotny aspekt, a mianowicie rolę społeczną kimona kobiecego służącego do tworzenia wizerunku kobiety jako strażniczki tradycyjnych wartości zgodnie ze wzorcem kulturowym okresu Meiji *ryōsai kenbo* 良妻賢母 – „dobrej żony, mądrej matki” (Goldstein-Gidoni, 1999). Jest to okres, w którym istnieje wyraźny podział na społeczne role kobiece i męskie, o czym pisałam w artykule *Kobiety wobec polityki – polityka wobec kobiet. Pozycja kobiet w społeczeństwie Japonii od okresu Meiji do współczesności* (Kamińska, 2020).

Goldstein-Gidoni podkreśla wyraźnie, że dla współczesnej kobiety nie oznacza to, że jej rola ma się ograniczać do tzw. tradycyjnych lub kobiecych ról. Jednakże postawiona w jej artykule teza mówi też o tym, że „(...) the process of the kimono dressing produces a cultural idiom called the «Japanese woman»” – w szczególności, kiedy analizuje się obchodzony 15 stycznia dzień wchodzenia w dorosłość *seijin no hi* 成人の日. Wówczas 20-letnie kobiety zakładają zamówione specjalnie na ten dzień wyjątkowo piękne kimona *furisode* 振袖 o szczególnie wysokiej jakości, stając się ideałem piękna opartego na wartościach estetycznych japońskiego kręgu kulturowego. W ten sposób stają się nośnikiem idei „symbolu japońskości” (Goldstein-Gidoni, 1999, s. 352). Autorka dodaje jednak, iż

Producing Japanese women as models of traditional Japaneseness should be understood against the background of more general processes of the construction of Japanese modern cultural identity (Goldstein-Gidoni, 1999, s. 367).

Kimono widziane oczami obcokrajowca pozostanie symbolem kultury Japonii jeszcze przez długi czas. Nie zmienia to jednak faktu, iż wiedza o kimonie w Japonii, sposobie jego zakładania (*kitsuke* 着付け), noszenia, dobierania akcesoriów, a także sposobów zachowania, kiedy decydujemy się na jego ubiór, stopniowo zanika. Jest to też trudna do zdobycia wiedza, ponieważ we współczesności rzadko pojawia się możliwość przekazywania jej z pokolenia na pokolenie i rzadkie bywają okazje, kiedy zdobytą wiedzę możemy wykorzystać w praktyce. Badaniami dotyczącymi braku transferu wiedzy międzypokoleniowej zajmowała się Julie Valk i ich rezultaty pokazała m.in. w artykule *From Duty to Fashion: The Changing Role of the Kimono in the Twenty-First Century* (Valk, 2017).

Skoro wiedza o kimonie w społeczeństwie japońskim jest znikoma, należałoby się zastanowić, gdzie jeszcze oprócz szkół zakładania kimona można ją uzyskać. Moim zdaniem taką funkcję pełnią *gofukuya* 呉服屋 oraz *tonya* 問屋. Oba te rodzaje miejsc sprzedaży kimona odgrywają

ważną rolę w zachowaniu i promowaniu japońskiej tradycji i kultury, zwłaszcza związanej z ubiorem tradycyjnym, jakim jest kimono.

Takich miejsc jest niestety coraz mniej. Jeszcze do okresu boomu gospodarczego do lat 90. było ich bardzo wiele zarówno w metropoliach, jak i w mniejszych miejscowościach. Ich działalność różniła się skalą, lecz odgrywały podobne role i spełniały funkcję ochronną dla materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego Japonii.

Podczas tegorocznego pobytu badawczego w Kioto dzięki uprzejmości pracowników firmy CHISO wywodzącej się z firmy typu *tonya* miałam możliwość uczestniczenia w przygotowanej dla mnie demonstracji procesu sprzedaży. Pokaz, który poprowadził Machiki Fumiya, pozwolił mi poznać kulturę sprzedaży kimona w jej najbardziej ekskluzywnej formie. Skłoniło mnie to do refleksji o „japońskości” kimona kreowanej z perspektywy społeczeństwa japońskiego. Porównanie tego doświadczenia do sposobów powierzchownego rozumienia „japońskości” kimona w kulturach europejskich, o czym pisałam na początku, silnie motywuje do dalszych badań.

Il. 14. Machiki Fumiya podczas prezentacji kimon przeznaczonych do sprzedaży, salon firmy CHISO, Kioto 7.09.2023



## Podsumowanie

Podczas przygotowywania niniejszego artykułu stało się dla mnie zrozumiałe, iż problematyka kimona i jego ewolucji jest trudna, bardzo rozległa i wymaga odkrywania jej ciągle na nowo. Dzieje się tak dlatego, że dynamiczne przemiany kulturowe, społeczne i gospodarcze w społeczeństwie japońskim bardzo silnie wpływają na rozwój lub stagnację konsumpcji kimona, a co za tym idzie – na możliwości i sposoby korzystania

z tego daru kultury, w którym kryje się bogactwo wielowiekowej sztuki ubioru.

Kimono we współczesności jest nadal obecne w życiu codziennym Japończyków, lecz głównie przy szczególnych okazjach jak na przykład dzień wejścia w dorosłość *seijin no hi*, śluby, pogrzeby, oficjalne przyjęcia i tym podobne. Badania Julie Valk pokazują jednak, iż wraz ze zmianami wzorców społecznych w XXI wieku, jak również dzięki pojawieniu się możliwości zakupu kimon używanych i zainteresowania nimi Japończyków widoczna jest wyraźna zmiana w postrzeganiu kimona. Polega ona na odejściu od pojmowania kimona jako ubioru obowiązkowego na szczególnie okazje i zainteresowaniem się nim jako ubiorem zakładanym dla przyjemności. Valk (2017) nazywa to przejściem od *duty kimono* do *fashion kimono*. Jest ono zatem nadal integralną częścią kultury japońskiej przy jednoczesnym zachowaniu jego wartości artystycznej. Wartość ta wynika z umiejętności i wrażliwości artystów-rzemieślników tworzących kimona. Wyrażane są one poprzez opanowanie historycznych technik tkackich i zdobniczych oraz znajomość estetycznych walorów kimon wypracowanych w przeszłości. Proces integracji kimona w życie codzienne współczesnego społeczeństwa japońskiego dopełnia odbiorca dzieł stworzonych przez artystów-rzemieślników. Jest to odbiorca, który posiada umiejętności do dekodowania zawartej w nich treści symbolicznej oraz wrażliwość pozwalającą na czerpanie przyjemności z odkrywania ich znaczenia i piękna.

Dbalność o obecność przeszłości we współczesności przy ciągłym procesie modernizacji jest zatem elementem niezbędnym do tego, aby kimono pozostało symbolem „japońskości”, a precyzyjne określenie, co w tym przypadku znaczy „japońskość” w kontekście globalizacji, wydaje się kluczowe.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bielak, A. (2019). *Zrozumieć kimono. Kultura zakłeta w stroju*. Kraków: Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha”.
- Bunka Gakuen Fukushima Hakubutsukan (red.) (2005). 『日本服飾の美』 („Nihon fukushoku no bi, Masterpieces of Japanese Dress from the Bunka Gakuen Costume Museum”). Tōkyō: Bunka Gakuen Costume Museum.
- Dalby, L. (2001). *Kimono. Fashioning Culture*. London: Vintage.
- Frois, L. (1991). 『ヨーロッパ文化と日本文化, Okada (red., tłum.). Tōkyō: Iwanami Bunko 岩波文庫 (oryginalny tytuł: *Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta Província de Japão* (1585); 『日欧文化比較』).

- Goldstein-Gidoni, O. (1999). Kimono and the construction of gendered and cultural identities. *Ethnology*, t. 38, nr 4, 351–370.
- Hall, J. (2020). *Japan beyond the kimono. Innovation and tradition in the Kyoto textile industry*. London–New York: Bloomsbury Visual Arts.
- Kaminski, E. (= Kamińska, E.) (2012). *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland: Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kamińska, E. (2020). Kobiety wobec polityki – polityka wobec kobiet. Pozycja kobiet w społeczeństwie Japonii od okresu Meiji do współczesności. W: M. Banaś (red.), *Kobiety w polityce. Sfera publiczna*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kyōto Kokuritsu Hakubutsukan (red.) (1999). 『花洛のモードきもの時代』 *Kyōto Style. Trends in 16th-19th Century Kimono*. Kyōto: Kyōto Kokuritsu Hakubutsukan.
- Milhaupt, T.S. (2014). *Kimono: a modern history. Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, New York*. London: Reaktion Books.
- Nitanai, K. (2017). *Kimono design: an introduction to textiles and patterns*. Tokyo–Rutland–Singapore: Tuttle Publishing.
- Okubo, N. (2011). *Kimono no Jiten. Dentō wo shiri, imayō ni kiru* 『着物の事典, 伝統を知り今様に着る』 („Leksykon kimona. Poznać tradycję i nosić ją w nowoczesny sposób”). Tōkyō: Ikeda Shoten.
- Toriimoto, Y. (1998). 「安土桃山の小袖再現」 („Reprodukcja *kosode* z okresu Azuchi-Momoyama”). 『日本服飾学会誌』 (*Journal of the Japanese Institute of Costume*), vol. 17, 148–158.
- Toriimoto, Y. (2023). 『着物のルーツを探る』 („W poszukiwaniu korzeni kimona”). Materiały do zajęć w Kyōto Sangyō Daigaku z dnia 7.09.2023.
- Valk, J. (2015). „The Kimono Wednesday” protests: identity politics and how the kimono became more than Japanese. *Asian Ethnology*, t. 74, nr 2, 379–399.
- Valk, J. (2017). From Duty to Fashion: The Changing Role of the Kimono in the Twenty-First Century. *Fashion Theory. The Journal of Dress, Body and Culture*, t. 22, nr 3, 309–340. London–New York: Routledge.
- Valk, J. (2021). *Selling the kimono. An ethnography of crisis, creativity and hope*. London–New York: Routledge.
- Zaborowska, B. (2004). *Kimono. Jego dzieje i miejsce w japońskiej kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Strony internetowe

Fuzoku Hakubutsukan, <https://www.iz2.or.jp> (dostęp: 15.09.2023).

**Ewa Kamińska** – absolwentka Uniwersytetu Hamburgskiego na kierunkach japonistyka, historia sztuki i slawistyka. Studia doktoranckie

ukończyła w Hamburgu w Instytucie Japonistyki w zakresie kulturoznawstwa i historii sztuki. Jej obszarami badawczymi są sztuka japońska ze szczególnym uwzględnieniem tradycyjnego rzemiosła artystycznego, kontakty kulturowe Japonii z Europą, proces kształtowania i zmian wyobrażeń o Japonii w Europie oraz estetyka w życiu codziennym współczesnego społeczeństwa japońskiego. Jest autorką książki *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland: Zeitgenössische Keramik als Fallstudie* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2012). Obecnie pracuje w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.





**Monika Murzyn-Kupisz**  
<http://orcid.org/0000-0002-8482-970X>  
Uniwersytet Jagielloński  
[monika.murzyn-kupisz@uj.edu.pl](mailto:monika.murzyn-kupisz@uj.edu.pl)

**Jarosław Działek**  
<http://orcid.org/0000-0002-2670-8862>  
Uniwersytet Jagielloński  
[jarek.dzialek@uj.edu.pl](mailto:jarek.dzialek@uj.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.26

## Zróżnicowanie postaw etnocentrycznych polskich konsumentów odzieży<sup>1</sup>

### STRESZCZENIE

Strój i wybory odzieżowe są ważnym wyznacznikiem i sposobem wyrażania tożsamości oraz przekonań. Celem artykułu, opartego na wynikach badań ankietowych przeprowadzonych w 2022 r. na reprezentatywnej próbie mieszkańców Polski, jest pokazanie, w jakim stopniu współcześni polscy konsumenci odzieży wykorzystują ubiór do wyrażania postaw etnocentrycznych. Oprócz najczęściej jak dotąd analizowanego patriotyzmu konsumenckiego związanego z preferencjami nabywania dóbr krajowej produkcji zaproponowano typologię innych form etnocentryzmu odzieżowego. Uwzględniono zarówno „etnocentryzm kreatywny”, odnoszący się do umiejscowienia procesu projektowania odzieży i pochodzenia tworzących ją projektantów, jak i „etnocentryzm symboliczny”, w przypadku którego istotne są treści kreatywne i symboliczne komunikowane przez wzornictwo, odnoszące się do narodowej (odzież patriotyczna) lub lokalnej i regionalnej skali wyrażania tożsamości (stroje ludowe, etnodizajn). Stwierdzono następnie, w jakim stopniu nabywcy zwracają uwagę na to, czy kupowane przez nich ubrania są zaprojektowane i wyprodukowane w Polsce, a także w jakim zakresie obecna jest w szafach Polaków odzież odwołująca się do kultury i dziedzictwa kulturowego. Pokazano uwarunkowania zróżnicowania postaw i zachowań mieszkańców Polski w tym względzie, biorąc pod uwagę ich cechy społeczno-demograficzne. W części końcowej wyróżniono cztery grupy konsumentów o różnym stopniu identyfikacji z zaproponowanymi postawami etnocentrycznymi.

**SŁOWA KLUCZE:** ubranie, odzież, patriotyzm konsumencki, etnocentryzm konsumencki, typologia postaw

1 Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego „Rynek mody w kontekście zrównoważonego rozwoju”, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, umowa nr UMO-2018/31/B/HIS4/02961 w latach 2019–2024.

## ABSTRACT

### Diversity of Ethnocentric Attitudes among Polish Consumers of Fashion

Clothing and sartorial choices are an important way and means of expressing identities and worldviews. Based on the results of the authors survey of a representative sample of Polish population conducted in 2022, the aim of the article is to show to what extent contemporary Polish fashion consumers use clothing to express ethnocentric attitudes. In addition to economic ethnocentrism most often analysed so far with respect to preferences for domestically produced goods, other possible forms of fashion ethnocentrism are highlighted, proposing their typology. Both 'creative ethnocentrism' related to attaching importance to the location of the design process and the nationality of the designers, and 'symbolic ethnocentrism', where the creative and symbolic content communicated by design is important, relating to the national (so-called patriotic garments), or local and regional scale of expressing identity (folk costumes, garments with ethnic inspirations) were considered. The study examines to what extent fashion consumers pay attention to whether the clothes they buy are designed and manufactured in Poland, and to what extent clothing inspired by culture and cultural heritage is present in Polish wardrobes. The determinants of the diversity of attitudes and behaviours of the Polish population in this respect are also discussed, taking into account various socio-demographic characteristics. In conclusions four groups of consumers with a different focus and extent of expressing ethnocentric attitudes were identified.

**KEYWORDS:** clothing, apparel, consumer ethnocentrism, attitude typology, consumer segments

## Ubrania a tożsamość

Strój i wybory odzieżowe są ważnym wyznacznikiem oraz sposobem konstruowania i wyrażania tożsamości oraz przekonań. Ich rola zdaje się wzrastać w społeczeństwie konsumpcyjnym, gdzie to nie materialny i funkcjonalny wymiar odzieży, lecz jej wartość jako komunikatu odgrywa wiodącą rolę (Davis, 1992; Żuchowska-Zimnal, 2019). Ubiór może być medium i wyrazem utożsamiania się z określoną klasą, grupą społeczną, zawodową, subkulturą, przekonaniem politycznym lub miejscem zamieszkania. Odzwierciedla złożoność relacji pomiędzy globalnością a lokalnością, pomiędzy homogenizacją a chęcią indywidualizacji we współczesnym świecie (Bauman, 1997). Ubiór jest zarazem narzędziem autokreacji i dystynkcji, jak i afiliacji, a wykorzystywanie go do komunikowania tożsamości lub stylu życia może być świadome lub podświadome (Kall i in., 2018). Może wyrażać poczucie odrębności i przynależności do

grupy etnicznej, religijnej lub narodowej, identyfikację z kulturami głównego nurtu lub wartościami kontrkulturowymi, jednocześnie wpisując się w szersze procesy estetyzacji życia codziennego. Jak pisze T. Leszniewski (2007, s. 52):

Bliski związek mody z tożsamością wynika z faktu, że moda i tożsamość bazują na dwóch tych samych procesach (...) mają one dać człowiekowi poczucie zarówno przynależności do określonej grupy społecznej, jak i przekonanie o własnej wyjątkowości (...) równocześnie potrzebujemy doświadczać wspólnoty (...) i odmienności pozwalającej na wyrwanie się z „masy”, stając się tym samym indywidualnością. Mówimy zatem o dwóch procesach identyfikacji i indywidualności.

Nie tylko socjologowie i etnologowie, lecz także ekonomiści zauważają więc, iż rynek mody jest szczególnie ciekawy i odmienny od pozostałych ze względu na istotność wartości emocjonalnych i symbolicznych dóbr w powiązaniu z często drugoplanowym znaczeniem ich wartości funkcjonalnych. Podejmowane przez konsumentów wybory nie zawsze są racjonalne, gdyż są silnie podporządkowane aspiracjom tożsamościowym oraz trendom. Prowadzi to do skracania cyklu życia produktu nie ze względu na jego zużycie, lecz dynamicznie zmieniające się preferencje konsumentów i wielość czynników wpływających na nabywanie odzieży (Sempruch-Krzemińska i in., 2016; Mróz-Gorgoń i Perchla-Włosik, 2016).

### Komunikowanie postaw patriotycznych i tożsamości a wybory odzieżowe

Zgodnie ze słownikową definicją (PWN, 1995, s. 837) „patriotyzm to miłość do ojczyzny, do własnego narodu połączona z gotowością ofiar dla nich”. Wyróżnia się także jego odmianę odnoszącą się do „małej ojczyzny”, tj. „patriotyzm lokalny jako silne przywiązanie do miejscowości lub regionu, z którymi się jest związanym, powodujące stawianie spraw lokalnych ponad sprawy ogólnokrajowe” (PWN, 1995, s. 837). Przywiązanie do własnej ojczyzny jako miejsca pochodzenia i zamieszkania oraz akcentowanie emocjonalnej więzi z historią, tradycją, ojczystym językiem czy kulturą i krajobrazem może być realizowane w różny sposób. Współczesne rozumienie patriotyzmu jest bardzo szerokie. Zawiera nie tylko gotowość do obrony ojczyzny w razie niebezpieczeństwa, identyfikację z własnym narodem z perspektywy uczuciowo-symbolicznej, obejmującej okazywanie szacunku i identyfikację z symbolami narodowymi (godło, flaga, hymn) lub uczestnictwo w świątecznych i rocznicowych

obchodach, przywołujących ważne symbolicznie postacie i wydarzenia, lecz także podejmowanie konkretnych działań na co dzień (Kulikowska i Obracht-Prondzyński, 2016). Mogą one obejmować starania na rzecz pielęgnowania tradycji lub dbałość o materialne dziedzictwo kulturowe, a przede wszystkim wypełnianie obowiązków obywatelskich i przestrzeganie prawa, zaangażowanie w życie polityczne i społeczne, uczestnictwo w wyborach, sumienne płacenie podatków, szanowanie mienia wspólnego, wyrażanie troski o środowisko naturalne czy wspieranie narodowej gospodarki i lokalnej przedsiębiorczości. Ostatnia z wspomnianych form patriotyzmu określana jest mianem patriotyzmu gospodarczego lub etnocentryzmu konsumenckiego, który wyrażany jest w codziennych wyborach konsumenckich, sprzyjających rodzimym dostawcom i producentom<sup>2</sup>.

Spojrzenie na patriotyzm z szerokiej perspektywy pozwala na dostrzeżenie wielości postaw etnocentrycznych, jakie mogą być wyrażane przez nabywanie i noszenie odzieży. Zdaniem autorów, wyróżnić można cztery ujęcia manifestowania przywiązania do ojczyzny wyborami odzieżowymi: dwa odnoszące się do wymiaru gospodarczego, czyli klasyczny etnocentryzm (patriotyzm) konsumencki i etnocentryzm kreatywny akcentujący kraj pochodzenia wzornictwa oraz dwa odnoszące się do treści kreatywnych i symbolicznych komunikowanych przez odzież – odzież jako środek wyrażania tożsamości narodowej, w kontekście polskim często określana jako „patriotyczna” oraz odzież zawierająca lokalne lub regionalne odwołania kulturowe (stroje ludowe, etnodizajn)<sup>3</sup>.

Badania większych zbiorowości konsumentów prowadzone były jak dotąd przede wszystkim przez ekonomistów z perspektywy pierwszego typu etnocentryzmu (Figiel, 2004). Klasyczny etnocentryzm konsumencki odnoszący się do poczucia moralnej powinności nabywania dóbr krajowej produkcji, świadomie propagowany przez niektóre państwa od XIX wieku, wiąże się z konkretnymi postawami i przekonaniami konsumentów (Shimp i Sharma, 1987, s. 280):

Z perspektywy etnocentrycznych konsumentów nabywanie dóbr importowanych jest złe, ponieważ (...) szkodzi krajowej gospodarce, prowadzi

2 Samo znaczenie symboli patriotycznych również może ulegać przemianom, być twórczo reinterpretowane i wykorzystywane w nowych kontekstach i formach (Mroz-Gorgoń i Perchla-Włosik, 2016).

3 Rozumiane jako odwołania do „niższej” niż narodowa skali przestrzennej tożsamości (Rembowska, 2000).

do utraty miejsc pracy i jest wyraźnie niepatriotyczne (...) etnocentryzm konsumencki daje jednostce poczucie tożsamości oraz przynależności i związany jest ze świadomością tego, jakiego typu zachowanie nabywcze jest akceptowalne, a jakie nie dla danej grupy odniesienia.

Nabywanie krajowych dóbr jest więc motywowane chęcią wspierania własnego kraju zarówno pod względem gospodarczym, jak i moralnym. Troskę o niego i identyfikację z nim wyraża się przez unikanie dóbr zagranicznych i preferowanie krajowych (Balabanis i in., 2001). W skrajnej formie może to być uznane za przejaw nacjonalizmu gospodarczego, a w umiarkowanej jako marketingowa bariera internacjonalizacji (Szromnik i Wolanin-Jarosz, 2013).

Poziom etnocentryzmu konsumenckiego może być różny w zależności od państwa i cech społeczno-demograficznych. W latach 90. ubiegłego wieku (Balabanis i in., 2001) wskazywano np., iż Polacy są bardziej etnocentryczni niż Rosjanie, większy poziom etnocentryzmu charakteryzuje kobiety, osoby starsze, mniej wykształcone, o konserwatywnych poglądach. Osoby lepiej wykształcone i lepiej zarabiające cechowały się natomiast słabszą postawą etnocentryczną (Good i Huddleston, 1995). Jednym z uwarunkowań utrzymującego się, pomimo globalizacji, etnocentryzmu w Polsce może być to, iż po fascynacji towarami zagranicznymi, które były trudno dostępne w okresie socjalistycznej gospodarki niedoborów, po pierwszej fazie transformacji nastąpił czas, kiedy entuzjazm ten zaczął słabnąć. Głównym powodem mogły być obawy przed rosnącą dominacją firm z kapitałem zagranicznym w polskiej gospodarce, zarówno w efekcie prywatyzacji, jak i napływu inwestycji zagranicznych (Cumberland i in., 2010). Wiąże się to również z historycznymi doświadczeniami rozbiorów, które mogą przekładać się na silny patriotyzm gospodarczy, chęć obrony krajowego rynku i potrzebę dumy z osiągnięć gospodarczych (Good i Huddleston, 1995; Cumberland i in., 2010). Potwierdzały to m.in. badania A. Szromnika i E. Wolanin-Jarosz (2013) na Podkarpaciu, przy czym oprócz wcześniej wspomnianych cech, takich jak wiek, płeć czy wykształcenie, o sile etnocentryzmu wydawał się także przesądzać kontekst geograficzny. Mieszkańcy Rzeszowa i okolic wyrażali bardziej etnocentryczne postawy niż mieszkańcy Krakowa. Początkowo w badaniach etnocentryzmu w Polsce najczęściej podejmowano jednak tematykę żywności lub zróżnicowanego koszyka dóbr, nie skupiając się na odzieży (Romanowski, 2013).

W badaniu ankietowym CBOS (2017) na temat „Patriotyzmu gospodarczego” polskie pochodzenie produktu było trzecim najważniejszym, po cenie i jakości, kryterium zakupu istotnym dla 46% respondentów. Było ono szczególnie ważne dla osób starszych, o wyższych dochodach,

z dużych miast, mniej wykształconych i o konserwatywnych poglądach. Rodzimość produktu i kierowanie się przy zakupach patriotycznymi pobudkami, związanymi z przekonaniem o korzystnym wpływie na krajową gospodarkę (a nie o lepszej jakości), deklarowali jednak przede wszystkim ludzie młodszy (poniżej 45 lat), lepiej wykształceni i o wyższych dochodach, mieszkający w dużych miastach. Argumenty związane ze specyfiką produktów jako takich przemawiały natomiast bardziej do osób o niższym poziomie wykształcenia, z mniejszych miejscowości i o niższych dochodach. W badaniu CBOS dotyczącym „Patriotyzmu Polaków” (2018) większość respondentów rozumiała patriotyzm z perspektywy uczuciowo-tożsamościowej, a nie działań praktycznych. W efekcie najslabiej akcentowaną kwestią było kupowanie polskich produktów. Za element patriotyzmu uznała go mniej niż jedna czwarta badanych (24%). Tylko jeden na pięciu respondentów często unikał kupowania produktów, które nie zostały wytworzone w Polsce. Badania skupione na kohortach wiekowych wykazały, że pokolenie Z wyraża mniej etnocentryczne postawy konsumenckie od pokoleń X i Y (Szwed, 2018).

Badania dotyczące zrównoważonej konsumpcji mody prowadzone wśród nabywców odzieży w Europie wskazały na zróżnicowane preferencje dla odzieży krajowej produkcji. Jest to kwestia znacznie bardziej istotna dla Hiszpanów i Francuzów niż dla mieszkańców Niemiec, Włoch i Wielkiej Brytanii (Fashion Revolution, 2020). W polskich badaniach (Sempruch, 2010) jedynie dla niespełna jednej trzeciej konsumentek masowo produkowanej mody istotnym czynnikiem wyboru było miejsce produkcji odzieży. Podobne były ustalenia K. Sempruch-Krzemińskiej z zespołem (2016), w ramach których stwierdzono, że dla polskich konsumentek kraj produkcji nie jest istotnym czynnikiem zakupowym dla żadnej z grup wiekowych. Jednocześnie kraj pochodzenia produktu nie zawsze jest tożsamy z krajem pochodzenia marki, czego część konsumentów może nie być w pełni świadoma. Niemniej jednak badania w kontekście polskim (Cumberland i in., 2010; Baran, 2017) pokazały, iż Polacy cechują się umiarkowanym etnocentryzmem, przy czym w przypadku odzieży i obuwia jest on mniejszy niż w odniesieniu do żywności, a większy niż w przypadku kosmetyków. Badania (Đađo i in., 2017) porównujące etnocentryzm w Chorwacji, Polsce i na Słowacji również wskazały na znacznie większą rozpoznawalność marek z rynku żywności niż z branży odzieżowej. W świetle nowszych, choć niereprezentatywnych, badań (Stępień i Młody, 2018) na kraj pochodzenia przy zakupach odzieżowych zwracało uwagę 60% osób, co niekoniecznie przekładało się na skłonność do płacenia więcej za polskie produkty. Na pozytywne wartościowanie polskiej produkcji odzieżowej wpływają dodatnio wiek, poziom dochodów oraz wykształcenia

konsumenta. Z kolei w badaniach J. Górskiego i M. Metryckiego (2018) wśród studentów zdiagnozowano relatywnie niski poziom etnocentryzmu. Choć rodzimość produkcji uznawano często za wyraz jakości wyrobu, kupując elegancką odzież, studenci przeważnie nie kierują się krajem pochodzenia. Pewne nadzieje na wzrost etnocentryzmu konsumenckiego wiązano w wielu krajach, w tym w Polsce, z chęcią wspierania krajowych gospodarek w dobie pandemii COVID-19. W świetle badań kraj pochodzenia produktów jest jednak istotny jedynie dla 40% Polaków, w większym stopniu dla kobiet niż mężczyzn (Szabuniewicz i Majkut, 2021). Co więcej, deklarowane preferencje nie muszą przekładać się na wybory konsumenckie (Romanowski, 2013).

Znacznie mniej uwypuklaną formą patriotyzmu gospodarczego jest etnocentryzm dotyczący wzornictwa, który można określić mianem kreatywnego. Zamiast kraju produkcji czy kraju pochodzenia marki oraz kraju pochodzenia materiałów do produkcji przywiązuje on wagę do kraju wytworzenia wzoru projektowego lub utożsamiania projektanta i procesu projektowania produktu z konkretnym krajem, co przekłada się też na postrzeganie jego jakości i walorów estetycznych (Acharya i Elliott, 2001). Kwestia ta pojawiła się w dyskursie o preferencjach konsumentów odzieży niedawno, głównie w kontekście nadziei na częściową chociażby relokację produkcji do kraju pochodzenia, w szczególności z krajów azjatyckich do Europy, motywowaną zarówno względami wizerunkowymi, jak i organizacyjnymi) (Arooj i Barnes, 2017). Fakt, iż zakupy odzieżowe są obecnie często motywowane w większej mierze względami estetyczno-symbolicznymi i społecznymi niż praktycznymi sprawia, iż dla wielu konsumentów ważną częścią wartości niematerialnej ubrań i wizerunku proponujących je marek może być miejsce zaprojektowania ubrania lub jego utożsamianie z działalnością osadzonego w konkretnym kontekście narodowym, a nawet lokalnym, projektanta. Nie tyle istotne może więc być, gdzie ostatecznie wyprodukowano daną sztukę odzieży, lecz gdzie stworzono jej prototyp, wymyślono jej formę i wykreowano jej symboliczną zawartość (Hamzaoui i Merunka, 2006). Duże przedsiębiorstwa modowe z krajów wysoko rozwiniętych mogą przy tym akcentować ten aspekt swojej działalności nie tylko ze względu na chęć wpisywania się w oczekiwania konsumentów (element pozytywnego wizerunku firmy), lecz także ze względu na inne korzyści. Są to możliwości czerpania przez projektantów inspiracji z najbliższego otoczenia, zarówno krajobrazu i dziedzictwa kulturowego (np. z kolekcji muzealnych, Murzyn-Kupisz i Hołuj, 2022), jak i przez obserwowanie zachowań i preferencji docelowych konsumentów, co pozwala na lepsze zrozumienie ich gustów i potrzeb (Arooj i Barnes, 2017). Ponadto w dobie kontrastów między *fast fashion* a *slow fashion* nie

zawsze na pierwszym planie zainteresowań konsumentów znajduje się jakość produktu jako taka, lecz jakość, innowacyjność i unikalność wzornictwa. Zwolennicy idei „patriotyzmu wzorniczego” uważają więc, iż najlepiej, by ideowa część procesu produkcyjnego odbywała się w kraju docelowym, gdzie odzież ma trafić do sprzedaży. Choć brak badań na ten temat, to w kontekście polskim w ostatnich latach wyraźnie widać ten tok myślenia w działaniach największych rodzimych graczy rynku odzieżowego, np. oznakowanie „Zaprojektowano w Polsce” na ubraniach sprzedawanych pod marką Reserved przez firmę LPP.

Z postawą etnocentryczną w konsumpcji mody wiąże się również fakt, że sam ubiór może być bezpośrednim nośnikiem różnych form tożsamości kolektywnych. Odzież może służyć bardziej dosłownemu wyrażaniu patriotyzmu przez wykorzystanie umieszczonych na niej i komunikowanych przez nią symboli, skojarzeń, odwołań do historycznych wydarzeń, postaci lub postaw, z którymi utożsamia się konsument (Łoziński, 2016). W kontekście polskim w ostatnich latach zauważa się wyraźny wzrost zainteresowania modą nazywaną mianem patriotycznej. Odzież o motywach patriotycznych, pejoratywnie niekiedy określa się także jako „patriotyzm konfekcyjny” lub „patriotyzm koszulkowy”, zwracając uwagę na powierzchowność i komercjalizowanie odwołań do symboliki narodowej (Doległo, 2018; Mróz-Gorgoń i Perchla-Włosik, 2016). Popularność tego typu odzieży wśród wybranych grup społecznych, które nabywając i nosząc ją, akcentują swoją afiliację grupową i rozumienie patriotyzmu sensu largo, jest według tych badaczy dowodem na mediatyzację i komercjalizację współczesnej pamięci społecznej. W większej mierze składa się ona z hasła i identyfikacji wizualnej niż z wiedzy o faktach historycznych czy rzeczywistej chęci podejmowania przydatnych społecznie działań. Widzą w tym fenomenie odzwierciedlenie rosnącej retrotopii (Bauman, 2017) – nostalgicznego powrotu do wymyślonej przeszłości, łatwiej zrozumiałej i komunikowalnej niż złożona prawda historyczna, na czym zarabiają wybrane firmy i marki odzieżowe. Ich sztandarowym produktem jest męska koszulka, która tym samym przestaje być jedynie ubraniem, a staje się „nośnikiem, banerem” dla jej użytkownika (Doległo, 2018). Wykorzystywane motywy, takie jak symbole narodowe często przenikające się z tematyką historyczno-wojskową oraz metaforami sugerującymi cechy charakterystyczne posiadacza koszulki (męstwo, siła, męskość, tradycjonalistyczne podejście do patriotyzmu opartego na więzach krwi i resentymencie wobec wrogów), są związane z retoryką odnoszącą się bardziej do patriotyzmu republikańskiego niż liberalnego (Turko, 2020). W związku z tym, z jednej strony, według badań B. Mróz-Gorgoń i A. Perchli-Włosik (2016) głównymi klientami marek odzieży patriotycznej są młodzi mężczyźni wyznający wartości takie jak patriotyzm i szacunek do



historii Polski, interesujący się historią, wojskowością i sportem. Mogą oni reprezentować wykluczający nurt patriotyzmu. Z drugiej strony, masowo produkowaną, także przez firmy odzieżowe, np. sportowe głównego nurtu, odzież patriotyczną wykorzystującą symbolikę polskiej flagi, godła i barwy narodowe posiada w szafach relatywnie duży odsetek Polaków, co wiąże się m.in. z jej zakładaniem podczas kibicowania na wydarzeniach sportowych. Według CBOS (2018) odzież patriotyczną bardzo często lub często nosiło odpowiednio 3% respondentów w 2016 r. i 7% w 2018 r. Może to świadczyć o wzroście popularności tego typu wyrażania patriotyzmu wraz ze zmianami i radykalizacją polskiej sceny politycznej w ostatnich latach, ale również modą na bardziej „pokojuwe” i „radosne” wyrażanie przynależności narodowej w trakcie wydarzeń sportowych (Napiórkowski, 2019). Popyt ten ma też wyraźny wymiar ekonomiczny. Na początku XXI wieku rynek „specjalistycznej” odzieży patriotycznej w Polsce szacowano na kilkanaście milionów złotych rocznie (Łoziński, 2016).

Oprócz etnocentryzmu gospodarczego, drugą formą etnocentryzmu odzieżowego jest więc etnocentryzm symboliczny. Oprócz powyżej opisanej wersji „narodowej” posiada on także drugą odmianę. Odzież może być inspirowana lokalnym lub regionalnym dziedzictwem kulturowym, odwoływać się wprost do szeroko rozumianej ludowości, powielać istniejące wzorce (np. rekonstrukcje strojów ludowych) lub kreatywnie je wykorzystywać i przetwarzać dla potrzeb współczesnych konsumentów (tzw. etnodizajn) (Orszulak-Dudkowska, 2013; Orzeł, 2018; Klekot, 2021).

A.W. Brzezińska (2013) zauważa, iż stroje ludowe są złożonym fenomenem kulturowym, związanym m.in. ze współczesną rekonstrukcją, inspiracją i przetwarzaniem tradycyjnych wzorców. Strój ludowy może zatem być zarówno medium artystycznego poszukiwania tożsamości, nośnikiem treści kulturowych i osobistych, jak i częścią skomodyfikowanego wizerunku osób i miejsc lub elementem atrakcyjności usług odwoływających się do tradycyjnej ludowości.

Tradycja inspiracji ludowością w polskim wzornictwie sięga XIX wieku (Klekot, 2021). Nie brak jej krytyków, dostrzegających w wykorzystaniu przez współczesne wzornictwo odwołań kulturowych do lokalności czy różnie interpretowanego dziedzictwa kultury ludowej lub regionalnej liczne problemy i zagrożenia, takie jak stereotypizacja, spłykanie, banalizacja i zawłaszczanie treści kulturowych, przestarzałe podejście do ludu i ludowości w duchu romantycznej nostalgii, wybiórczość i podatność na ideologizację (Orzeł, 2018; Klekot, 2021). Pomimo tych zastrzeżeń zjawisko to jest stale obecne zarówno w ofercie sprzedawanej odzieży, jak i w polskich szafach, ciesząc się zainteresowaniem społecznym (Orszulak-Dudkowska,

2013). Moda na ludowość przewija się w polskiej kulturze i sztuce użytkowej cyklicznie i może także czerpać z bardziej egzotycznych, odległych wzorów, wzbogacając rodzime tradycje i tworząc ciekawe połączenia estetyczne.

Ze względu na powiązanie z regionalną kulturą etnodizajn bywa niekiedy nazywany „projektowaniem zakorzenionym”. Badacze tego fenomenu kulturowego spierają się więc co do jego definicji i zasięgu. B. Olszewska (2014) nazywa etnodizajnem nurt wzornictwa, który wykorzystuje inspiracje, motywy, techniki i materiały z tradycyjnej kultury i sztuki ludowej, by je przetworzyć we współczesnym kontekście dla współczesnych odbiorców. J. Słomska-Nowak (2014) widzi go szerzej – jako formę „projektowania inspirowanego ludowością”. Wyróżnia się etnodizajn cytujący autentyczne lub przetransponowane motywy ludowe oraz bazujący na szerszych skojarzeniach z ludowością i towarzyszącym jej (lub wyobrażeniom o niej) rustykalnym klimacie i nastroju (Orszulak-Dudkowska, 2013). Ten drugi może obejmować projektowanie, wytwarzanie i użytkowanie przedmiotów w duchu wartości i norm życia wiejskiego (np. w duchu *slow*). Zauważa się także ważną wspólnotową i pośredniczącą funkcję etnodizajnu, który może wspomagać procesy integracyjne, tworzyć relacje międzyludzkie, pozwalać na przekazywanie tradycyjnych wzorców oraz umiejętności pomiędzy środowiskami i pokoleniami, jak również tworzyć możliwość rozwijania pasji i zainteresowań oraz szanse ich przełożenia na działalności o charakterze gospodarczym, korzystnym dla gospodarki lokalnej. Utożsamianie etnodizajnu jedynie z odwołaniami do tradycyjnej kultury chłopskiej (lub tradycyjnych kultur egzotycznych) jest z perspektywy niektórych badaczy zbyt wąskie, gdyż należałoby dostrzec realizowane w duchu etnodizajnu zabiegi stosowane wobec dziedzictwa kulturowego innych środowisk folklorotwórczych, takich jak środowiska robotnicze, dzielnicowe, subkultury muzyczne czy odwołania do stylistyki łączonej z określonym okresem historycznym (np. estetyka PRL we wzornictwie marki „Pan tu nie stał” z Łodzi) (Orszulak-Dudkowska, 2013). Odwołania do rozmaicie rozumianego dziedzictwa kulturowego w kontekście miejskim, wiejskim lub regionalnym mogą więc być elementem strategii biznesowej i pozycjonowania marki (np. Gryfnie na Górnym Śląsku).

W kontekście niniejszego tekstu bardzo istotne jest zauważenie, iż tak jak różne mogą być powody wykorzystania regionalnych inspiracji kulturowych przez projektantów i producentów odzieży, tak równie zróżnicowane mogą być motywacje konsumentów, by je nabywać i z nich korzystać. Niektóre osoby będą ich współtwórcą, kontynuują tradycję ubierania stroju ludowego na konkretne, zwykle odświętne, okazje. Inne chciałyby w nowoczesny sposób wyrazić swoje zakorzenienie, zainteresowanie i identyfikację z regionalną kulturą. Inne jeszcze pragną podkreślić odrębność estetyczną i dobry smak w odniesieniu do ubioru (kulturową dystynkcję) lub

też traktują takie ubranie jako ciekawą, „egzotyczną” pamiątkę turystyczną bez utożsamiania się z miejscem. Mogą to robić, korzystając z odzieży powstającej na bazie „autentycznych” lub powierzchownych inspiracji regionalną kulturą, produkowanej lokalnie, jednostkowo i w małej skali lub masowo, daleko od miejsca, które zapewniło inspiracje.

Przegląd literatury pozwala na próbę syntezy szerokiego spektrum postaw etnocentrycznych związanych z odzieżą i wyróżnienie ich czterech typów (tab. 1). Pod uwagę wzięto takie cechy jak: forma etnocentryzmu, jego ukierunkowanie, cechy odzieży kluczowe dla konsumenta i szczególnie doceniane przez niego aspekty, przesądzające o nabyciu lub posiadaniu danego typu odzieży, a także skala przestrzenna tożsamości, z jaką wybór odzieżowy może być utożsamiany. Przedstawioną propozycję należy traktować jako „typy idealne” zachowań konsumenckich. W rzeczywistości, choć w danym dobru odzieżowym może być szczególnie akcentowana konkretna cecha, może ono także spełniać pozostałe kryteria (np. t-shirt w duchu etnodizajnu odwołujący się do tożsamości regionalnej, zaprojektowany i wyprodukowany w Polsce).

### Cel opracowania, metody i pytania badawcze

Polski rynek odzieżowy należy do największych w Europie Środkowo-Wschodniej (Oleksyn-Wajda, 2019). Według Eurostatu polskie gospodarstwa domowe wydały w 2021 roku ponad 12,5 mld euro na odzież. Przed pandemią wydatki konsumentów na zakup odzieży sukcesywnie wzrastały, w latach 2012–2019 łącznie o 65%. Obecnie rynek ten wyraźnie odbudowuje się po załamaniu pandemicznym. Jednocześnie wzrastał udział polskiego rynku odzieży w rynku Unii Europejskiej z 3,25% w 2012 r. do 5,1% w 2021 r. Pod względem łącznej wartości wydatków gospodarstw domowych na zakup odzieży Polska zajmowała w 2021 r. szóste miejsce w EU27 po Niemczech, Włoszech, Francji, Hiszpanii i Holandii.

W ostatniej dekadzie często zwracano uwagę na fakt, iż dynamiczny rozwój konsumpcji odzieży w Polsce odzwierciedla zmiany społeczno-gospodarcze i kulturowe w naszym kraju, a także pojawiające się nowe trendy i segmenty rynku (np. odzież luksusowa, patriotyczna, wzrost znaczenia kwestii ekologicznych i etycznych) (Sempruch-Krzemińska i in., 2016). Wykorzystywanie ubioru do komunikowania postaw i tożsamości odzwierciedla jednocześnie hybrydyczność polskiej kultury pomiędzy tożsamością typu nowoczesnego a ponowoczesnego (Żuchowska-Zimnal, 2019). Brakuje jednak pogłębionych badań nad postawami etnocentrycznymi w odniesieniu do wyborów odzieżowych Polaków.

Tab. 1. Typologia postaw etnocentrycznych związanych z odzieżą

Forma etnocentryzmu	Etnocentryzm gospodarczy		Etnocentryzm symboliczny
	Klasyczny etnocentryzm konsumencki	Etnocentryzm kreatywny	
Typ postawy	Proces powstawania odzieży		Odzież jako środek wyrażania lub odwoływania się do tożsamości lokalnej/regionalnej
Ukierunkowanie	Proces produkcji	Proces projektowania / pochodzenie projektanta	Treści kreatywne i symboliczne oraz odwołania kulturowe uwzględnione w projekcie/formie estetycznej odzieży
Cechy odzieży istotne dla konsumenta	Miejsce produkcji (powstawania odzieży w sensie fizycznym)	Miejsce projektowania – tworzenia wzornictwa oraz osoby je tworzące (powstawanie odzieży w sensie koncepcyjnym)	Wzornictwo jako takie
Podkreślane aspekty	państwo w obecnych lub historycznych granicach lokalna lub regionalna	Odzież zaprojektowana w danym kraju lub przez projektantów z danego kraju	Zastosowanie tradycyjnych, zakorzenionych lokalnie lub regionalnie wzorców, ich kreatywne wykorzystanie lub przetworzenie
Podkreślana skala przestrzenna		Odzież patriotyczna	
		Odzież zaprojektowana w danej miejscowości lub regionie lub przez projektantów stamtąd pochodzących	Współcześnie produkowane stroje ludowe Etnodizajn Odzież inspirowana kulturą miejscową lub regionu

Źródło: opracowanie własne.

By zapełnić powyższą lukę badawczą, zaproponowano autorską typologię i w czerwcu 2022 r. przeprowadzono własne badania ankietowe na reprezentatywnej próbie mieszkańców Polski (N=1067 osób)<sup>4</sup>.

Celem artykułu było pokazanie, w jakim stopniu polscy konsumenci odzieży wykorzystują ubiór do wyrażania różnych, również nieuwzględnianych wcześniej w badaniach, etnocentrycznych postaw konsumenckich. W tym kontekście postawiono następujące pytania badawcze:

- W jakim stopniu polscy konsumenci odzieży reprezentują etnocentryzm gospodarczy, czyli zwracają uwagę na to, czy kupowane przez nich ubrania są produkowane lub zaprojektowane w Polsce?
- W jakim stopniu polscy konsumenci odzieży reprezentują etnocentryzm symboliczny, czyli czy w ich szafach obecne są ubrania patriotyczne lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości narodowej oraz ubrania lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości lokalnej lub regionalnej?
- Jakie cechy społeczno-demograficzne wpływają na silniejsze etnocentryczne postawy konsumenckie na rynku odzieżowym?
- Czy biorąc pod uwagę dwa główne wymiary etnocentryzmu odzieżowego, można wyróżnić w kontekście polskim specyficzne grupy konsumentów o silniejszym etnocentrycznym ukierunkowaniu?

Zamiarem autorów jest pogłębienie i uszczegółowienie dyskursu naukowego na temat etnocentryzmu związanego z odzieżą. Dotychczasowe badania skupiały się przede wszystkim na klasycznie rozumianym patriotyzmie gospodarczym, najczęściej nie wyróżniając odzieży jako odrębnego segmentu rynku (np. Figiel, 2004; Szromnik i Wolanin-Jarosz, 2013; Romanowski, 2013; CBOS, 2017; CBOS, 2018; Szwed, 2018; Szabuniewicz i Majkut, 2021) lub też badając postawy etnocentryczne wobec odzieży w porównaniu z innymi typami dóbr (Baran, 2017; Ādao i in., 2017).

Choć w przeszłości prowadzono już badania poświęcone postawom i zachowaniom Polaków na rynku odzieżowym, to nie uwzględniano w nich tak szerokiego spektrum postaw etnocentrycznych. Istniejące prace o charakterze ilościowym skupione na etnocentryzmie gospodarczym w wydaniu produkcyjnym (kraj pochodzenia odzieży) nierzadko oparte były na informacjach pozyskanych od niewielkiej grupy konsumentów odzieży lub wybranego segmentu rynku (np. osoby w określonym wieku, studenci, mieszkańcy określonego regionu, segment odzieży

---

4 Losowa próba ze względu na płeć, wiek oraz typ zamieszkiwanej gminy. Badania przeprowadzono przy użyciu metod CATI (50% ankiet) i CAWI (50%).

wizytowej) (Górski i Metrycki, 2018). Badania postaw polskich konsumentów odzieży prowadzono głównie w kontekście postrzegania marek odzieżowych (Sempruch, 2010; Sempruch-Krzemińska i in., 2016; Kall i in., 2018), lub rozważań, w ramach których kwestia etnocentryzmu jako takiego była uwzględnianym, lecz nie wiodącym wątkiem (np. moda zrównoważona, Koszewska, 2013). Istnieje więc typologia postaw polskich konsumentów związanych z modą zrównoważoną, lecz brak takiej w odniesieniu do etnocentryzmu. Jedyne tekst wprost poruszający tę problematykę (Stępień i Młody, 2018) skupiony jest na zagadnieniach powrotu lub przybliżania produkcji tekstylno-odzieżowej do kraju (*reshoring* i *nearshoring*). Stwierdzono w nim, iż dalszych badań wymaga zależność między miejscem zamieszkania konsumenta a jego wyborami modowymi.

Co więcej, w skali międzynarodowej bardzo niewiele jest, zwłaszcza aktualnych, badań związanych z wpływem kraju projektowania na wybory konsumenckie (Acharya i Elliott, 2001; Hamzaoui i Merunka, 2006; Rashid i Barnes, 2017). Badania etnocentryzmu gospodarczego w Polsce także nie obejmowały etnocentryzmu w odniesieniu do wzornictwa i stosowały głównie podejście ilościowe. Analizy przejawów etnocentryzmu odzieżowego związanych z treściami symbolicznymi, takich jak nabywanie i posiadanie odzieży patriotycznej (Łoziński, 2016; Mróz-Gorgoń i Perchla-Włosik, 2016; Doległo, 2018; Turko, 2020) czy strój ludowy oraz inspiracje kulturą regionalną we współczesnym wzornictwie (Brzezińska, 2013; Orszulak-Dudkowska, 2013; Słomska-Nowak, 2014; Orzeł, 2018; Czerwińska, 2018), prowadzono natomiast, głównie opierając się na analizach i interpretacjach danych uzyskanych w trakcie badań o charakterze jakościowym, częściej patrząc na ofertę producentów niż postawy konsumentów. Wątek patriotyzmu symbolicznego w badaniach ilościowych pojawił się jedynie w ograniczonym zakresie w sondażu CBOS (2018), w którym respondentów zapytano o noszenie odzieży patriotycznej, nie wiążąc tej kwestii z innymi postawami dotyczącymi rynku mody.

Reprezentatywność próby w odniesieniu do całej populacji Polski oraz uwzględnienie zróżnicowanych typologicznie postaw etnocentrycznych pozwoli autorom na pokazanie wielowymiarowości zjawiska etnocentryzmu związanego z wyborami odzieżowymi. Badania takie wydają się wreszcie ciekawe z perspektywy przemian zachowań konsumpcyjnych Polaków pod wpływem zmian sytuacji społeczno-ekonomicznej, geopolitycznej i epidemiologicznej, a także towarzyszących im przemian postaw światopoglądowych i politycznych oraz ich zróżnicowania ze względu na cechy społeczno-demograficzne.

### 3. Formy współczesnego etnocentryzmu odzieżowego Polaków

Wyniki przeprowadzonego badania potwierdzają wcześniej stwierdzone trendy w zakresie konsumpcji mody, ale przynoszą również szereg wcześniej nierozpoznanych prawidłowości.

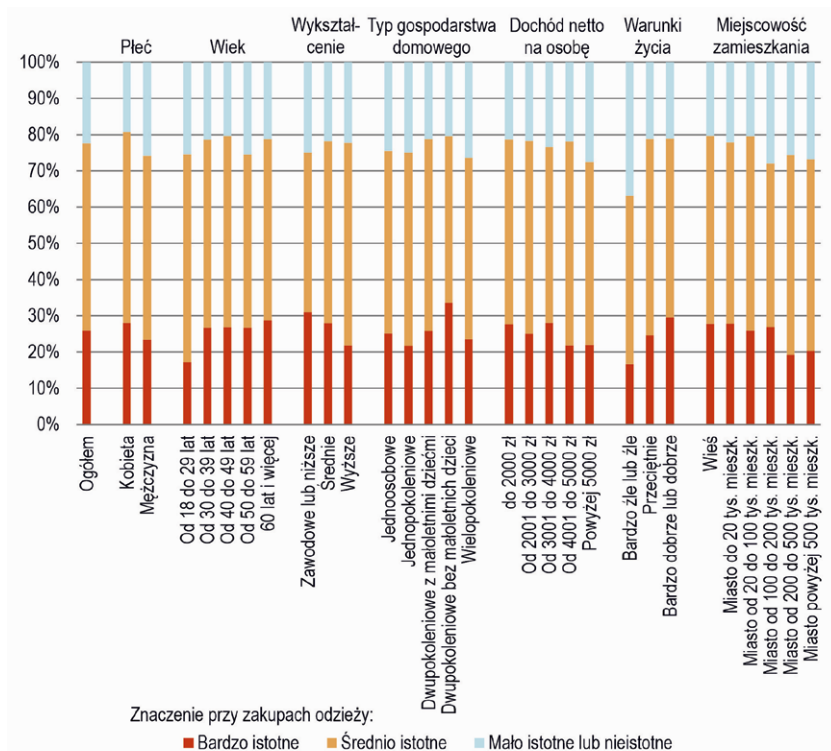
Tab. 2. Etnocentryzm gospodarczy a nabywanie odzieży przez Polaków

Cecha odzieży	Istotność dla polskich konsumentów	Wyprodukowane w Polsce (w %)			Ogółem
		Bardzo istotne	Średnio istotne	Mało istotne lub nieistotne, jak dotąd nie zwracałam(-em) uwagi	
Zaprojektowane w Polsce (w %)	Bardzo istotne	15,7	2,0	0,4	18,1
	Średnio istotne	8,2	39,6	2,0	49,8
	Mało istotne lub nieistotne, jak dotąd nie zwracałam(-em) uwagi	2,0	10,1	20,1	32,1
Ogółem		25,9	51,7	22,4	100,0

Źródło: badania własne.

Silna postawa etnocentryczna odnośnie do krajowej produkcji odzieży jest wśród polskich konsumentów nieco bardziej rozpowszechniona niż etnocentryzm związany z wzornictwem (tab. 2). Dla około jednej czwartej respondentów bardzo istotną informacją w trakcie zakupów odzieżowych jest to, czy ubrania zostały wyprodukowane w Polsce, a dla 18% – czy zostały zaprojektowane w Polsce. Grono konsumentów, dla których oba czynniki są bardzo istotne obejmuje jedynie około 16% populacji. Dla kolejnych 13% konsumentów przynajmniej jeden z czynników jest bardzo istotny. Na drugim krańcu konsumenckiego spektrum jest grupa około 20% nabywców, dla których takie informacje są mało ważne.

Rys. 1. Zróżnicowanie klasycznego etnocentryzmu konsumenckiego w zależności od cech społeczno-ekonomicznych



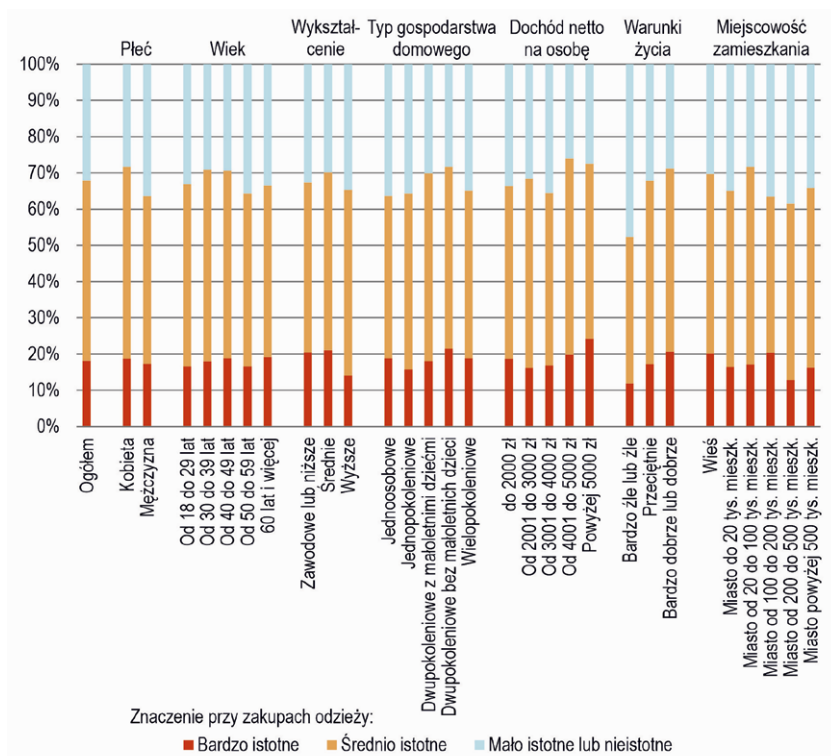
Źródło: badania własne.

Poziom etnocentryzmu gospodarczego podczas konsumpcji mody jest silniej zróżnicowany pod względem cech społeczno-ekonomicznych respondentów w zakresie miejsca produkcji odzieży niż w stosunku do jej projektowania. Silną postawą etnocentryczną przy nabywaniu ubrań wyprodukowanych w Polsce cechują się częściej kobiety, osoby powyżej 30. roku życia (najsilniej najstarsze powyżej 60 lat), z wykształceniem zawodowym i średnim, o dochodach do 4000 zł netto na osobę, a także osoby dobrze oceniające swoje warunki życia (rys. 1). Krajowe miejsce produkcji odzieży jest również bardzo istotne dla mieszkańców obszarów wiejskich, małych i średnich miast. Siła tego typu postawy etnocentrycznej może mieć związek z tradycjami pracy w przemyśle lekkim, co miało znaczenie dla starszych kobiet w mniejszych ośrodkach miejskich. Inne badania (Oleksyn-Wajda, 2019) pokazują jednocześnie, że etnocentryzm polskich konsumentów przekłada się na skłonność do zapłaty większych



kwot za polskie produkty odzieżowe: 54% konsumentów jest w stanie dopłacić za polski produkt.

Rys. 2. Zróżnicowanie etnocentryzmu kreatywnego w zależności od cech społeczno-ekonomicznych

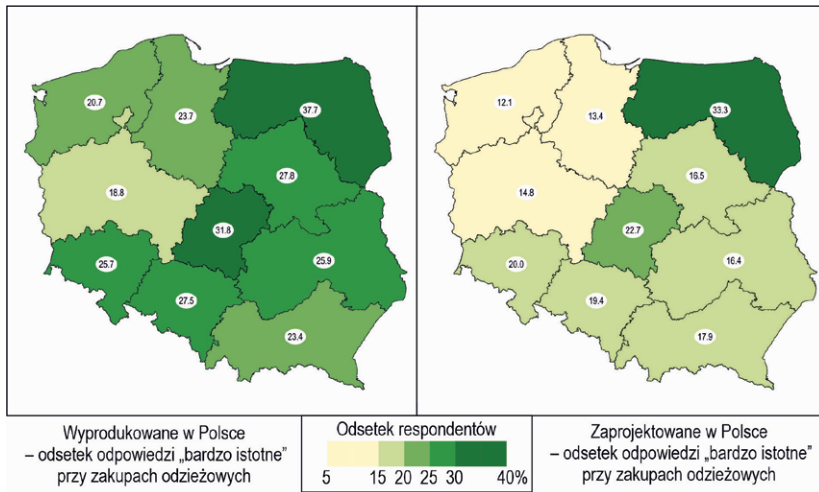


Źródło: badania własne.

Poziom etnocentryzmu kreatywnego nie wykazuje tak silnego zróżnicowania (rys. 2). Wydawać by się mogło, że powinien on mieć związek z odmienną grupą konsumentów mody niż wśród zwolenników klasycznego etnocentryzmu konsumenckiego, czyli młodszych, lepiej wykształconych i bardziej zamożnych konsumentek z dużych miast. Tymczasem płeć i wiek konsumentów nie wpływają znacząco na poziom tej formy etnocentryzmu. Nabywcy odzieży z wyższym wykształceniem, pochodzący z większych miast, rzadziej deklarują silny etnocentryzm kreatywny. Wyższy poziom tej formy patriotyzmu jest jedynie skorelowany z wyższym poziomem dochodów i pozytywną oceną sytuacji życiowej. Wydaje się zatem, że etnocentryzm kreatywny wśród Polaków jest pochodną

tradycyjnego patriotyzmu konsumenckiego związanego z miejscem produkcji ubrań lub pochodzeniem marki. Na rozpowszechnienie obu tych form etnocentryzmu wśród nabywców odzieży w Polsce nie wpłynęły zatem przekształcenia krajowego przemysłu odzieżowego, który podobnie jak firmy zagraniczne produkuje obecnie głównie w krajach azjatyckich, a podkreśla rodzime wzornictwo.

Rys. 3. Zróżnicowanie regionalne etnocentryzmu gospodarczego w Polsce\*



\* Podział regionalny na podstawie pierwszej cyfry kodu pocztowego miejsca zamieszkania respondentów.

Źródło: badania własne.

Postawy etnocentryczne zarówno jeśli chodzi o miejsce produkcji, jak i miejsce zaprojektowania nabywanej odzieży charakteryzują się natomiast silnym zróżnicowaniem regionalnym (rys. 3). Najsilniejszymi wykazują się mieszkańcy Polski północno-wschodniej oraz regionu łódzkiego, a najslabszymi z północno-zachodniej. W przypadku regionu łódzkiego wysoki poziom etnocentryzmu gospodarczego związany jest zapewne z tradycjami produkcyjnymi łódzkiego okręgu przemysłowego. Preferencje odnośnie do odzieży wyprodukowanej i zaprojektowanej w Polsce są ze sobą silnie skorelowane na poziomie regionalnym.

Etnocentryzm symboliczny jest znacznie bardziej powszechny niż etnocentryzm gospodarczy. Co trzeci konsument mody w Polsce posiada ubrania odwołujące się do tożsamości narodowej (odzież patriotyczna lub zawierająca symbole narodowe) lub do tożsamości w skali lokalnej lub regionalnej (stroje ludowe, szeroko rozumiany etnodzizajn). Bardziej

popularne były odzieżowe odwołania do narodowej niż do lokalnej/regionalnej skali tożsamości. Co siódmy polski konsument posiada ubrania odwołujące się do obu poziomów tożsamości; co siódmy tylko do tożsamości narodowej, a dwa razy mniej tylko do lokalnej lub regionalnej (tab. 3).

Tab. 3. Posiadanie odzieży patriotycznej i odwołującej się do tożsamości lokalnej lub regionalnej

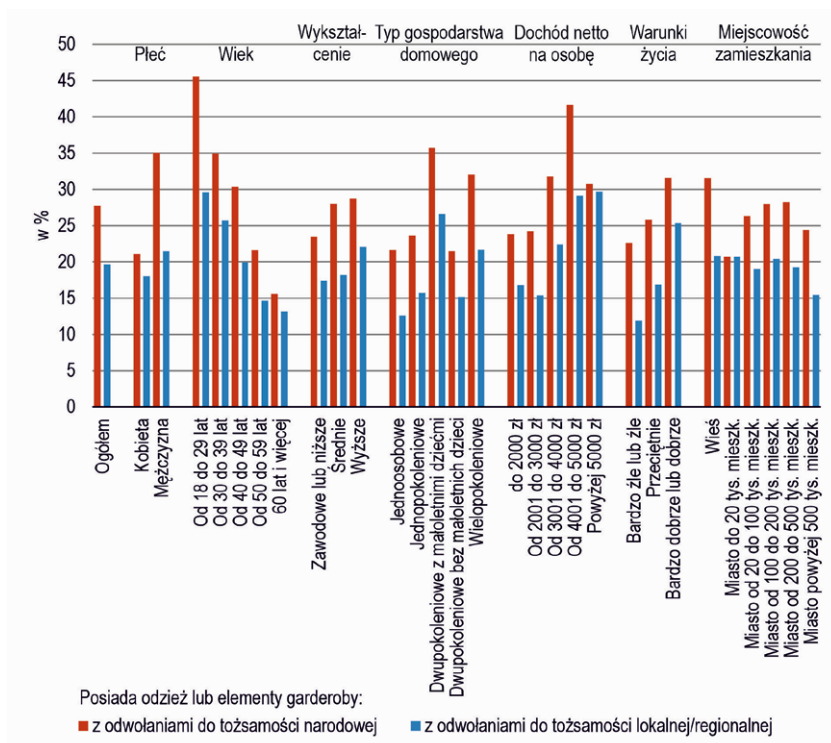
Cecha posiadanych ubrań		Posiada ubrania lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości lokalnej lub regionalnej (w %)		Ogółem
		Tak	Nie	
Posiada ubrania patriotyczne lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości narodowej (w %)	Tak	13,6	14,2	27,7
	Nie	6,1	66,2	72,3
Ogółem		19,7	80,3	100,0

Źródło: badania własne.

Wzorce konsumpcji odzieży patriotycznej i odwołującej się do lokalnej lub regionalnej kultury lub ludowości są podobne, jeśli chodzi o cechy społeczno-ekonomiczne konsumentów (rys. 4), choć w przypadku ubrań odwołujących się do tożsamości narodowej są one bardziej wyraziste. Częściej posiadają je mężczyźni, młodsze, lepiej wykształcone osoby, o wyższych dochodach i generalnie lepszej sytuacji życiowej. Młodsze osoby częściej poszukują różnych form identyfikacji grupowej i chętniej ją wyrażają. Przewaga młodych mężczyzn związana jest z popularnością partii prawicowych i liberalno-narodowych wśród nich. Są oni często grupą docelową marek odwołujących się tradycjonalistycznego patriotyzmu opartego na więzach krwi i przekazie martyrologicznym (Łoziński, 2016; Mróz-Gorgoń i Perchla-Włosik, 2016).

W przypadku odzieży inspirowanej strojem ludowym lub wpisującej się w ideę szeroko rozumianego etnodizajnu nie ma natomiast większej różnicy między płciami, jeśli chodzi o jej posiadanie. Istotne są natomiast takie cechy jak młodszy wiek konsumentów, wyższe wykształcenie, wyższy dochód i lepsza sytuacja materialna. Co ciekawe, nie ma większego zróżnicowania zainteresowania tym rodzajem odzieży w zależności od wielkości miejscowości pochodzenia (z wyjątkiem mniejszego zainteresowania w największych miastach).

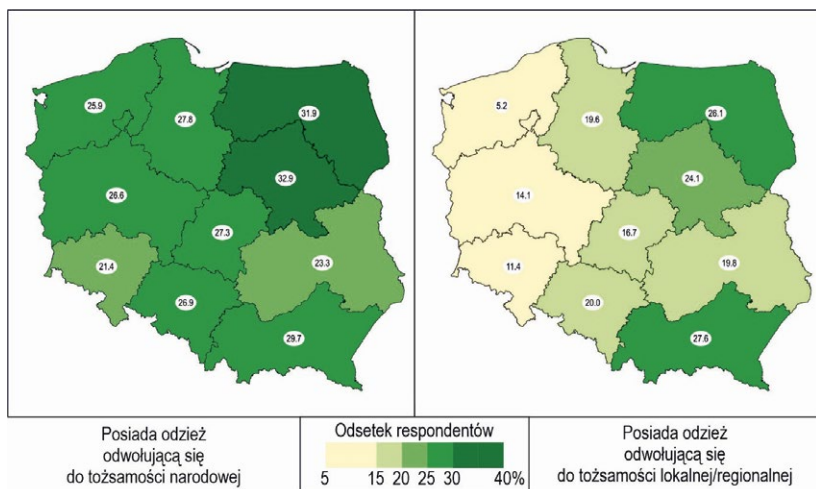
Rys. 4. Zróznicowanie etnocentryzmu symbolicznego w zależności od cech społeczno-ekonomicznych



Źródło: badania własne.

Z racji tego, że produkty mniejszych firm i marek modowych tworzących odzież patriotyczną lub etnoregionalną mają wyższe ceny (Łoziński, 2016), to – jak wskazują nasze badania – stać na nie zdecydowanie części osoby lepiej zarabiające.

Rys. 5. Zróżnicowanie regionalne posiadania odzieży odwołującej się do tożsamości narodowej oraz lokalnej/regionalnej



Źródło: badania własne.

W układzie regionalnym konsumpcja odzieży inspirowanej lokalną lub regionalną kulturą i dziedzictwem wykazuje silniejsze zróżnicowanie (od 5 do 28%) w porównaniu z częstotliwością posiadania odzieży patriotycznej (od 21 do 33%) (rys. 5). Najczęściej odzież odwołującą się do tożsamości lokalnej/regionalnej posiadali mieszkańcy zachodniej Polski, co wiąże się z przyłączeniem tych ziem do Polski po drugiej wojnie światowej i ich zamieszkiwaniem przez osoby przesiedlone z innych części kraju. Najczęściej mieli ją w szafach mieszkańcy północno-wschodniej i południowej Polski o większej zasiedloności oraz silniejszej tożsamości lokalnej i regionalnej. Odsetek osób posiadających odzież patriotyczną był bardziej wyrównany w skali całego kraju, choć najczęściej dysponowali nią mieszkańcy Polski północno-wschodniej, a najrzadziej południowo-zachodniej.

Preferencje co do wyboru ubrań produkowanych i projektowanych w Polsce skorelowane są z posiadaniem ubrań odwołujących się do tożsamości narodowej oraz do tożsamości lokalnej lub regionalnej (tab. 4). Producenci odzieży patriotycznej często kładą nacisk na etnocentryzm gospodarczy, podkreślając, że ich produkty są w całości produkowane w Polsce, co powinno być powodem do dumy (Łoziński, 2016). Co ciekawe, w świetle naszych badań, silniejszą postawą etnocentryczną o charakterze gospodarczym charakteryzowały się osoby posiadające ubrania odwołujące się do tożsamości lokalnej lub regionalnej niż do tożsamości narodowej. Być może w pierwszym przypadku osobom nabywającym

takie produkty zależy na potwierdzeniu, że są one wytworzone w danym miejscu lub regionie, co daje poczucie ich autentyczności, a w przypadku odzieży patriotycznej są one bardziej wyrazem postawy politycznej niż przekładania jej na patriotyzm gospodarczy. Odzież patriotyczna jest ponadto produkowana na znacznie bardziej masową skalę, co oznacza często, iż w praktyce jej wytwarzanie odbywa się poza granicami Polski.

Tab. 4. Zróżnicowanie postaw etnocentryzmu gospodarczego wśród osób posiadających ubrania odwołujące się do tożsamości narodowej oraz do tożsamości lokalnej lub regionalnej

Znaczenie przy zakupach odzieżowych (%)	Wyprodukowane w Polsce			Zaprojektowane w Polsce		
	Posiada ubrania patriotyczne lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości narodowej (N = 296)	Posiada ubrania lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości lokalnej lub regionalnej (N = 210)	Ogółem	Posiada ubrania patriotyczne lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości narodowej (N = 296)	Posiada ubrania lub inne elementy garderoby odwołujące się do tożsamości lokalnej lub regionalnej (N = 210)	Ogółem
Bardzo istotne	32,8	40,0	25,9	26,4	31,9	18,1
Średnio istotne	53,7	50,0	51,7	53,7	52,9	49,8
Mało istotne lub nieistotne	13,5	10,0	22,4	19,9	15,2	32,1

Źródło: badania własne.

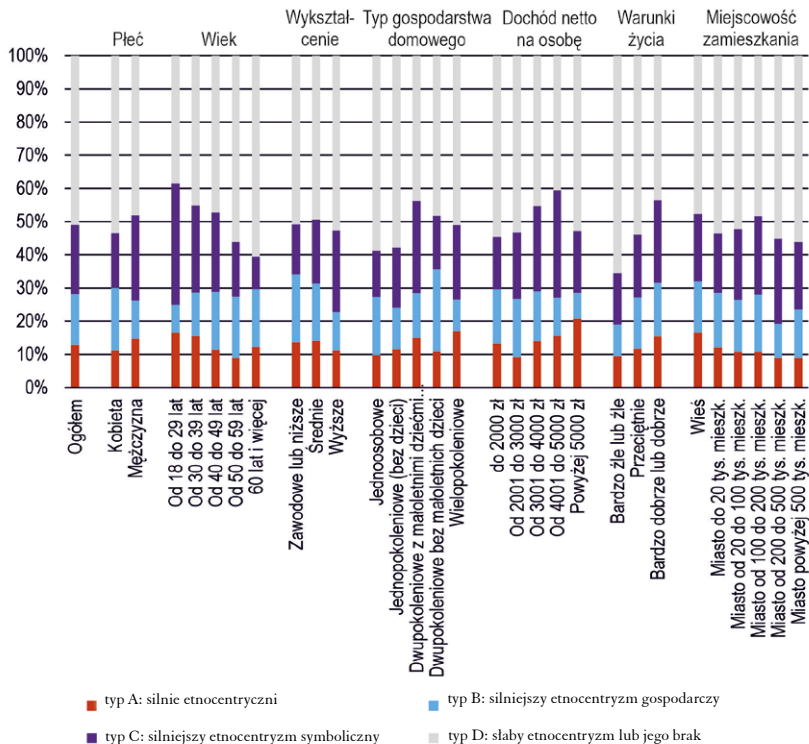
Tab. 5. Segmentacja polskiego rynku odzieżowego ze względu na siłę i charakter postaw etnocentrycznych

	Etnocentryzm gospodarczy	Wyprodukowane lub zaprojektowane w Polsce bardzo istotne przy zakupach odzieżowych	
Etnocentryzm symboliczny		TAK (28,2%)	NIE (71,8%)
Posiada ubrania odwołujące się do tożsamości narodowej lub do tożsamości lokalnej/regionalnej	TAK (33,8%)	typ A silnie etnocentryczni (12,9%)	typ C ukierunkowani na etnocentryzm symboliczny (20,9%)
	NIE (66,2%)	typ B ukierunkowani na etnocentryzm gospodarczy (15,3%)	typ D słaby etnocentryzm lub jego brak (50,9%)

Źródło: badania własne.

Z racji, że postawy etnocentryczne w zakresie pochodzenia odzieży (wyprodukowane lub zaprojektowane w Polsce) oraz w zakresie wyrażania patriotyzmu przez ubiór (ubrania odwołujące się do tożsamości narodowej lub do tożsamości lokalnej/regionalnej) nie zawsze się pokrywają, zaproponowano typologię postaw konsumenckich w tym zakresie (tab. 5). Co ósmego konsumenta w Polsce można uznać za przejawiającego silny etnocentryzm w kontekście zakupów odzieżowych w obu aspektach. Co piąty wykazuje silniejszy etnocentryzm symboliczny, a co szósty – silniejszy etnocentryzm gospodarczy. Jednocześnie połowa polskich konsumentów przejawia słabe postawy etnocentryczne w swoich wyborach odzieżowych.

Rys. 6. Zróźnicowanie typów postaw etnocentrycznych związanych z odzieżą



Źródło: badania własne.

Postawy te są znacząco zróźnicowane w zależności od czynników społeczno-ekonomicznych (rys. 6). Wśród kobiet bardziej popularny jest etnocentryzm gospodarczy, natomiast wśród mężczyzn – symboliczny.

Wraz z wiekiem znacząco zmniejsza się siła postaw etnocentrycznych przy jednoczesnych zmianach ich charakteru. Wśród młodszych konsumentów szczególnie silny jest etnocentryzm symboliczny, a wśród starszych związany z krajową produkcją i projektowaniem odzieży. Poziom wykształcenia nie wpływa na poziom etnocentryzmu jako takiego, ale różnicuje jego ukierunkowanie, co związane jest w dużej mierze z wiekiem respondentów. Osoby lepiej wykształcone częściej cechuje etnocentryzm symboliczny, a w mniejszym stopniu – gospodarczy. Niższym poziomem etnocentryzmu odznaczają się gospodarstwa jednoosobowe i jednopokoleniowe bez dzieci. Wśród gospodarstw dwupokoleniowych zróżnicowanie typów etnocentryzmu wynika również w dużej mierze z wieku konsumentów.

Zjawisko etnocentryzmu odzieżowego skorelowane jest również z dochodami respondentów, wyrażonymi zarówno miarami obiektywnymi, jak i subiektywnymi. Lepiej sytuowani i lepiej oceniający swoje warunki częściej wykazują silniejsze postawy etnocentryczne. Wśród najlepiej zarabiających (pow. 5 tys. zł na osobę) zidentyfikowano największą grupę osób reprezentujących postawę silnie etnocentryczną w obu wymiarach, gospodarczym i symbolicznym. Wśród osób dobrze zarabiających (od 3 do 5 tys. zł na osobę) wyróżniał się etnocentryzm symboliczny, a wśród słabiej zarabiających – gospodarczy. W przypadku konsumentów zamieszkujących miejscowości różnej wielkości, analizowane zależności nie zawsze są jednoznaczne. Jedynie w przypadku silnego etnocentryzmu w obu wymiarach widoczne jest jego największe rozpowszechnienie na obszarach wiejskich i zmniejszające się wraz z wielkością zamieszkiwanego ośrodka. Etnocentryzm gospodarczy jest nieco częściej spotykany w miastach małych i średnich, natomiast etnocentryzm symboliczny w miastach średnich i dużych.

### Spostrzeżenia końcowe

Dotychczasowe badania ilościowe postaw etnocentrycznych w odniesieniu do rynku odzieży ukierunkowane były jedynie na klasyczny etnocentryzm gospodarczy przejawiający się w preferencjach zakupowych dla krajowych produktów. Brak było badań, które wychodząc poza studia przypadku i badania o charakterze jakościowym, pokazałyby zróżnicowanie postaw etnocentrycznych, obejmujących nie tylko przywiązywanie wagi do kraju pochodzenia odzieży, lecz także miejsca jej zaprojektowania oraz wybory odzieżowe związane z możliwością odczytywania i komunikowania treści symbolicznych, odwołujących się do tożsamości narodowej lub lokalnej/regionalnej. Szerokie zdefiniowanie pojęcia etnocentryzmu



odzieżowego pozwoliło autorom na zaproponowanie typologii postaw etnocentrycznych. Ich zbadanie przy wzięciu za podstawę reprezentatywnej próby dorosłych mieszkańców Polski umożliwiło pokazanie ich zróżnicowania ze względu na cechy społeczno-demograficzne.

W świetle badań rozpowszechnienie poszczególnych typów postaw etnocentrycznych w zakresie wyborów odzieżowych jest podobne i obejmuje mniej więcej co czwartego lub co piątego polskiego konsumenta, który zwraca szczególną uwagę na rodzimość pochodzenia lub wzornictwa nabywanej odzieży oraz posiada w swojej garderobie odzież lub dodatki, które odwołują się w swej formie i ikonografii do tożsamości narodowej oraz do tożsamości lokalnej lub regionalnej. W przypadku pierwszych dwóch typów będących wyrazem etnocentryzmu gospodarczego, zróżnicowanie w zależności od cech społeczno-gospodarczych jest dość podobne. Pod tym względem wzorce kulturowe tej formy etnocentryzmu wykazują się znaczącą stabilnością w porównaniu z pierwszą dekadą transformacji gospodarczej (Good i Huddleston, 1995). Nie można mówić, jak by można było domniemywać, o dwóch odmiennych grupach konsumentów – bardziej „tradycyjnych”, wykazujących klasyczny etnocentryzm konsumentki, i bardziej „nowoczesnych”, wykazujących etnocentryzm kreatywny.

Wyraźnie odmienni od „patriotów gospodarczych” są jednak konsumenci wykazujący się etnocentryzmem symbolicznym. Są to częściej mężczyźni (zwłaszcza w przypadku odzieży patriotycznej), osoby młodsze i lepiej wykształcone. Zróżnicowanie w obrębie poszczególnych kategorii społeczno-ekonomicznych jest zdecydowanie wyraźniejsze niż w przypadku etnocentryzmu gospodarczego. Powodem może być przede wszystkim to, iż ten etnocentryzm związany jest silniej wprost z wyrażaniem siebie, manifestowaniem swojej przynależności i tożsamości grupowej. Zatem te dwa główne typy postaw etnocentrycznych obejmują w dużej mierze różne segmenty konsumentów, z jednym wyjątkiem. Wszystkie typy patriotyzmu odzieżowego są w praktyce realizowane przez osoby dobrze oceniające swe warunki życia. Jest to zapewne związane z faktem, iż zarówno odzież pochodzenia krajowego, jak i zawierająca symboliczne odwołania narodowe lub lokalne/regionalne jest z reguły droższa, może więc być nabywana przez konsumentów o bardziej zasobnym portfelu.

Silna postawa etnocentryczna dotyczy co ósmego polskiego konsumenta. Choć łącznie stanowią oni około połowę polskich konsumentów odzieży, więcej jest jednak osób ukierunkowanych na etnocentryzm symboliczny niż gospodarczy. Potwierdza to wyniki wcześniejszych badań dotyczących polskiego patriotyzmu (CBOS, 2018), w ramach których stwierdzono, iż w naszym kraju dominują formy wyrażania patriotyzmu o romantyczno-symbolicznym raczej niż „przyziemnym”, praktycznym

ukierunkowaniu. Cieszy jednak, iż biorąc pod uwagę więcej typów postaw patriotycznych odzwierciedlonych w wyborach odzieżowych, stwierdziliśmy większy odsetek etnocentrycznych konsumentów niż we wcześniejszych badaniach, które uwzględniały jedynie klasyczny etnocentryzm konsumencki. Diagnoza ta może być punktem wyjścia do dalszych pogłębionych rozważań, a także dyskusji o potrzebie lepszej edukacji polskich obywateli w zakresie szerokiego, pozytywnego, współczesnego rozumienia patriotyzmu konsumenckiego oraz powiązań między jego różnymi formami.

#### BIBLIOGRAFIA

- Acharya, Ch. i Elliott, G. (2001). An examination of the effects of 'country-of-design' and 'country-of-assembly' on quality perceptions and purchase intentions. *Australasian Marketing Journal*, 9(1), 61–75.
- Arooj, R. i Barnes, L. (2017). Country of origin: Reshoring implication in the context of the UK fashion industry. W: A. Vecchi (red.), *Reshoring of manufacturing. Drivers, opportunities, and challenges*. Cham: Springer, 183–201.
- Balabanis, G., Diamantopoulos, A., Dentiste Mueller, R. i Melewar, T.C. (2001). The impact of nationalism, patriotism and internationalism on consumer ethnocentric tendencies. *Journal of International Business Studies*, 32(1), 157–175.
- Baran, R. (2017). Kraj pochodzenia marki jako kryterium wyboru produktów przez konsumentów. *Marketing i Rynek*, 9, 14–20.
- Bauman, Z. (1997). Głokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja. *Studia Socjologiczne*, 3(146), 53–69.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press.
- Brzezińska, A.W. (2013). Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości podmiotu. W: A.W. Brzezińska i M. Tymochowicz (red.), *Atlas polskich strojów ludowych. Zeszyt specjalny. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*. Wrocław: PTL, 15–24.
- CBOS (2017). Patriotyzm gospodarczy. *Komunikat z badań*, nr 143.
- CBOS (2018). Patriotyzm Polaków. *Komunikat z badań*, nr 105.
- Cumberland, F., Stubbe Solgaard, H. i Nikodemka-Wolowik, A.M. (2010). The effects of consumer ethnocentrism and country of origin on Polish consumers' evaluation of foreign manufactured products. *Journal of East-West Business*, 16(3), 231–252.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo: przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki Śląskie*. Katowice: UŚ.
- Đađo, J., Boguszewicz-Kreft, M. i Miškic, I. (2017). Analysis of consumer preferences for local and global brands in markets of Croatia, Poland and Slovakia. *Marketing i Rynek*, 9, 47–57.

- Davis, F. (1992). *Fashion, culture, identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Doległo, S. (2018). Patriotyzm konfekcyjny, czyli jak kochać ojczyznę, mieszkając w globalnej wiosce. *Media Biznes Kultura*, 1(4), 83–94.
- Fashion Revolution (2020). *A survey of EU consumer attitudes to sustainability and supply chain transparency in the fashion industry*. Ashbourne: Fashion Revolution.
- Figiel, A. (2004). *Etnocentryzm konsumentki. Produkty krajowe czy zagraniczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Good, L.K. i Huddleston, P. (1995). Ethnocentrism of Polish and Russian consumers: Are feelings and intentions related?. *International Marketing Review*, 12(5), 35–48.
- Górski, J. i Metrycki, M. (2018). Etnocentryzm konsumentki na przykładzie decyzji zakupowych odzieży wśród studentów Uniwersytetu Warszawskiego. *Marketing i Rynek*, 8, 67–84.
- Hamzaoui, L. i Merunka, D. (2006). The impact of country of design and country of manufacture on consumer perceptions of bi-national products' quality: an empirical model based on the concept of fit. *Journal of Consumer Marketing*, 23(3), 145–155. DOI: 10.1108/07363760610663303.
- Kall, J., Perchla-Włosik, A., Raciniewska, A. i Sempruch-Krzemińska, K. (2018). *Marka modowa. Jak zrozumieć konsumenta mody i stworzyć markę szytą na miarę?*. Warszawa: PWE.
- Klekot, E. (2021). Etnodizajn a ludowość w polskim wzornictwie. *Artium Quaestiones*, 21(32), 229–250.
- Koszevska, M. (2013). A typology of Polish consumers and their behaviours in the market for sustainable textiles and clothing. *International Journal of Consumer Studies*, 5(37), 507–521.
- Kulikowska, K. i Obracht-Prondzyński, C. (red.) (2016). *Kulturowe analizy patriotyzmu*. Gdańsk: Katedra.
- Leszniewski, T. (2007). Moda i tożsamość – dylematy współczesnego człowieka w świecie konsumpcji. W: T. Szlendak i K. Pietrowicz (red.), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*. Wrocław: UW, 49–61.
- Łoziński, Ł. (2016). Patriotyczny marketing i design. Przykład marek odzieżowych Próchniki i Red Is Bad. *Prace Etnograficzne*, 44(4), 307–326.
- Mról-Gorgoń, B. i Perchla-Włosik, A. (2016). Symbolika narodowa odzieży jako manifestacja wartości patriotycznych – case study patriotycznych marek odzieżowych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 458, 66–76.
- Murzyn-Kupisz, M. i Hołuj, D. (2022). Wstępna diagnoza działań związanych z tkaninami, ubiorami i akcesoriami modowymi podejmowanych przez polskie instytucje muzealne. *Muzealnictwo*, 63, 173–184.
- Napiórkowski, M. (2019). *Turbopatriotyzm*. Wołowiec: Czarne.
- Oleksyn-Wajda, A. (2019). *Rynek mody w Polsce. Wyzwania*. Warszawa: KPMG.

- Olszewska, B. (2014). Śladami polskiego etnodizajnu. W: M. Flinik-Huryn, A. Demska i M.F. Woźniak (red.), *Etnodizajn wczoraj i dziś: inspiracje czy naśladownictwo*. Bydgoszcz: Muzeum Okręgowe.
- Orszulak-Dudkowska, K. (2013). Etnodesign – tradycja i terażniejszość. Próba współczesnego komentarza. W: D. Kasprzyk (red.), *Nie tylko o wsi... Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk*. Łódź: UŁ, 373–392.
- Orzeł, Z. (2018). Elementy dziedzictwa niematerialnego na ubraniach i gadżetach – pomysłowa forma promocji czy zagrożenie? *Perspektywy Kultury*, 20(1), 39–62.
- Rembowska, K. (2000). Tożsamość lokalna i regionalna: region łódzki. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica*, 3, 3–9.
- Romanowski, R. (2013). Znaczenie etnocentryzmu konsumenckiego w tworzeniu gospodarczego kapitału społecznego w Polsce. *Handel Wewnętrzny*, 1(3), 67–73.
- Sempruch, K. (2010). *Marką w kształtowaniu zachowań nabywczych konsumentek odzieży segmentu fast fashion*. Rozprawa doktorska. Poznań: UE.
- Sempruch-Krzemińska, K., Kall, J., Perchla-Włosik, A. i Raciniewska, A. (2016). Zakupy odzieżowe – kupowanie ubrań czy wizerunku? *Marketing i Rynek*, 6, 21–30.
- Shimp, T.A. i Sharma, S. (1987). Consumer ethnocentrism: Construction and validation of the CETSCALE. *Journal of Marketing Research*, 3(24), 280–289.
- Słomska-Nowak, J. (2014). Etnodizajn – projektowanie inspirowane ludowością. W: M. Flinik-Huryn, A. Demska i M.F. Woźniak (red.), *Etnodizajn wczoraj i dziś: inspiracje czy naśladownictwo*. Bydgoszcz: Muzeum Okręgowe.
- Stępień, B. i Młody, M. (2018). Przesłanki rozwoju reshoringu i nearshoringu w Polsce – punkt widzenia przedsiębiorstw i konsumentów branży odzieżowo-obuwniczej. *Przedsiębiorczość i Zarządzanie*, 2(19), cz. 1, 81–95.
- Szabuniewicz, J. i Majkut, R. (2021). Etnocentryzm konsumencki wśród polskich konsumentów w dobie pandemii koronawirusa (COVID-19). *Przebieg Organizacji*, 12(983), 38–47.
- Szromnik, A. i Wolanin-Jarosz, E. (2013). Diagnoza poziomu etnocentryzmu konsumenckiego Polaków z wykorzystaniem metody CETSCALE. *Konsumpcja i Rozwój*, 1(4), 98–111.
- Szwed, M. (2018). Etnocentryzm konsumencki przedstawicieli pokoleń X, Y i Z w Polsce. W: Z.A. Nowak i B. Glinka (red.), *Procesy zarządzania w globalizującej się gospodarce*. Warszawa: UW, 47–62.
- Turko, A. (2020). Dyskurs ideologiczny w polskiej odzieży patriotycznej. W: M. Grech, K. Lachowska, K. Olender i A. Siemes (red.), *Badanie komunikacji/projektowanie komunikacji*. Wrocław: UW i Libron, 243–272.
- Żuchowska-Zimnal, G. (2019). *Ponowoczesne szaty kultury. Ubiór jako narzędzie konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej*. Kraków: UJ.

**Monika Murzyn-Kupisz** – doktor habilitowany nauk ekonomicznych, magister nauk humanistycznych, profesor w Instytucie Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwentka Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie oraz Uniwersytetów w Brukseli, Tilburgu, Bilbao i Loughborough, a także podyplomowych studiów „Akademia Dziedzictwa”. Członek PKN ICOMOS, Association for Cultural Economics International oraz Polskiego Towarzystwa Geograficznego. Jej wielodyscyplinarne zainteresowania naukowe koncentrują się wokół kwestii ochrony, interpretacji oraz współczesnego wykorzystania dziedzictwa kulturowego, a także roli sztuki, instytucji kultury, artystów i przemysłów kreatywnych, w tym sektora mody w przekształcaniach współczesnych miast, ze szczególnym uwzględnieniem obszaru Europy Środkowej. Jest autorem lub współautorem ponad 100 publikacji naukowych, w tym monografii: *Spoleczno-ekonomiczne oddziaływanie dziedzictwa kulturowego. Stan badań oraz perspektywy i potrzeby badawcze w kontekście polskim* (2022, współautorzy D. Hołuj, J. Działek), *Artyści w przestrzeni miejskiej Krakowa i Katowic* (2017, współautor J. Działek), *Instytucje muzealne z perspektywy ekonomii kultury* (2016) (współpraca J. Działek), *Dziedzictwo kulturowe a rozwój lokalny* (2012) oraz *Kazimierz. Śródkowoeuropejskie doświadczenie rewitalizacji* (2006). Obecnie kieruje grantem badawczym NCN pt. „Rynek mody w kontekście zrównoważonego rozwoju”.

**Jarosław Działek** – doktor habilitowany w dyscyplinie geografia społeczno-ekonomiczna i gospodarka przestrzenna, profesor w Instytucie Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwent geografii i socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie jego zainteresowania badawcze skupiają się na dynamice zjawisk artystycznych i kreatywnych w obszarach miejskich (monografia *Geografia sztuki. Struktury przestrzenne zjawisk i procesów artystycznych*, 2021). Jest autorem lub współautorem ponad 70 publikacji naukowych dotyczących m.in. działalności artystycznych i kreatywnych w Krakowie i Katowicach, znaczenia instytucji kultury w budowaniu i wzmacnianiu kapitału społecznego, roli wsparcia społecznego w przygotowaniu i reagowaniu na klęski żywiołowe oraz zróżnicowania zasobów kapitału społecznego w Polsce. Członek zespołu badawczego projektu NCN „Rynek mody w kontekście zrównoważonego rozwoju”.



**Grażyna Bartkowiak**<http://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Polish Naval Academy in Gdynia

g.bartkowiak@amw.gdynia.pl

**Agnieszka Knap-Stefaniuk**<http://orcid.org/0000-0002-9201-9889>

Ignatianum University in Cracow

agnieszka.knap.stefaniuk@ignatianum.edu.pl

**Agnieszka Krugielka**<http://orcid.org/0000-0002-70077-9556>

Poznań University of Technology

agnieszka.krugielka@put.poznan.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.27

## Knowledge Sharing in the Workplace by Employees at Different Stages of Seniority – the Results of a Study among Polish Managerial Staff

### ABSTRACT

The paper investigates the issue of knowledge sharing by employees at different stages of seniority and has two aims: a cognitive one and an empirical one. The cognitive aim is to provide a synthesizing presentation of selected models of knowledge organization. The context shall be a concept of the functioning of employees of varying seniority developed by one of the Authors of the paper. The empirical aim is to answer the question: Is there a correlation between employees' level of seniority and their knowledge sharing level? In order to achieve the empirical aim, a survey was conducted among 58 Polish managers from 13 medium-sized enterprises who assessed knowledge sharing of 272 employees by means of the validated *Questionnaire on the characteristics of employees of varying seniority*. The study revealed that there is a correlation between employees' knowledge sharing level and their seniority levels (which, however, fades after 14 years of employment).

**KEYWORDS:** seniority levels, knowledge, knowledge sharing, knowledge sharing strategies, managerial staff

**Suggested citation:** Bartkowiak, G., Knap-Stefaniuk, A., & Krugielka, A. (2023). Knowledge Sharing in the Workplace by Employees at Different Stages of Seniority – the Results of a Study among Polish Managerial Staff. © *Perspectives on Culture*, 4/2(43), pp. 459–482. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.27

Submitted: 14.09.2022

Accepted: 30.09.2023

## STRESZCZENIE

Dzielenie się wiedzą wśród pracowników o zróżnicowanym stażu organizacyjnym – wyniki badań przeprowadzonych wśród polskiej kadry menedżerskiej

Przedmiotem opracowania jest problematyka dzielenia się wiedzą wśród osób o zróżnicowanym stażu organizacyjnym. Opracowanie realizuje dwa cele: poznawczy i empiryczny. Poznawczym celem jest syntetyczne zaprezentowanie modeli organizacji wiedzy w kontekście autorskiej koncepcji funkcjonowania pracowników o zróżnicowanym stażu organizacyjnym. Empiryczny cel to uzyskanie odpowiedzi na pytanie: czy jest zależność między stażem organizacyjnym pracowników a poziomem dzielenia się wiedzą? Aby zrealizować cel empiryczny, zaplanowano badanie, w którym uczestniczyło 58 przedstawicieli polskiej kadry kierowniczej z 13 średniej wielkości przedsiębiorstw. Oceniali oni poziom dzielenia się wiedzą łącznie 272 pracowników za pomocą skali zwalidowanego kwestionariusza charakterystyki pracowników o zróżnicowanym stażu pracy. W wyniku przeprowadzonych badań okazało się, że istnieje zależność między poziomem dzielenia się wiedzą a stażem pracy pracowników posiadających dłuższe doświadczenie organizacyjne, jednak zależność ta nie występuje w przypadku osób o stażu organizacyjnym powyżej 14 lat.

**SŁOWA KLUCZE:** staż organizacyjny, wiedza, dzielenie się wiedzą, strategie dzielenia się wiedzą, kadra kierownicza

## Introduction

There is no doubt that neither the development of organizations, institutions, and people nor investment in human capital would be possible without knowledge. Unquestionably, the process of passing information first orally and next in writing (both in handwritten and printed forms) made it possible to preserve and consolidate knowledge in past civilizations. Today, knowledge sharing is important also in the area of increasing the productivity of human work in enterprises by allowing employees to gain a fuller understanding of the world around them. On the other hand, discovering the determinants of employees' motivation to share the knowledge they possess with others seems equally significant. The analysis of the literature and the Authors' practical experience justify the assumption that employees' seniority in an organization is one of such determinants (Hersch, Reagan, 1999; Ipe, 2003; Gosseries, 2004; Cabrera, Collins and Salgado, 2006; Argote, Ingram, Levine, et al., 2000; Ellwart, Bündgens and Rack, 2013; Burmeister, Deller, 2016; Burmeister, Fasbender and Deller,



2018; Hilsen, Sutherland Olsen, 2021), as seniority affects relationships within an organization and constitutes a “carrier” of knowledge sharing. The study has two aims: a cognitive one and an empirical one. The cognitive aim is to provide a synthesizing presentation of selected models of knowledge organization. The context for this shall be the concept of the functioning of employees at different stages of seniority developed by one of the Authors. The empirical aim is to answer the question: Is there a correlation between employees’ level of seniority and their knowledge sharing level?

## Theoretical considerations

### *The concept of knowledge sharing*

In order to achieve success and develop a competitive advantage, organizations heavily depend on knowledge they have at their disposal, as it is a valuable resource and a crucial success factor (Grant, 1996; Nahapiet, Ghoshal, 1998; Civi, 2000; Bollinger, Smith, 2001; Debowski, 2005; Yi, 2009). The reason for the increase in the importance of knowledge is primarily due to the fact that the effective management and sharing of knowledge in an organization has many positive outcomes.

Knowledge is the foundation of innovation and long-term success of an organization (Kogut, Zander, 1992; Nonaka, Takeuchi, 1995; Drucker, 1999; Cumming, 2003; Massa, Testa, 2009; Price, et al., 2013). Effective and wise use of knowledge accumulated in an organization and employees’ sharing of this knowledge with others lead to increased productivity and efficiency as well as an ability to create new solutions and develop both an entire organization and its competitive advantage (Sharkie, 2003; Kearns, Lederer, 2003; Cummings, 2004; Lin, 2007; Mesmer-Magnus, DeChurch, 2009; Wang, Noe, 2010).

For the first time knowledge sharing as a concept was used in 1977, when it was called *technology transfer*. The term *knowledge transfer* was coined almost twenty years later (in 1996) (Paulin, Suenson, 2012, pp. 82-92). Today, the terms commonly used in the literature are *knowledge sharing* and *knowledge diffusion/transfer* (Fazlagić, 2014, p. 2).

The analysis of knowledge sharing is related to specific competences which “people must learn to tell others what they know to attract their attention” (Suuela, Markkula, Mustajarvi, 2002, pp. 79-80), while the dissemination of knowledge requires interactions between the participants of a conversation or discussion who aim at a certain level of mutual understanding, which affects the ways in which people think and behave. Rogers

believes that the dissemination of knowledge involves innovation, transfer channels, time, people, and communities (Rogers, 1983, as cited in Suuela, Markkula, Mustajarvi, 2002, p. 80).

The most effective transfer of knowledge takes place during school education, which is based on specific curricula, divided into subjects, and occurs in a school building (Sammons, 2005, p. 80). However, it would be difficult to apply this very method of transferring knowledge in organizations whose strategic goals differ from those pursued in educational institutions.

There is no doubt that knowledge sharing in an enterprise increases its productivity. Carriers of knowledge include employees, particular organizational units, and entire organizations. Such authors as Desouza, Awazu, and Finkelstein (Desouza, Awazu, 2005; Finkelstein, 2005) point to the following consequences of insufficient knowledge sharing in an organization:

- waste of resources resulting from doing work already done by others or dealing with the same problem by employees from several organizational units
- extension of time needed for project implementation
- conflicts in supply chains
- employees' emotional problems, which negatively affect their relationships with others
- diffusion of responsibility for project execution.

### *Knowledge sharing strategies*

Jan Fazlagić (2014, pp. 113-115) is of the opinion that despite a rapidly growing use of increasingly convenient and, at the same time, diverse applications and social networking sites, the most effective tool for knowledge sharing is still *a cup of coffee*. Direct contact of two or more persons and their mutual interactions during an informal meeting allow them to clarify a number of doubts, provide inspiration, and release positive energy, which creates good mood and fosters creative thinking (Lewicka, 1993).

Fazlagić distinguishes two strategies for knowledge sharing. One is the oldest *strategy of personalizing knowledge*, connected with direct relations in the process of communication, interactions taking place during a conversation, observation, and accompanying an experienced master. The second one is a specific *strategy of codifying knowledge*, which emerged after the introduction of writing (and printing) and takes place while studying books, documents, letters, and regulations.

Table 1. Strategies of personalizing and codifying knowledge

Evaluation criteria	Strategy of personalizing knowledge	Strategy of codifying knowledge
<b>Definition</b>	It is a strategy of exchanging information and thoughts focused on direct relations and dialogue.	The codification of knowledge is a process of the transformation of knowledge from employees' minds to documents.
<b>Application from the perspective of knowledge</b>	This strategy can be used in companies that owe their success to the creativity of particular employees and their loyalty to their company understood as a "social network" (Morawiecka, 2013). This strategy is usually integrated with the organizational culture; it implements an individualistic orientation directed at employees' development and promotion of their entrepreneurship and independence in thinking (Pawlak, 2015).	It can be applied in companies in which relatively routine processes are performed (e.g. in retail banking). The development of knowledge occurs as a result of the modification of existing knowledge, e.g. by its updating. Thereby specific corporate knowledge is created, which can be used by employees of a given organization.
<b>Philosophical assumptions and premises</b>	Knowledge is most effectively shared through dialogue and in direct contacts between people. People are able to pass information, explain their thoughts, give them the right context, and process them in an appropriate manner.	Knowledge is most effectively shared through documents. Codification of knowledge means that information about who owns knowledge becomes widely available.
<b>Limitations and benefits</b>	Limitations of personalizing knowledge: The workload required to transform knowledge into documents. This process is not always successful due to the fact that some parts of the codified knowledge belong to the category of tacit knowledge An attempt to codify knowledge may lead to "the centipede effect" <sup>1</sup>	Benefits of codifying knowledge: Increased transparency of business processes, which makes them more understandable to all stakeholders and allows easier control over the supply chain Transparency and the publication of various indexes in a company is particularly appreciated by shareholders in companies listed on a stock exchange

1 K. Popper used the term the centipede effect to denote conscious control and tracking of an activity, which eventually leads to its blocking. He referred to a fable in which a centipede asked by a spider how it manages to use a hundred legs at the same time, immediately loses control of its body (as cited in Fazlagić, 2014, p. 38) Thus, an excess of conscious control can paralyze action.

	<p>Reduced significance of specialists, experts, and scientists caused by spreading the belief that all knowledge can be codified and that anybody can learn anything by studying</p> <p>The need to store codified knowledge requires the creation of <i>knowledge about knowledge</i> or <i>metaknowledge</i></p>	<p>Employees have a greater sense of security in workplaces with numerous procedures, regulations, and instructions</p> <p>Because knowledge remains in the company, the effects of high turnover can be reduced</p> <p>Receiving codified knowledge facilitates the work of units which cooperate with internal and external clients</p>
<b>Links with the HRM strategy</b>	<p>Hiring people motivated to solve problems and understand ambiguity in their work</p> <p>Promoting experienced employees</p> <p>Providing rewards for sharing knowledge with others</p> <p>Conducting individual trainings</p>	<p>Recruitment process focused on searching for people who use knowledge in a reproductive way</p> <p>Rewarding employees for making use of collective knowledge</p> <p>Mobilizing employees to use ready-made documents and to develop their own documents</p> <p>Conducting group trainings</p>
<b>Application of IT</b>	<p>It would be useful to create networks and discussion forums for people with unique expert knowledge and use this knowledge to solve unusual problems. Therefore, it is more important to create opportunities for genuine discussions between specialists than to invest in IT infrastructure.</p>	<p>It seems useful to create a system that will become a network of an organization's links, like the neural network, which will allow employees to use it repeatedly and to return to previously accumulated knowledge.</p>

Source: own elaboration based on Fazlagić (2014, pp. 114-116)

Usually, both strategies are implemented in companies, although managers' awareness of the preferred strategy and consistency in its application are crucial for more effective management.

## Models of knowledge organization

### *The SECI model*

Several models of knowledge organization are described in the literature and used in human capital management. These models explain the dynamics of the creation of knowledge in an organization.

One of the best known models of knowledge sharing in an enterprise is the SECI model (SECI is an acronym of Socialization, Externalization, Combination, and Internalization), developed by Japanese researchers in the mid-1990s (Nonaka, Takeuchi, 1995, 2000). Its main feature is the relationship between explicit and tacit knowledge, and it presents the process of knowledge creation in organizations: creation, flow of knowledge (its transfer), and reproduction. According to Nonaka and Takeuchi, tacit knowledge can be converted into explicit knowledge, and explicit knowledge can be converted into tacit knowledge.

Conversion of knowledge takes place in the following directions:

1. From tacit knowledge to tacit knowledge, which is called socialization.
2. From tacit knowledge to explicit (available) knowledge, which is called externalization.
3. From explicit knowledge to explicit knowledge, which is called combination.
4. From explicit knowledge to tacit knowledge, which is called internalization.

For these stages of converting knowledge to take place, an organization should create conditions that motivate employees to share their knowledge (which can be achieved through, e.g. integrating employees' goals with company goals, offering employees sufficient autonomy, tolerating "creative chaos" and ambiguity of tasks to be implemented) as well as to reduce barriers to knowledge sharing (which can be achieved through e.g. skillful conflict management and prevention, increasing computer literacy of experienced employees, and creating such organizational culture that is conducive to knowledge sharing).<sup>2</sup>

In this model, knowledge is not only of individual nature but also of group, organizational, and inter-organizational nature, thus interactions between the organization's levels are crucial. At the end of the 1990s, the SECI model was modified by Nonaka and Konno and supplemented with the Ba concept, developed by a Japanese philosopher Kitaro Nishida and later elaborated on by Shimizu (as cited in Łapniewska 2013, p. 5). Explicit and tacit knowledge interact within Ba, which contributes to the creation of new knowledge.

---

2 Cf. Fazlagić, J. (2014). *Innowacyjne zarządzanie wiedzą*, Difin, Warszawa, p. 118.

Figure 1. Adaptation of Ba to the SECI model. Nonaka's model of knowledge conversion

<b>SOCIALISATION</b> <i>Originating Ba</i>	<b>EXTERNALISATION</b> <i>Interacting Ba</i>
<b>INTERNALISATION</b> <i>Exercising Ba</i>	<b>COMBINATION</b> <i>Cyber Ba</i>

Source: <http://www.emeraldinsight.com>, accessed: 22.06.2017, as cited in Krugielka, 2019, p. 147.

There are four types of Ba which correspond to the four stages of the SECI model. Each category describes Ba that is particularly suited to each of the four knowledge conversion modes. *Originating Ba* is the space where individuals share their feelings, emotions, experiences, and mental models. Through dialogue (*Interacting Ba*), individuals' mental models and skills are converted into common terms and concepts, and people jointly engage in the creation of meaning and value. Then, during *Exercising Ba*, modified thoughts and conclusions are implemented and empirically verified. *Cyber Ba* is a space for interactions in a virtual world instead of real space and time; its most important processes include communication and dissemination of information; through the systematization of explicit knowledge (reports, market data), it can become useful for other users. Here combining new explicit knowledge with existing information and knowledge generates and systematizes explicit knowledge throughout an organization.

### *Model developed by Gunnar Hedlund*

In 1994, Gunnar Hedlund from the Stockholm School of Economics and the International Business Academy created a model of knowledge organization that assumed the conversion of tacit and explicit knowledge at four levels: the individual, the small group, the organization, and the inter-organizational domain. The model assumed creation, representation, storage, transfer of application, and protection of organizational knowledge.

Figure 2. Types of knowledge and levels of its transfer

<b>AREAS</b>				
	<b>Individual</b>	<b>Group</b>	<b>Organization</b>	<b>Inter-organizational domain</b>
<b>Explicit knowledge</b>	Knowing calculus	Quality circle's documented analysis of its performance	Organization chart	Supplier's patents and documented practices
<b>Tacit knowledge</b>	Cross-cultural negotiation skills	Team coordination in complex work	Corporate culture	Customer's attitudes to products and expectations

Source: own elaboration based on McAdam, McCreedy 1999, pp. 91-101.

Its author emphasized the discrepancy between the knowledge management models implemented in Western Europe/America and Japan (Hedlund, 1994, pp. 73-90). These models are closely related to the organizational culture of enterprises, methods used in HR management, career models, and even organizational structures. These characteristics build an M-form structure or the N-form structure. The M-form structure consists of a hierarchy of branches, within which the decisions made are not strategic because the most important of them are made by a board of directors. This leads to competition rather than cooperation and to the creation of new levels of organizational hierarchy which are conducive to opportunism.

Hedlund (ibid.) argued that the N-form structure is better from the perspective of both individual and organizational goals, which arise in a spontaneous and temporary manner, and are characterized by a parallel level of communication composed of lower-level and middle-level employees. Following his predecessors, Hedlund divided knowledge into tacit and explicit and pointed to its three forms: cognitive, skills, and embedded (as cited in Łapniewska, 2013, p. 6). An unquestionable advantage of this model is the author's emphasis on converting knowledge through dialogue and its assimilation and accommodation processes.

### *Model developed by Gilbert Probst, Steffen Raub and Kai Romhardt*

The model of knowledge organization developed by Probst, Raub, and Romhardt is often referred to as the knowledge management model (Probst, Raub, Romhardt, 1999, pp. 53-56; 2002) and focuses on knowledge as an intellectual resource of an enterprise (see Edvinsson and Malone,

2001, p. 34). This model is based on its authors' observation that managers are primarily interested in an effective use of existing resources rather than in creating new ones or introducing innovative solutions. This approach refers to the resource management approach presented by Hamel and Prahalad (1999, p. 112), in which they argue that companies should base their strategies on key competences.

In Probst, Raub, and Romhardt's model, the authors distinguished the following processes:

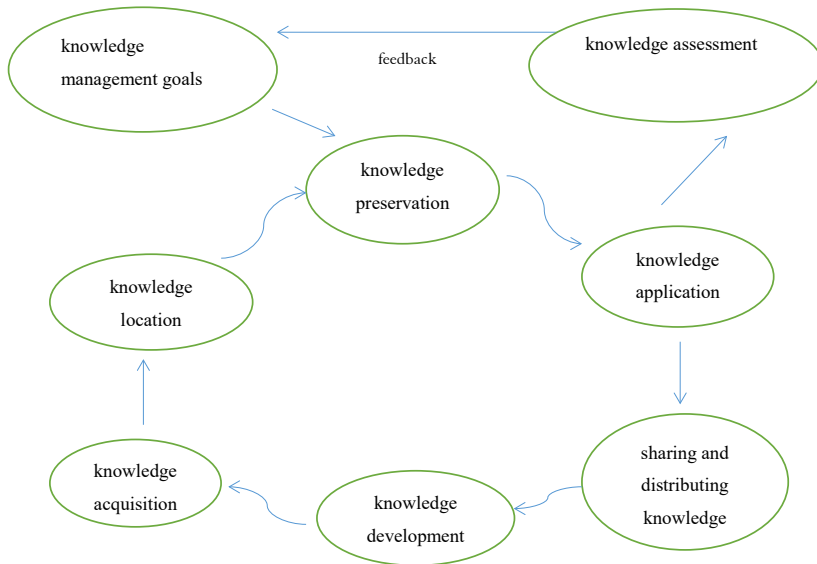
- Identification and location of sources of knowledge in order to find the sources of knowledge and to develop methods and tools for acquiring this knowledge, for example, through structuring and creating maps of knowledge locations.
- Acquisition of knowledge, which is usually done through interaction with the external environment, customers, suppliers, and external experts.
- Generation of knowledge through research, creating new products, and ensuring employees' development by offering them appropriate trainings and creating conditions for the development of their creativity.
- Distribution of knowledge and its sharing is usually achieved through creating conditions for knowledge sharing and motivating employees to share their knowledge with others and to overcome their resistance to replacing competitive behaviors with those focused on supporting others and taking actions which are beneficial for the entire organization.
- Application of knowledge, which consists in the operationalization of knowledge and the transformation of explicit knowledge into tacit knowledge and vice versa; this application facilitates using knowledge in everyday work, allows employees to overcome unreflective behavior patterns and to learn from their mistakes as well as those made by their coworkers; additionally, it triggers inventions and positive motivations for further work.

Preserving knowledge which is located, acquired, and applied makes it possible to select and update it. Protecting knowledge prevents an organization from losing valuable resources, which include, e.g. employees' professional experience, networks of contacts with clients, specific internal procedures, production technology and know-how, IT systems, patents, trademarks, and brands. Knowledge as a resource can be equated with the notion of *intellectual capital*, used by specialists in the area of evaluating intangible assets of an enterprise.



Figure 3 presents the goals of knowledge management and knowledge assessment.

Figure 3. Six processes of knowledge management



Source: own elaboration based on Łapniewska, 2013, p. 5

In order to be able to develop its strategy, an organization needs goals operationalized as specific plans and tasks, organizational culture, and current resources at its disposal. The assessment of these resources boils down to the assessment of the knowledge itself, which can be estimated by measuring the efficiency of its use, by referring to existing models, or by creating new models.

Each of the aforementioned models assumes a particularly significant role of interpersonal relations in the process of knowledge transformation. The dynamics of knowledge, regardless of the assumed model and its elements, are conditioned by positive attitudes of employees and their motivation not only for their development but also for the implementation of an organization's goals as well as their integration. On the other hand, these models indicate the need to include such activities in the company's strategy that motivate employees to share their knowledge with others and to reflect on the company's strategy of knowledge management.

*The period of employment in the context  
of employees' functioning in a company – the concept  
developed by one of the Authors of the paper*

The analysis of the literature and practical experience reveal that four generations (i.e. Baby Boomers, Generation X, Generation Y, and Generation Z) are currently active on the labor market. Although they work together in the same workplaces, they have different expectations, needs, and motivations, different approaches to work, and different levels of commitment to work (Rice, et al., 2022; Żarczyńska-Dobiesz, Boniecka, 2022). The fact that age differentiation is often connected with seniority and the level of knowledge sharing (Gaida, 2021) as well as the lack of theoretical concepts addressing this issue, motivated one of the Authors of the paper to develop her own concept, which was subsequently empirically verified.

In this concept, employees are divided into four categories related to the length of their employment in a company. Employees who are starting their professional careers (“the Wolves”) are engaged in their work but do not exactly know the procedures binding in their companies<sup>3</sup>. They are ambitious and want to demonstrate their competences and high level of task performance. They want to apply the theoretical and practical knowledge gained at university to perform such tasks that give them a chance to prove themselves. They try to make a good impression on their superiors, clients, and coworkers through their work. Sometimes their involvement does not lead to the planned effects due to the fact that they are not adequately familiar with the conditions and tactics that allow them to achieve their goals effectively. In other words, they sometimes act “in a vacuum” or “strike out wildly”, wishing to perform their duties well and to build their positive image as a company employee. They are dominated by egocentric motivation, and the goals of the company are important to them only if they are somehow linked with their personal professional goals.

This period lasts up to two years and in practice it boils down to becoming familiar with the company’s organizational culture. During this time, “the Wolves” learn about communication channels, formal and informal leaders, procedures, and acceptable patterns of behavior. They establish specific relationships with other employees, who can help them to adapt to the workplace. They are flexible, open to change, ready to take risks to realize their professional ambitions, sometimes without realizing the consequences entailed, including those of a legal nature. These employees want to acquire – in a relatively short time – competences they lack that will

---

3 This theory was described in detail in A. Krugielka’s article (2019).

allow them to function effectively in the workplace. They look for contacts with people who can and want to share their knowledge with them.

Usually after two years, “Wolves” transform into “the Foxes”, i.e. employees with certain seniority in a company, who know its organizational culture and try to become as productive as possible in achieving their company’s goals. They have already established specific relations with the management, clients, and coworkers, and they know how to achieve goals related to the tasks performed. Their egocentric motivation is still dominating. Generally, they are not interested in sharing their knowledge with younger colleagues. They are more cautious in their activities, although they are still not able to predict all the possible consequences. In contrast to the previous periods, they try not to waste energy they put in their work but rather to discover procedures (including informal ones) that allow them to raise awareness of their agency.

After the next five years, “Foxes” become “the Owls”, i.e. employees who possess in-depth knowledge about their company and its organizational culture, as well as strengths and weaknesses of the existing procedures, which makes them feel safer compared to the previous periods of employment. They possess relatively high competences. More often than “the Wolves” and “the Foxes”, they link their professional development with the situation of their company and its level of competitiveness. Also, more frequently than before, they undertake activities which are conducive to realizing their company’s interests. Their professional experience allows them to work more effectively for their company than before, and they have relatively well-developed social capital, especially outside the company. They are perceived as valuable employees. The change of the previous egocentric motivation into more allocentric motivation means that they more often and more willingly share their knowledge with younger employees than “the Foxes”. They understand the need to introduce amendments and changes, although they are not too eager to do so. Their experience means that the risks they take in the decision-making process have a rational dimension.

After about fifteen years of work, “Owls” change into “the Dinosaurs”, i.e. employees with relatively long work experience, who know their company really well, willingly share their knowledge with younger employees, and prefer previously tested communication channels. They are often aware of their high competences, although sometimes their actions and decisions are based on routine, and their analysis of a situation to which they must respond is superficial, although “economic” in terms of the cognitive effort they put into it.

The above division should translate into a specific personnel policy in a company. Employees who begin their employment should be able to

benefit from the experience of both “the Dinosaurs” and “the Owls”; the knowledge of latter could be particularly useful to “the Foxes”. Thus, particular attention should be given to the integration of employees of varying seniority, simplification of old or creation of new communication channels, and increasing motivation for knowledge sharing. It can be expected that this division (model), which allows to diagnose employees’ “maturity”, will contribute to a more effective use of a company’s intellectual capital, greater productivity of particular groups of employees, and raising the levels of their job satisfaction.

This concept does not take into consideration a number of determinants which its Author deliberately decided not to include in it; these are e.g. the diversification of generations within particular groups selected on the basis of seniority in a company, the complexity of the process of a product or service preparation, the level of capital intensity of a product or service, and discrepancies in the area of technological development of companies (e.g. in companies from the IT industry, the process of achieving “organizational maturity” by employees is usually shorter than in companies from other industries). The analysis of the level of knowledge sharing depending on seniority is one of the research procedures used to verify this concept.

## Methodology

The study aims to answer the research question: Is there a correlation between employees’ level of seniority and their knowledge sharing? Fifty eight Polish managers and entrepreneurs participated in the study, and their assessments referred to the functioning of 272 employees at different stages of seniority from 13 medium-sized commercial, service, trade, and production enterprises. The research tool was one of the scales of the *Questionnaire on the characteristics of employees of varying seniority*<sup>4</sup> regarding knowledge sharing, which comprised five statements<sup>5</sup>. The respondents (managerial staff) assessed employees’ knowledge sharing by

---

4 The structure of the research tool was discussed in detail in a monograph by one of the Authors (Krugielka, 2019).

5 The statements were as follows:

- Share their knowledge of company procedures
- Whenever necessary, they provide relevant information to coworkers, regardless of their age and seniority
- If they do not have the required information themselves, they make an effort to tell coworkers where to find it
- Share their experience regarding the level of risks connected with decisions made

assigning 1, 2, 3, 4, or 5 points to each statement. The reliability of the scale of knowledge sharing (Cronbach's alpha reliability coefficient) was 0,73.

## Results

The results of the survey revealed a relatively large variation in the level of knowledge sharing reported by the respondents.

Table 2. The level of knowledge sharing by employees at different stages of seniority

Employees at different stages of seniority	High level of knowledge sharing (20-25 points)		Medium level of knowledge sharing (14-19 points)		Low level of knowledge sharing (below 14 points)	
	N	%	N	%	N	%
Wolves (below 2 years, n=64)	24	37,5	28	43,75	12	18,75
Foxes (between 3 and 7 years, n=73)	14	19,18	12	16,44	47	64,38
Owls (between 8 and 14 years, n=69)	39	56,52	19	27,54	11	15,94
Dinosaurs (above 14 years, n=66)	31	46,97	12	18,18	23	34,85

Source: own study.

The results reveal the existence of a statistically significant correlation between employees' seniority and the level of their knowledge sharing in the assessment of their superiors by means of a questionnaire. This correlation indicates differences in the level of knowledge sharing by representatives of four groups of employees participating in the study with an exception of the discrepancy between the level of knowledge sharing by "Owls" and "Dinosaurs", which turned out not statistically significant. The verification of the correlation between the level of knowledge sharing between "Wolves" and "Foxes" revealed that "Foxes" share their knowledge to a lesser extent than "Wolves". This correlation was verified using Pearson's chi-square test of independence. The value of the chi-square test

- 
- When they see that coworkers are unable to deal with a task on their own, they offer help without being asked for it.

statistic was chi-square = 8.732, which – when confronted with the critical value (chi-square = 5.991) with  $df = 2$ , at the 0.05 significance level – leads to the rejection of the hypothesis stating that the level of knowledge sharing is not correlated with the level of seniority between employees with longer (“Foxes”) and shorter (“Wolves”) periods of work experience.

The verification of the correlation between the level of knowledge sharing between “Wolves”, “Foxes” (whose level of knowledge sharing was the lowest), and “Owls” also showed a statistically significant relation. As before, the Pearson chi-square test of independence was used. The value of the chi-square test statistic was chi square = 16.212, which – when confronted with the critical value (chi-square = 9.487) with  $df = 4$ , at the 0.05 significance level – leads to rejecting the hypothesis that the level of knowledge sharing is not correlated with belonging to a group of employees of longer (“Owls” and “Foxes”) and shorter (“Wolves”) periods of work experience. However, the study did not confirm the correlation between knowledge sharing and seniority in the case of “Owls” and “Dinosaurs”.

The analysis of the results obtained in the study clearly demonstrates that the level of knowledge sharing increases with the increase of seniority among employees up to 14 years of employment. However, a period of employment exceeding 14 years is not accompanied by an increase in the level of knowledge sharing. Thus, it seems beneficial to consider the possibility of using this trend in dealing with employees who have no experience in a given organization and in intensifying the integration of employees belonging to different generations.

## Discussion

As the significance of knowledge management in organizations increases, their interest in improving knowledge sharing (including sharing experiences, skills, and knowhow) among their employees also increases (Widen-Wulff, Ginman, 2004; Inkpen, Tsang, 2005; Taylor, 2007; Zhou, Siu, Wang, 2010; Holste, Fields, 2010). However, such improvement is a challenge, primarily due to the unstructured nature of knowledge and numerous obstacles to its smooth flow. Previous studies investigated a range of factors – such as enablers, facilitators, motivators, inhibitors, barriers, and deterrents – which affect knowledge sharing among individuals (Al Alawi, Al Marzooqi, and Mohammed, 2007; Chow, Chan, 2008; Joia, Lemos, 2010; Li, 2010). According to Sharkie (2003), an organization will gain a competitive advantage only if the knowledge it possesses is unique to this organization, and the knowledge possessed by employees translates into their creativity. Also, other authors (Sum Dasptit, 2021) who

analyzed family-run businesses emphasized a particular role of trust and knowledge sharing among employees from different generations as a necessary condition for their business survival and growth.

The study described in this article confirms that one of the key factors influencing knowledge sharing in an organization is the seniority of employees, which substantiates the recommendation that managers should take care of positive relations between employees of varying seniority by introducing and rewarding effective knowledge sharing practices. Of course, this is related to building an appropriate organizational culture and a knowledge-based organization, which is by no means an easy task. It requires monitoring the current situation (Rice, et al., 2022), resolving conflict, and taking measures to promote the greatest assets of employees belonging to various categories of seniority within an organization.

The results obtained in the study indicate that the increase in the tendency to share knowledge which accompanies the increase in seniority is not linear, i.e. does not include employees with job experience exceeding 14 years (“the Dinosaurs”). This implies that managers – as part of their concern for preserving the intellectual capital of an organization – need to pay particular attention to employees with greatest seniority in an organization, by e.g. developing and implementing special programs aimed at integrating employees from highest seniority levels with other employees.

## Limitations and Recommendations for Future Research

### *Limitations*

The participants of the study were 58 representatives of Polish managerial staff from 13 medium-sized enterprises who assessed the level of knowledge sharing of 272 employees. A more diverse sample from more than one sector (taking into account small and large enterprises) will probably yield more reliable results. Moreover, a larger sample size will allow performing more thorough data analysis and formulating more detailed conclusions.

### *Future research directions*

Several aspects seem to be promising fields for future research. First of all, as our study has confirmed an increased importance of knowledge sharing in organizations and its correlation with employees’ seniority levels, it would be interesting to conduct further studies devoted to knowledge sharing not only among managers but also among employees. Second,

we suggest conducting future studies in the field of knowledge sharing with a view to finding out whether the sharing process varies between organizations, industries, and countries, which could yield fascinating results. Additionally, it seems worth investigating knowledge sharing and knowledge transfer in various hierarchical levels in an organization, as it can reveal the impact of an organization's policies (especially HRM) on them. Other promising areas of investigation might include the impact of national culture on knowledge sharing and transfer as well as their dependence on individual characteristics of knowledge sharers and receivers.

## Conclusions

The results of the study confirm the high "rank" and role played in the development of an organization by experienced employees with the length of employment between 8 and 15 years, which is in line with the findings of other authors (see Fazlagić, 2014, s. 114; Gosseries, 2004; Hersch, Reagan, 1999). Generally, these employees are rather willing to share their knowledge with their co-workers. Thus, the study confirmed the correlation between the level of seniority of employees in an organization and their level of knowledge sharing. In addition, the results obtained in the study seem to confirm the validity of the models described in the theoretical part of the article, especially the SECI model and the process of knowledge conversion and its importance for the development of an enterprise.

The above considerations of both a theoretical and empirical nature allow formulating specific recommendations for people responsible for the process of knowledge sharing in a company.

These recommendations include:

- Appropriate arrangement of employees' physical workplaces, following the recommendations of the proxemics of communication, so that employees can establish relationships more easily.
- Limiting the tendency for excessive competition within teams.
- Concern for opportunities to develop informal contacts related to the personalization of tacit knowledge,
- Integration by indicating a common goal for the company.
- Promoting the benefits of knowledge sharing without enforcing it.
- Hiring employees with a value system focused on knowledge sharing.
- Managers' encouragement and support of the culture of knowledge sharing.
- Creating conditions and space for knowledge sharing in an organization/team.



- Encouraging employees to share knowledge and rewarding them for knowledge sharing.
- Formalizing the process of knowledge management in an organization.
- Using the most effective knowledge sharing strategies.

## BIBLIOGRAPHY

- Al-Alawi, A.I., Al-Marzooqi, Y.N., & Mohammed, F.Y. (2007). Organizational culture and knowledge sharing: critical success factors. *Journal of Knowledge Management*, Vol. 11, No. 2, 22–42.
- Argote, L., Ingram, P., Levine, J.M., & Moreland, R.L. (2000). Knowledge transfer in organizations: Learning from the experience of others. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 82(1), 1–8.
- Bollinger, A.S. & Smith, R.D. (2001). Managerial organizational knowledge as a strategic asset. *Journal of Knowledge Management*, 5(1), 8–18.
- Burmeister, A., & Deller, J. (2016). Knowledge retention from older and retiring workers: What do we know, and where do we go from here? *Work, Aging and Retirement*, 2, 87–10.
- Burmeister, A., Fasbender, U., & Deller, J. (2018). Being perceived as a knowledge sender or knowledge receiver: A multistudy investigation of the effect of age on knowledge transfer. *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 91, 518–545.
- Cabrera, A., Collins, W., & Salgado, J. (2006). Determinants of individual engagement in knowledge sharing. *International Journal of Human Resource Management*; 24(5), 17–2.
- Chow, W.S., & Chan, L.S. (2008). Social network, social trust and shared goals in organizational knowledge sharing. *Information & Management*, Vol. 45 No. 7, 458–465.
- Civi, E. (2000). Knowledge management as a competitive asset: A review. *Marketing Intelligence & Planning*, 18, 166–174.
- Cummings J.L., & Teng, B.S. (2003). Transferring r&d knowledge: the key factors affecting knowledge transfer success. *Journal of Engineering and Technology Management*; 39, 1–20.
- Cummings, J.N. (2004). Work groups, structural diversity, and knowledge sharing in a global organization. *Management Science*, 50, 352–364.
- Debowski, S. (2005). *Knowledge Management: A Strategic Management Perspective*. 1st Ed., John Wiley and Sons, Ltd.
- Desouza K.C. & Awazu, Y. (2005). Segment and Destroy: the missing capabilities of knowledge management. *Journal of Business Strategy*, Vol. 26 No. 4, 46–52.
- Edvinsson, L. & Malone, M.S. (2001). *Kapitał intelektualny*. Warszawa: PWN.

- Ellwart, T., Bündgens, S., Rack, O. (2013). Managing knowledge exchange and identification in age diverse teams. *Journal of Managerial Psychology*, 28, 950–972.
- Fazlagić, J. (2014). *Innowacyjne zarządzanie wiedzą*. Warszawa: Difin.
- Finkelstein, S. (2005). When bad things happen to good companies: strategy failure and flawed executives. *Journal of Business Strategy*, Vol. 26 No. 2, 21–28.
- Gaida, J. (2021). *Intermentoring as a Key Method of Knowledge Sharing in Organizations Focused on Managing Generations*. European Conference on Knowledge Management; Kidmore End, September 2021.
- Gosseries, A.P. (2004). Are seniority privileges unfair? *Economics and Philosophy*, 20, 279–305.
- Grant, R.M. (1996). Toward a knowledge-based theory of the firm. *Strategic Management Journal*, 17, 109–122.
- Hamel, G., & Prahalad, C.K. (1999). *Przewaga konkurencyjna jutra. Strategie przejmowania kontroli nad branżą i tworzenie rynków przyszłości*. Warszawa: Business Press.
- Hersch, J., & Reagan, P. (1999). Job Match, Tenure and Wages Paid by Firms, *Economic Inquiry*; 28, 3; *Social Science Database*, 488–507.
- Hedlund, G. (1994). A model of knowledge management and the N-form corporation. *Strategic Management Journal*, Vol. 15, Special Issue: Strategy: Search for New Paradigms (Summer), 73–90.
- Hilsen, A.I., & Sutherland Olsen, D. (2021). *The Importance and Value of Older Employees. Wise Workers in the Workplace*. New York: Palgrave Macmillan.
- Holste, J.S., i Fields, D. (2010). Trust and tacit knowledge sharing and use. *Journal of Knowledge Management*, 14, 128–140.
- Inkpen, A.C., & Tsang, E.W. (2005). Social capital, networks, and knowledge transfer. *Academy of Management Review*, 30, 146–165.
- Joia, L.A., & Lemos, B. (2010). Relevant factors for tacit knowledge transfer within organisations. *Journal of Knowledge Management*, 14, 410–427.
- Ipe, M. (2003). Knowledge sharing in organizations: A conceptual framework. *Human Resource Development Review*, 2, 337–359.
- Li, W. (2010). Virtual knowledge sharing in a cross-cultural context. *Journal of Knowledge Management*, 14, 38–50.
- Kearns, G.S., i Lederer, A.L. (2003). A resource-based view of strategic IT alignments: how knowledge sharing creates competitive advantage. *Decision Sciences*, 1: 34.
- Krugielka, A. (2019). *Modelowanie CSR w odniesieniu do klienta wewnętrznego*. Poznań: Wydawnictwo Politechniki Poznańskiej.
- Lewicka, M. (1993). *Aktor czy obserwator. Psychologiczne mechanizmy odchyleń od racjonalności w myśleniu potocznym*. Warszawa–Olsztyn: Polskie Towarzystwo Psychologiczne.

- Lin, H.F. (2007). Knowledge sharing and firm innovation capability: An empirical study. *International Journal of Manpower*, 28, 315–332.
- Łapniewska, Z. (2013). *Modele organizacji wiedzy*. Retrieved from: <http://ccnews.pl/2013/09/06/modele-organizacji-wiedzy/> (access: 05.09.2017).
- Maurer, T.J., Weiss, E.M., & Barbeite, F.G. (2003). A model of involvement in work-related learning and development activity: The effects of individual, situational, motivational, and age variables. *Journal of Applied Psychology*, 88, 707–772.
- Massa, S., & Testa, S. (2009). A knowledge management approach to organisational competitive advantage: evidence from the food sector. *European Management Journal*, 129:27.
- McAdam, R., & McCreedy, S. (1999). A critical Review of Knowledge Management Models. *The Learning Organization*, Vol. 6, No. 3, 91–101, DOI:10.1108/09696479910270416.
- Mesmer-Magnus, J.R., & DeChurch, L.A. (2009). Information sharing and team performance: A meta-analysis. *Journal of Applied Psychology*, 94, 535–546.
- Morawiecka, E. (2013). Podmiotowe komponenty przedsiębiorczości w ujęciu teoretycznym i empirycznym – próba psychologicznej syntezy. In: J. Wasilczuk (ed.), *Przedsiębiorczość w ośmiu odstonach*. Gdańsk: Politechnika Gdańska, Wydział Zarządzania i Ekonomii, 5, 59–72.
- Nahapiet, J., & Ghoshal, S. (1998). Social capital, intellectual capital, and the organizational advantage. *Academy of Management Review*, 23, 242–266.
- Nonaka, I., & Konno, N. (1998). The concept of “Ba”: Building a Foundation for Knowledge Creation. *California Management Review*, Vol. 40, No. 3 Spring, 40–54.
- Nonaka, I., & Takeuchi, H. (2000). *Kreowanie wiedzy w organizacji*. Warszawa: Polska Fundacja Promocji Kadr.
- Paulin, D., & Suneson, K. (2012). Knowledge Transfer, Knowledge Sharing and Knowledge Barriers – Three Blurry Terms in KM. *The Electronic Journal of Knowledge Management*, Volume 10, Issue 1, 82–92, [www.ejk.com](http://www.ejk.com) (access: 03.09.2019).
- Pawlak, J. (2015). Wybrane psychologiczne determinanty przedsiębiorczości absolwentów w świetle koincydencji teorii rozwoju. *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy*, nr 42, 399–408.
- Price, D.P., Stoica, M., & Boncella, R.J. (2013). The relationship between innovation, knowledge, and performance in family and non-family firms: an analysis of SMEs. *Journal of Innovation and Entrepreneurship*, 2:14, 1–20.
- Probst, G., Raub, S., & Romhardt, K. (1999). *Wissen Managen. Wie Unternehmen Ihre Wertvollste Ressource Optimal Nutzen*. Frankfurt: Gabler.
- Probst, G., Raub, S., & Romhardt, K. (2002). *Zarządzanie wiedzą w organizacji*. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.

- Rice, B., Niger M., Fieger, P., & Taiba, H. (2022), Older healthcare workers' satisfaction: managing the interaction of age, job security expectations and autonomy. *Employee Relations. Bradford*, 319–334. DOI: 10.1108/ER-07-2020-0346.
- Sammons, P. (2005). *Buying Knowledge. Effective Acquisition of External Knowledge*. Burlington: Gower.
- Sharkie, R. (2003). Knowledge creation and its place in the development of sustainable competitive advantage. *Journal of Knowledge Management*, 7(1), 20–31.
- Su, E., & Daspit, J.J. (2021). Knowledge management in family firms: A systematic review, integrated insights, and future research opportunities. *Journal of Knowledge Management*, Vol. 26, Issue 2, 291–325. DOI: 10.1108/JKM-08-2020-0658.
- Suurla R., Makkula M., & Mustajärvi, O. (2002). *Developing and Implementing Knowledge Management in Parliament of Finland*. Helsinki: Oy Edita.
- Taylor, H. (2007). Tacit knowledge. *International Journal of Knowledge Management*, 3, 60–73.
- Wang, S., & Noe, R.A. (2010). Knowledge sharing: a review and directions for future research. *Human Resource Management Review*, 115, 20–22.
- Widen-Wulff, G., & Ginman, M. (2004). Explaining knowledge sharing in organisations through the dimensions of social capital. *Journal of Information Science*; 448, 30–35.
- Yi, J. (2009). A measure of knowledge sharing behavior: Scale development and validation. *Knowledge Management Research & Practice*, 7, 65–81.
- Zhou, S., Siu, F., & Wang, M. (2010). Effects of social tie content on knowledge transfer. *Journal of Knowledge Management*, 14, 449–463.
- Żarczyńska-Dobiesz, A., & Boniecka, K.(2022) Diversity at Work Place: Building the Commitment of four Generations. *European Research Studies*, Vol. 25, Issue 2, 19–30.

**Grażyna Bartkowiak** – PhD, a long-time researcher and professor at several highly rated universities in Poland, has been working at the Faculty of Humanities and Social Sciences since 2016. She is recognized as a specialist in Human Resources Management and Management Psychology. During her professional development, she gained experience in academic and industrial centers in the United States, Great Britain and France, and most recently in Italy. He is a member of the International Association of Applied Psychology. She was involved in consulting activities in the area of optimization of human resources management in various types of organizations. She has written 14 books and over 220 articles in domestic and foreign magazines, most of which are devoted to the psychology of management, personal development, human resources management, ethical aspects of management, managerial competences, communication

processes in the organization, motivation to work, implementing changes and learning in organization. In addition to teaching, he conducts committed training activities. She was a speaker at numerous international conferences, and at the same time managed research projects carried out under the National Science Center, ministerial and inter-university grants.

**Agnieszka Knap-Stefaniuk** – PhD in Economics obtained at the SGH/Warsaw School of Economics (The Socio-Economic Collegium), BA and MBA from Thames Valley University, and a graduate of the School of Trainers at Wszechnica UJ. She was a member of the PKA (State Accreditation Committee) team for the Economic Sciences and Head of the Department at the Institute of Human Resource Management at the Polish Open University, a lecturer at BA, MSc, and MBA studies, and a member of the Rector's Committee and the Scientific Council. Between 2007 and 2015, she was the Dean of the Krakow Faculty of Wyższa Szkoła Zarządzania (Polish Open University); from 2015 to 2017 she was the Dean of the Krakow Faculty of Vistula University. She was a lecturer of the BA and MA studies at AFiB Vistula (Assistant Professor at the Institute of Management). Since 2018, she has held a position of a Vice Director of the Institute of Political and Administrative Sciences for Didactic Affairs at the Faculty of Education at the Ignatiamnu University in Cracow. She works as a trainer, consultant, and facilitator for such companies as Lexmark, Galeco, Biprocnwap, and Capgemini. She has written numerous papers on Human Resource Management. She specializes in issues related to strategic and international HRM, leadership, motivation, and contemporary challenges in HRM, including corporate culture, competency management, and talent management. She is particularly interested in intercultural management, identification and development of key competencies for the management systems and leadership, and in broadly understood multiculturalism. She conducts lectures and workshops at universities in Spain, Portugal, Italy, and Czechia. She is a member of the Polish Economic Society, the Scientific Society for Contemporary Management, and the Polish Association of Cultural Studies.

**Agnieszka Krugielka** – a doctor of the economic sciences in the discipline of the management sciences. She is an assistant professor at the Institute of Logistics at the Faculty of Engineering Management at Poznan University of Technology. Her research interests include Human Resources Management, knowledge management and corporate social responsibility, especially in the area of the internal customer. She specializes also in team management from the perspective of the team leader and inter-generational team management. Agnieszka Krugielka is manager, coordinator and executor of many projects related to the field of HR and CSR. As a person deeply involved in practice, she is also a consultant, particularly in the area of onboarding and offboarding in companies. She has authored and co-authored nearly 70 scientific papers, including monographs, chapters in monographs, and scientific articles.



**Michał Niewiadomski**<http://orcid.org/0000-0002-3129-3331>

Akademia Nauk Stosowanych w Nowym Targu

[michal.niewiadomski@ans-nt.edu.pl](mailto:michal.niewiadomski@ans-nt.edu.pl)**Bianka Godlewska-Dzioboń**<http://orcid.org/0000-0001-9668-458X>

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

[godlewsb@uek.krakow.pl](mailto:godlewsb@uek.krakow.pl)**Marcin Surówka**<http://orcid.org/0000-0001-5852-7567>

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

[marcin.surowka@uek.krakow.pl](mailto:marcin.surowka@uek.krakow.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.28

## Próba identyfikacji wzorców rozwojowych w polskich regionach

### STRESZCZENIE

Europa jest przestrzenią składającą się z centrów i peryferii. Centrum stanowią kraje: Francja, Niemcy i Włochy. Natomiast środkowoeuropejskie państwa członkowskie Unii Europejskiej tworzą specyficzny obszar peryferyjny. Grupa krajów Europy Środkowo-Wschodniej jest mniej zamożna w porównaniu ze średnią Unii Europejskiej i od ponad 30 lat koncentruje się na rozwoju krajowym. Na szczególną uwagę w tym aspekcie zwraca rozwój polskiej gospodarki, w której wzrostowi gospodarczemu towarzyszy wzrost dysproporcji regionalnych i subregionalnych, szczególnie między zachodnimi i wschodnimi regionami kraju. W Polsce obserwuje się pogłębiające się nierówności – zwłaszcza między obszarami metropolitalnymi a pozostałymi regionami. Dlatego celem niniejszego opracowania jest weryfikacja hipotezy badawczej zakładającej, że polskie regiony rozwijają się według charakterystycznych wzorców rozwoju. Ma to znaczenie dla wyjaśnienia przyczyn utrzymywania się peryferyjnego charakteru badanych obszarów. Badania empiryczne przeprowadzono przy użyciu metod statystycznych dla danych dotyczących obrotów firm w wybranych gałęziach gospodarki w latach 2007–2019 oraz dla struktury wartości dodanej brutto *per capita* w latach 2007–2019. W opracowaniu wykorzystano metody takie jak: krytyczna analiza literatury przedmiotu i analiza opublikowanych empirycznych danych wtórnych. Praca powstała na gruncie teorii ekonomii ewolucyjnej, która zakłada indywidualistyczne podejście do kształtowania rozwoju regionów. Zrealizowane badanie wykazało, że struktura wartości dodanej brutto w połowie badanych regionów zmieniła się zwykle w sposób nieukierunkowany. Ponadto zdecydowana większość

działów obrotów firm w trzech przebadanych klasach regionów (łącznie 11 regionów) miała związek liniowy o kierunku dodatnim ze zmienną wartością dodaną brutto *per capita*.

**SŁOWA KLUCZE:** regiony peryferyjne, rozwój regionalny, struktury gospodarcze, teorie rozwoju regionalnego, wzorce rozwojowe regionów

#### ABSTRACT

##### An Attempt to Identify Development Patterns in Polish Regions

Europe is a space consisting of centers and peripheries. The center is made up of France, Germany and Italy. In contrast, the Central European member states of the European Union form a specific peripheral area. The CEE countries are less prosperous compared to the European Union average and have focused on domestic development for more than 30 years. Particularly noteworthy in this aspect is the development of the Polish economy, in which economic growth is accompanied by an increase in regional and sub-regional disparities, especially between the western and eastern regions of the country. Poland has seen widening inequalities, especially between metropolitan areas and other regions. Therefore, the purpose of this study is to verify the research hypothesis assuming that Polish regions develop according to characteristic development patterns. This is important for explaining the reasons for the continued peripheral nature of the study areas. Empirical research was carried out using statistical methods for data on the turnover of companies in selected industries in 2007-2019 and for the structure of gross value added *per capita* in 2007-2019. The study used methods such as critical analysis of the literature and analysis of published empirical secondary data. The work is based on the theory of evolutionary economics, which assumes an individualistic approach to shaping the development of regions. The completed study showed that the structure of gross value added in half of the regions studied tended to change in an undirected manner. In addition, the vast majority of company turnover divisions in the 3 surveyed classes of regions (11 regions in total) had a linear relationship of positive direction with the variable gross value added *per capita*.

**KEYWORDS:** peripheral regions, regional development, economic structures, regional development theories, regional development patterns

### Możliwości rozwoju polskich regionów peryferyjnych na podstawie przeglądu koncepcji teoretycznych

Polska jest państwem mniej zamożnym w porównaniu do średniej Unii Europejskiej. Pozycja gospodarcza Polski jest peryferyjna w stosunku do państw zachodnich UE. Z kolei gospodarka UE po rozszerzeniu Unii



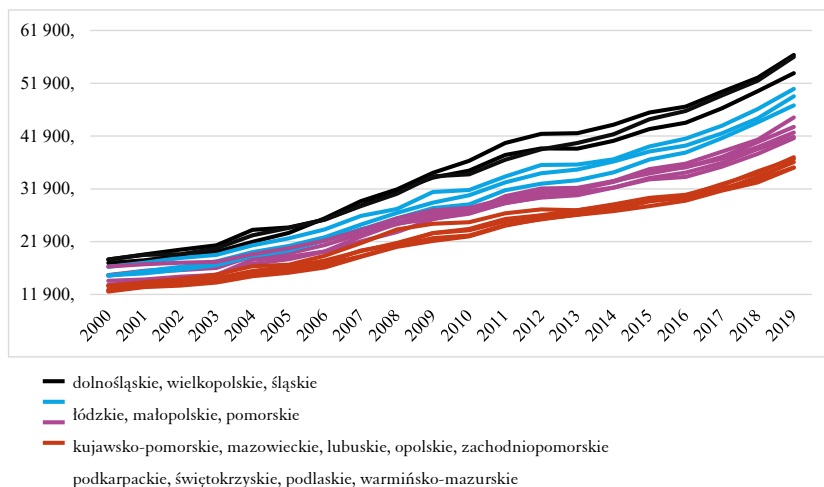
w 2004 roku przybrała charakter centro-peryferyjny (Pawłuszko, 2021). Od ponad 20 lat Polska koncentruje się na rozwoju krajowym. Wzrostowi gospodarczemu w Polsce towarzyszy wzrost dysproporcji regionalnych i subregionalnych. Duża liczba średnich miast Polski traci w ostatnich latach swoją pozycję społeczno-ekonomiczną względem największych ośrodków miejskich (Śleszyński, 2018). Dysproporcje rozwojowe w aspekcie regionalnym uwidaczniają się szczególnie między zachodnimi i wschodnimi regionami kraju.

Na potrzeby badania do analizy struktury wartości dodanej brutto *per capita* w latach 2007–2019 wykorzystano metodę eliminacji wektorów. Z kolei w celu identyfikacji działań gospodarki odpowiedzialnych za wzrost gospodarczy w poszczególnych regionach zanalizowano strukturę obrotów firm w wybranych gałęziach gospodarki przy pomocy analizy wariancji z analizą kontrastów planowanych. Praca składa się z kilku części. Pierwsza część zawiera przegląd literatury przedmiotu. W drugiej części omówiono metodologię przeprowadzonych badań. Ostatnia część prezentuje wyniki prowadzące do weryfikacji postawionej hipotezy badawczej.

Problematyka peryferyjności polskich regionów jest interesującym tematem, ponieważ od początku XXI wieku dysproporcje rozwojowe pomiędzy obszarami polski na poziomie NUTS 2 (województwa) narastały (rycina 1). Proces ten został zaprezentowany przy pomocy wizualizacji graficznej wartości dodanej brutto *per capita* (GVA *per capita*) w polskich regionach. GVA *per capita* jest odpowiednim wskaźnikiem do oceny rozwoju regionalnego. Umożliwia ona obserwację stanu aktywności gospodarczej w regionach oraz mierzy wkład w gospodarkę (National Economic and Social Council, 2002).

Dane przedstawione na rycinie nr 1 zostały pokolorowane, ponieważ podczas analizy statystyk opisowych wartości dodanych brutto *per capita* w badanych regionach zaobserwowano, że od 2000 roku w Polsce kształtowały się 4 grupy obszarów o zbliżonych wartościach. Dla każdego ze skupisk obliczono współczynniki zmienności GVA *per capita*, ponieważ mogą one wskazywać na występowanie nierówności regionalnych (Huang, Leung, 2009). Do grupy pierwszej przypisano regiony: dolnośląskie, wielkopolskie i śląskie ( $V = 3.39$ ). W grupie drugiej sklasyfikowano regiony: pomorskie, łódzkie, małopolskie ( $V = 3.17$ ). Skupisko trzecie składało się z regionów: mazowieckie, zachodniopomorskie, lubuskie, kujawsko-pomorskie i opolskie ( $V = 3.73$ ). Grupa czwarta była najmniej zróżnicowana pod względem GVA *per capita*, a w jej skład wchodziły takie regiony jak: podlaskie, świętokrzyskie, podkarpackie, warmińsko-mazurskie i lubelskie ( $V = 2.46$ ). Wszystkie skupiska porównano metodą „każdy z każdym” i uzyskano współczynniki zmienności wynoszące od około  $V = 7.5$  do około  $V = 23$ .

Ryc. 1. GVA *per capita* w polskich regionach



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych ze Statistics Poland (2023 r.).

Utworzenie się w 2019 roku podobnych pod względem wartości GVA *per capita* skupisk regionów może świadczyć o podobieństwach w rozwoju obszarów w tych grupach. Jednocześnie nie wyjaśnia to wysokiego zróżnicowania składowych wartości dodanej brutto *per capita* w polskich regionach. Dlatego celem niniejszego opracowania jest weryfikacja hipotezy badawczej zakładającej, że polskie regiony rozwijają się według specyficznych wzorców rozwoju. Ma to znaczenie dla wyjaśnienia przyczyn utrzymywania się peryferyjnego charakteru badanych obszarów.

Rozwiązanie zagadnienia peryferyjności regionów, a przede wszystkim zawilości rozwoju regionów Europy Środkowo-Wschodniej wymaga odniesienia się do historycznych i nowoczesnych koncepcji rozwoju regionalnego. W tym zakresie warto ustosunkować się do opracowanej w 1817 roku przez Ricarda teorii korzyści komparatywnych. Wskazuje ona, że specjalizacja produkcyjna jest dobrą drogą wspierającą rozwój regionalny (Ricardo, 1821). Różnice wynikające z kosztów komparatywnych mogą być bodźcem powodującym powstanie specjalizacji w regionie. Ma to swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości. Jak pokazują badania opracowane przez Levchenkę i Zhang handel Europy Wschodniej jest uzależniony od odbiorców towarów i usług w Europie Zachodniej. Wymierną korzyścią dla państw Europy Zachodniej są niskie koszty handlu ze wschodnimi partnerami. Istnieją różnice w poziomie zaawansowania technologii między państwami europejskimi, dlatego korzyści dla Europy Środkowo-Wschodniej wynikają z rozszerzenia rynków i transferu technologii z Europy Zachodniej (Levchenko i Zhang, 2012). Na

przestrzeni lat wzorce handlowe w Unii Europejskiej po jej rozszerzeniu na wschód upodabniały się, a przewagi komparatywne nowych i starych państw członkowskich zbliżały się do siebie (Grancay, Sumilo i Vveinhardt, 2015). Wskazuje to na istotność przewag komparatywnych w kształtowaniu pozycji gospodarczej regionów peryferyjnych.

Wyjaśnienie dysproporcji rozwojowych między krajami lub biednymi a bogatymi regionami jest częściowo możliwe dzięki teorii proporcjonalności czynników produkcji, ponieważ uwzględnia ona różne poziomy zasobów w poszczególnych obszarach (Smith, 1999). Słabiej rozwinięte regiony UE konkurują, oferując niewykwalifikowaną siłę roboczą, która sprzyja rozwojowi nisko zaawansowanych gałęzi przemysłu. Mniej rozwinięte regiony wprowadzają technologie z obszarów zaawansowanych i rozwijają konkurencyjne gałęzie gospodarki ze względu na niskie koszty pracy i kursy walut (Komninios i Sefertzi, 1998). Sprzyja to powstawaniu nowych gałęzi w gospodarkach państw, co ma swoje odzwierciedlenie w wynikach badań. Proces ten jest niestety rozciągnięty w czasie i nie we wszystkich krajach i regionach Europy Środkowo-Wschodniej przebiega w takim samym tempie. Wzrost i rozwój społeczno-gospodarczy regionów peryferyjnych jest również problemem związanym z lokalizacją przedsiębiorstw. Teorie lokalizacji (Predöhl, 1928; Lösch, 1938; von Thünen, 1826; Isard, 1962; Lefebvre, 1966; Böventer, 1975; Smith, 1972; Maier i Tödtling, 1987) mogą wyjaśniać procesy rozwoju regionalnego, ponieważ tłumaczą zależność rozwoju od zasobności obszarów w czynniki produkcji lub też od możliwości ich substytucji. Brak zasobów stanowi oczywisty brak motywacji do lokalizacji biznesu w regionie.

Kraje o niskim poziomie rozwoju gospodarek były przedmiotem badań Rosensteina-Rodana, który badał stan gospodarek położonych w Europie Południowo-Wschodniej oraz w Ameryce Łacińskiej. Twierdził on, że problemy wysokiej stopy bezrobocia oraz niskich dochodów można rozwiązać za pomocą uprzemysłowienia i integracji z gospodarką światową. (Rosenstein-Rodan, 1959). W tym zakresie szczególnie interesujący jest moment wejścia Polski do Unii Europejskiej (2004 rok). Na skutek otwarcia rynku UE wzrost gospodarczy w polskich regionach nabrał dynamiki (Ossowski, 2015; Proniewski, 2013; Józwiak, 2016). Pomimo tego, że Polska na tle innych państw UE w zakresie wskaźników społeczno-gospodarczych jest wciąż krajem peryferyjnym, to wejście Polski do UE przyczyniło się do zmniejszenia dysproporcji rozwojowych w polskich regionach (Domański, 2018). Dlatego z punktu widzenia teorii rozwoju regionalnego integracja z gospodarką światową stanowi empirycznie potwierdzony czynnik prowadzący do eliminacji zjawiska peryferyjności. Wydaje się potwierdzać to również teoria opracowana przez Nurksego, który wskazał, że na rozwój gospodarczy wpływają oszczędności akumulowane przez społeczeństwo

oraz kapitał pozyskiwany z zewnątrz (Nurkse, 1953). Otwarcie jednolitego rynku UE spowodowało większe zainteresowanie inwestorów zagranicznych lokacją kapitału w Polsce, co doprowadziło do zwiększenia ilości bezpośrednich inwestycji zagranicznych (Cieślik, 2019; Ancyparowicz, 2009; Misztal, 2012). Jednocześnie na peryferyjność środkowoeuropejskich i polskich regionów wpływa niski poziom płac (Galgóczy, 2017; Antoszak, 2017). Brak nadwyżek kapitałowych sprawia, że gromadzenie oszczędności staje się utrudnione. Konsekwencją tego procesu jest niemożność kształcenia jednostek oraz niska wydajność siły roboczej. W efekcie firmy nie generują nadwyżki kapitałowej, co prowadzi do braku środków na unowocześnienie produkcji i pozyskanie nowych technologii oraz podwyżek wynagrodzeń za pracę. Możliwość poprawy tej sytuacji autorzy niniejszego opracowania upatrują w mechanizmach interwencjonizmu państwowego, a w szczególności w zmniejszeniu opodatkowania pracy. Istnieje szansa, że zwiększyłyby to możliwości inwestycyjne lokalnych biznesów, a w konsekwencji doprowadziłoby do zmniejszenia dysproporcji rozwojowych między polskimi a zachodnioeuropejskimi regionami.

Jednym z czynników stymulujących gospodarkę regionu jest popyt na usługi i towary w nim wytwarzane. Ma to wpływ na dynamizację pokrewnych dziedzin gospodarki (Lichy i Knudsen, 1999). Zgodnie z teorią bazy ekonomicznej, aby stymulować rozwój, należy położyć nacisk na rozbudowę gałęzi wytwarzających nowe technologie oraz produkujących na eksport (North, 1955). Działania prorozwojowe bazować mogą na tworzeniu zachęt dla inwestorów zagranicznych, którzy będą lokowali swoje działalności w regionie nastawione głównie na eksport produktów lub usług. Podejście to niesie ze sobą zagrożenia polegające na możliwości wycofania się głównego inwestora z regionu i tym samym obniżenia jego potencjału gospodarczego. Dlatego wykorzystanie w praktyce teorii bazy ekonomicznej jako sposobu rozwiązania problemów peryferyjności regionu staje się problematyczne. Teoria ta może mieć zastosowanie dla obszarów, które cechują się niskim popytem wewnątrzregionalnym oraz posiadają niewykorzystane zdolności produkcyjne. Stąd ważnym aspektem w kontekście eliminacji zjawiska peryferyjności polskich regionów staje się ocena ich potencjału produkcyjnego. Pomimo tego, że proces ewaluacji możliwości produkcyjnych w regionie nie jest przedmiotem niniejszego opracowania, to autorzy podkreślają jego znaczenie w kontekście szansy rozwojowej dla polskich regionów.

Rolę generatorów rozwoju i wzrostu gospodarczego w regionach peryferyjnych mogą pełnić jednostki motoryczne (bieguny wzrostu). Na przestrzeni lat zmieniała się ich definicja. Historycznie F. Perroux definiował je jako duże przedsiębiorstwa przemysłowe lub zespół przedsiębiorstw. Biegunami wzrostu można określić poszczególne gałęzie gospodarki, które generują wzrost i rozwój dziedzin powiązanych z nimi pod

względem technicznym. Z perspektywy rozwoju regionalnego biegunami wzrostu są przestrzenie ekonomiczne (strefy rozwoju), w których tworzą się i współistnieją wielopoziomowe powiązania gospodarcze. Jednostki motoryczne oddziałują na rozwój innych jednostek i gospodarki w sposób pozytywny lub negatywny, co określa się mianem polaryzacji. Tworzenie biegunów wzrostu jest szansą dla zdynamizowania rozwoju regionalnego, natomiast należy pamiętać, że działanie jednostek motorycznych może być zróżnicowane w zależności od warunków środowiska geograficznego (Davin, Deeger i Paelinck, 1959; Perroux, 1969; Davin, 1961). Dlatego eliminacja zjawiska peryferyjności przy pomocy teorii polaryzacji będzie skuteczna dla obszarów o dużych zasobach istotnych dla rozwoju danej gałęzi gospodarki oraz dostępności komunikacyjnej regionu. Zjawisko polaryzacji ma również swoje negatywne konsekwencje. Prowadzi ono do uzależnienia obszarów peryferyjnych i odpływu z nich potencjałów rozwojowych (Myrdal, 1957; Kaldor, 1970; Hirschman, 1958). Przykładem w tym zakresie są polskie powiaty, które tracą swoją pozycję na rzecz największych ośrodków miejskich, co sprawia, że peryferyjność polskich regionów narasta (Zarówna, 2016).

Problem peryferyjności polskich regionów może być rozpatrywany na podstawie teorii centrum i peryferii J. Friedmanna (Friedmann, 1986). Warszawa jest peryferyjna w stosunku do ośrodków UE, ale jednocześnie stanowi rdzeń w porównaniu do innych miejscowości w Polsce (Kwarcińska, 2017; Pawłuszko, 2017; Jałowiecki i Karpalski, 2011). Rdzenie z perspektywy miejskiej, jak na przykład: Warszawa, Kraków, Katowice, oraz z punktu widzenia regionów (np. województwo dolnośląskie, śląskie, Region Warszawski Stołeczny) charakteryzują się większą dynamiką wzrostu i rozwoju gospodarczego niż obszary peryferyjne. Dominują one również w strefie politycznej i kulturowej. Stąd możliwości rozwoju polskich regionów upatrywać można w stymulowaniu obszarów słabo rozwiniętych. Aby tego dokonać, należałoby podejmować decyzje polityczne kierujące się przede wszystkim potrzebami społeczności regionalnych. Wylimuje to podporządkowanie obszaru peryferyjnego dominującej jednostce (Stöhr, 1984; Nohlen, 1985). Ten tok rozumowania prowadzi do koncepcji niezależnego rozwoju regionalnego, która kładzie szczególny nacisk na umożliwienie lokalnej społeczności zarządzanie rozwojem gospodarczym regionu (Flecker, Gubitzer i Tödtling, 1984). Kto zna potrzeby obszaru peryferyjnego lepiej niż jego społeczeństwo? Narażeni na efekty peryferyjności mieszkańcy regionów uboższych powinni sami wykorzystywać specyficzne potencjały i nowo odkryte możliwości regionów oraz działać w kierunku wznowienia wzrostu, a w efekcie rozwoju gospodarczego w regionie (Kupper, 2010; Schätzl, 1992). Jednocześnie nie będzie to możliwe bez długotrwałego wsparcia finansowego ze szczybla centralnego.

Jak zauważyli Nijkamp i Abreu, współczesny rozwój regionalny jest złożony z wielu czynników, do których należą: lokalizacja, czynniki produkcji, przedsiębiorczość czy innowacyjne technologie (Nijkamp i Abreu, 2004). Według Nijkampa i Stougha rozwój z definicji jest endogeniczny i zależy od wielu determinantów. Wśród nich badacze wymieniają: kulturę, system społeczno-gospodarczy, umiejętności lokalnych aktorów, dostosowanie się do transformacji gospodarki światowej, a przede wszystkim rozwój przedsiębiorczości w aspekcie regionalnym (de Groot, Nijkamp i Stough, 2004). W zakresie teorii endogenicznych podkreśla się rolę wiedzy jako czynnika rozwoju oraz samonapędzające się mechanizmy tworzenia wiedzy. Wśród nowych paradygmatów na uwagę zasługują teorie określające przestrzeń na nowo. Zakładają one, że przestrzeń jest wysoce zróżnicowana pod względem poziomu i tempa wzrostu dochodów między obszarami należącymi do tego samego regionu (Capello i Nijkamp, 2007). Równoległe nowoczesnymi, popularnymi teoriami rozwoju regionalnego są paradygmaty oparte na zrównoważonym rozwoju. Inną zauważalną tendencją w zakresie kreowania teorii rozwoju regionalnego są badania z uwzględnieniem czynnika czasu (podejście dynamiczne). Można w tym zakresie wymienić teorie: nieliniowej dynamiki regionalnej, synergetyki, analizy drapieźników i ekonomii ewolucyjnej. Zmiany w formach strukturalnych w czasie, takie jak pojawienie się niestabilności strukturalnej, mogą oznaczać wystąpienie zmian jakościowych w układzie (na przykład rozwoju gospodarczego) (Knox i Marston, 2015, s. 286).

Interesującą koncepcją, która może być pomocna w badaniu zjawiska peryferyjności polskich regionów, jest ekonomia ewolucyjna. W ramach jej nurtu nie opracowano modeli formalnych. Ekonomia ewolucyjna przyjmuje indywidualistyczne podejście do kształtowania rozwoju regionów (Spiezia, 2003; Kwaśnicki, 1996; Nelson, 1985; Dosi, 1991; Metcalfe, 2005). Koncepcja ta zakłada, że procesy rozwoju społeczno-gospodarczego dążą do równowagi, ale są z niej wytrącane (Niewiadomski, 2021). Nurt ewolucyjny zakłada, że ewolucja ekonomiczna odbywa się w czasie, a wnioski, które wynikają z badań prowadzonych w ramach koncepcji, powstają na podstawie analiz zdarzeń ekonomicznych z przeszłości. Ekonomia ewolucyjna próbuje wytłumaczyć heterogeniczność podmiotów gospodarczych, co ma znaczenie w kształtowaniu rozwoju tych jednostek. Na podobne założenia niejednorodności rozwoju społeczno-gospodarczego regionów wskazuje teoria nie zrównoważonego rozwoju. Podkreśla ona, że słabo rozwinięte obszary przechodzą przez fazę wzrostu nie zrównoważonego, a jednym z ważnych aspektów nie zrównoważenia jest ustalenie miejsc, w których ten proces zachodzi (Streeten, 1959).

Warto podkreślić, że starsze teorie rozwoju regionalnego (powstałe do lat 80. XX wieku) były skoncentrowane głównie na gospodarce.

W późniejszym czasie pojawiły się koncepcje zakładające pozaekonomiczne podejście. Jednym z przykładów jest koncepcja przedstawiona przez Moulaerta i innych (2016), która łączy w sobie elementy sprawczości (działania), struktury (jako rzeczywistości naturalnej lub społecznej, której nie da się przekształcić w krótko- lub średnioterminowym okresie), instytucji (jako uspołecznionej struktury tworzącej trwały zespół ograniczeń i możliwości – wzajemnie powiązany system organizacyjny) oraz dyskursu (jako momentu działania). Podejście to tworzy ramy dla analizy rozwoju społeczno-gospodarczego regionów w całej jego złożoności i bazuje na ośmiostopniowej typologii, w której skład wchodzi takie zmienne jak: strategiczne działalności gospodarcze w rozwoju lokalnym; lokalno-regionalna organizacja społeczno-gospodarcza i organizacje strategiczne; regulacje prawno-administracyjno-polityczne na poziomie krajowym i regionalnym; systemy reprodukcji – usługodawcy; globalni (korporacyjni) agenci i instytucje gospodarki rynkowej; międzynarodowe i krajowe regulacje prawno-polityczno-administracyjne; sub- i kontrhegemoniczne i/lub społecznie innowacyjne organizacje oraz ruchy; organizacje i ruchy społecznie innowacyjne oraz „ekscentryczne” i „przywódcze” działania oraz dynamika koniunkturalna (Moulaert i in., 2016).

Zaprezentowana w poprzednim akapicie koncepcja podkreśla wyraźne znaczenie pozaekonomicznych determinant dla rozwoju regionalnego. Analiza rozwoju przy wykorzystaniu wymienionych czynników może być interesująca, ponieważ dostrzeżono przyczyny niepowodzenia tradycyjnych polityk i koncepcji rozwoju regionalnego. Znanym przypadkiem w tym zakresie jest chociażby nadmierna koncentracja inwestycji infrastrukturalnych, która niekoniecznie może przyczynić się do rozwoju danego obszaru (Medeiros i van der Zwer, 2020). Jednocześnie pomimo postępów teoretycznych w zakresie rozwoju regionalnego współczesna praktyka polityczna wciąż kładzie główny nacisk na wzrost gospodarczy regionów (Medeiros, 2022).

W II dekadzie XXI wieku uwidoczniły się również koncepcje bazujące na kreowaniu przewagi rozwojowej przy wykorzystaniu sprawnie działających, zdecentralizowanych instytucji i organizacji regionalnych, które wpływają na kształtowanie procesów rozwoju regionalnego oraz są narzędziem dialogu i motywatorem interesariuszy (Pike i in., 2017). Równocześnie podkreślano istotność edukacji dla rozwoju regionalnego opartego na wiedzy. Uwzględnia to znaczenie kapitału ludzkiego oraz innowacji, które są ważnymi czynnikami rozwoju regionalnego (Laasonen i Kolehmainen, 2017, Diebolt i Hippe, 2019). Inne koncepcje skupiały się na przedsiębiorczości jako istotnym elemencie polityki rozwoju regionalnego (Müller, 2016). Należy zauważyć jednak, że nawiązują one do starszych rozwiązań koncentrujących się na wzroście gospodarczym i mają ograniczone zastosowanie.

Badanie rozwoju regionów peryferyjnych jest kompleksowym procesem i w tym zakresie wszystkie wymienione teorie mają częściowe zastosowanie. Przedstawiony przegląd literatury przedmiotu wskazuje na częściowe przyczyny i możliwości eliminacji zjawiska peryferyjności regionów. Natomiast literatura ta nie zakłada istnienia podobnych wzorców rozwojowych w wielu regionach peryferyjnych. Dlatego próba wyjaśnienia heterogeniczności gospodarek badanych obszarów bazuje na założeniach teorii ekonomii ewolucyjnej i koncepcji niezrównoważonego rozwoju. Oba paradygmaty zakładają swoisty proces kształtowania się gospodarek. Jednocześnie teorie te nie podważają możliwości istnienia wzorców rozwojowych w regionach w poszczególnych okresach. Istnieje możliwość, że proces ewolucji gospodarek peryferyjnych posiada specyficzne cechy, które występują w wielu obszarach jednocześnie w tym samym czasie. Przeprowadzone w niniejszej pracy badania stanowią zatem próbę odkrycia ukrytych wzorców rozwojowych w polskich regionach, co może mieć znaczenie dla eliminacji zjawiska ich peryferyjności.

## Metodyka badań

Pierwsze badanie dotyczyło analizy struktury wartości dodanej brutto *per capita* polskich regionów (województw) w latach 2007–2019. Zastosowana procedura eliminacji wektorów umożliwia wyodrębnienie ze zbiorowości grup charakteryzujących się podobną strukturą (Wasilewska, 2009). Grupy podobnych obiektów wyodrębniane są na podstawie ich porównań metodą „każdy z każdym” (Strojny, 2013). Do porównań struktur obiektów wykorzystano następującą miarę braku podobieństwa (Kukuła, 1996):

$$v_{jp} = \frac{\sum_{i=1}^k |\alpha_{ij} - \alpha_{ip}|}{2} \quad (1)$$

$$(j, p = 1, 2, \dots, r),$$

gdzie:

$\alpha_{ij}$  – udział *i*-tej składowej struktury *j*-tego obiektu,

$\alpha_{ip}$  – udział *i*-tej składowej struktury *p*-tego obiektu.

Współczynnik  $v_{jp}$  przyjmuje wartości z przedziału od 0 do 1. Wartość miary wynosząca 0 wskazuje na wysokie podobieństwo struktur obiektów *p* i *j*. Jeżeli parametr  $v_{jp}$  wynosi 1, to struktury porównywanych ze sobą obiektów nie wykazują podobieństwa (Luty, 2012).



Wykorzystując współczynnik  $v_{jp}$ , stworzono macierz zróżnicowań strukturalnych, której elementy diagonalne przyjmują wartość 0, co oznacza, że porównywano ze sobą ten sam obiekt. Dalszy etap zakładał ustalenie progowej wartości zróżnicowania struktur –  $\varepsilon$ . Została ona wyznaczona na podstawie średniej arytmetycznej elementów niediagonalnych macierzy. Przy użyciu parametru  $\varepsilon$  dokonano przekształcenia macierzy zróżnicowań strukturalnych i utworzono macierz parametrów  $w_{jp}$  zgodnie z zasadą, że jeżeli  $v_{jp} < \varepsilon$  to  $w_{jp} = 0$  lub  $v_{jp} \geq \varepsilon$  to  $w_{jp} = 1$ .

Obiekty macierzy  $w_{jp}$  zostały podzielone przy pomocy algorytmu, który zakłada: utworzenie wektorów  $w_{j0}$  stanowiących sumy każdego z wierszy macierzy  $w_{jp}$ ; odnalezienie maksymalnej wartości wektora  $w_{j0}$  i eliminację obiektu poprzez usunięcie odpowiadającego mu wiersza i kolumny; ponowne zsumowanie każdego z wierszy zredukowanej macierzy  $w_{j0}$  i otrzymanie nowego wektora  $w_{j0}$ ; odszukanie maksymalnej wartości wektora  $w_{j0}$  i usunięcie kolejnego obiektu ze zredukowanej macierzy  $w_{jp}$ . Proces ten był powtarzany do stanu, gdy wszystkie pozostałe składowe wektora  $w_{j0}$  przyjmowały wartość 0. Pozostałe po eliminacji obiekty, stanowią pierwszą grupę o podobnej strukturze. Algorytm ten był stosowany ponownie na zbiorze obiektów wyeliminowanych. Dzięki powtórzeniu procedury uzyskano drugą grupę. Zaprezentowany tok postępowania był realizowany do momentu pogrupowania wszystkich obiektów (Kukuła, 1996).

Na podstawie wyników badań struktury wartości dodanej brutto *per capita* przy pomocy metody eliminacji wektorów uzyskano klasy regionów, które zostały poddane ponownemu badaniu z uwzględnieniem obrotów firm w regionach w wybranych gałęziach gospodarki w latach 2007–2019. Studium obrotów firmy w regionach zostało przeprowadzone przy użyciu metody analizy wariancji z analizą kontrastów planowanych. Zmienną zależną zastosowaną w badaniu była wartość dodana brutto *per capita*, a do zmiennych niezależnych należały obroty w wybranych gałęziach gospodarki (na podstawie Polskiej Klasyfikacji Działalności).

Wartość dodana brutto *per capita* została podzielona na 5 poziomów (niska, raczej niska, umiarkowana, raczej wysoka, wysoka). Dokonano obliczeń kontrastu liniowego w celu sprawdzenia, czy średni poziom dochodów z danego działu gospodarki wzrasta wraz ze wzrostem poziomu GVA *per capita*. Rozkład zmiennej GVA *per capita* nie spełniał warunku normalności, dlatego zastosowano dyskretyzację, dzieląc tę zmienną na pięć poziomów. Liczebności w podgrupach były równe lub różniły się tylko jedną obserwacją. Warunek równoliczności grup został więc spełniony, a zmienne niezależne były ilościowe.

Wariancje dla pięciu podgrup zmiennej zależnej sprawdzono testem Levena opartym na medianie, która jest statystyką odporną na wartości odstające, zalecaną w przypadku złamania założenia o wielowymiarowym

rozkładzie normalnym. W przypadku nierównych wariancji jako statystykę testową zastosowaną mocny test Welcha. Analiza wariancji jest odporna na złamanie założenia o normalność w przypadku, gdy inne kryteria są spełnione (King i Minium, 2009). Ponadto w celu oszacowania istotności statystycznej zastosowano metodę bootstrapową (metoda percentyli 1000 losowań ze zwracaniem), która jest polecana wówczas, gdy rozkłady zmiennych nie spełniają wymogu normalności. Warto nadmienić, że nie są znane rozkłady analizowanych zmiennych w badaniu całościowym, wsparcie się metodą bootstrapową umożliwia przewycięzenie tego problemu, ponieważ w przypadku odpowiednio dużych prób statystyka testowa przyjmuje rozkład zbliżony do normalnego, nawet wówczas, gdy rozkład w badaniu zupełnym (lub populacji) odbiega kształtem od krzywej Gaussa (Bruce, Bruce i Gedeck, 2021). Jako miarę wielkości efektu dla kontrastu liniowego wykorzystano współczynnik  $g$  Hedgesa, ponieważ porównywane grupy liczyły mniej niż 20 obserwacji.

## Baza danych

Badania empiryczne struktury wartości dodanej brutto *per capita* w polskich regionach (województwach) w latach 2007–2019 zrealizowano przy użyciu metody eliminacji wektorów na podstawie danych pochodzących ze Statistics Poland. Struktura ta była tworzona przez składowe: rolnictwo, przemysł i usługi.

Natomiast badanie obrotów firm w klasach regionów w latach 2007–2019 przy pomocy metody analizy wariancji z analizą kontrastów planowanych zostało przeprowadzone dla 11 z 16 polskich regionów na poziomie NUTS2. Do badania wykorzystano dane obrotów firm w 11 województwach (dolnośląskie, lubuskie, śląskie, kujawsko-pomorskie, łódzkie, pomorskie, warmińsko-mazurskie, wielkopolskie, małopolskie, podlaskie, zachodniopomorskie) w wybranych gałęziach gospodarki, takich jak: przetwórstwo przemysłowe; budownictwo; handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle; transport i gospodarka magazynowa; działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi; informacja i komunikacja; działalność związana z obsługą rynku nieruchomości oraz działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca (na podstawie Polskiej Klasyfikacji Działalności). Dane dotyczące obrotów firm uzyskano, korzystając z bazy Statistic Poland. Pominięcie 5 obszarów w niniejszym badaniu (mazowieckie, opolskie, podkarpackie, świętokrzyskie i lubelskie) było uwarunkowane zasadniczymi brakami danych. W trakcie prowadzenia analiz baza danych Statistics Poland w zakresie wybranych działów obrotów firm w regionach posiadała bowiem istotne braki.

## Wyniki badań przy użyciu metody eliminacji wektorów

W niniejszym badaniu zanalizowano strukturę wartości dodanej brutto *per capita* polskich regionów w latach 2007–2019. Przeprowadzone badanie doprowadziło do wyodrębnienia z badanej zbiorowości grup obiektów wykazujących podobieństwo strukturalne. Na grupowanie obiektów podobnych miał wpływ współczynnik  $\alpha = 0.061$ . Obiekty o niższym stopniu zróżnicowania niż  $\alpha$  były przyporządkowywane do tej samej grupy.

Dane dotyczące wartości dodanej brutto *per capita* zostały przeliczone na udziały procentowe. Sklasyfikowano 16 regionów w 13 okresach i uzyskano 9 skupisk o znacznym stopniu zróżnicowania. Największa grupa składała się z 59 obiektów (około 28,36% zbiorowości). Do drugiego skupiska należało 25% zbiorowości (52 obiekty). W trzecim skupisku znajdowało się około 15,38% obserwacji (32 obiekty). Obserwacje w pozostałych skupiskach stanowiły około 31% zbiorowości (tab. 1).

Tab. 1. Udziały procentowe obserwacji w grupach wyłonionych metodą eliminacji wektorów dla struktury wartości dodanej brutto *per capita*

grupa 1	grupa 2	grupa 3	grupa 4	grupa 5	grupa 6	grupa 7	grupa 8	grupa 9
28,37%	25,00%	15,38%	11,54%	7,21%	4,81%	3,37%	1,44%	2,88%

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

Tab. 2. Wartość dodana brutto *per capita* w polskich regionach – charakterystyka grup wyłonionych metodą eliminacji wektorów

		Rolnictwo		Przemysł		Usługi	
Grupa	N	$\bar{x}$	V	$\bar{x}$	V	$\bar{x}$	V
1	59	4,20%	35.55	35,07%	4.39	60,72%	2.69
2	52	2,57%	50.78	39,77%	4.76	57,67%	2.26
3	32	4,04%	46.93	30,20%	6.32	65,76%	2.05
4	24	4,17%	24.46	35,50%	3.80	60,33%	1.84
5	15	7,28%	18.70	28,09%	4.17	64,63%	2.83
6	10	9,79%	8.73	40,55%	4.39	49,66%	2.94
7	7	1,48%	10.38	31,91%	1.80	66,61%	0.85
8	3	9,67%	10.52	35,48%	3.56	54,86%	0.45
9	6	1,69%	43.86	43,10%	3.39	55,21%	1.77

N – liczebność grupy,  $\bar{x}$  – średnia arytmetyczna, V – współczynnik zmienności.

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

Pierwsza grupa była tworzona przez 59 obserwacji. Składowa rolnictwo wynosiła w tym skupisku około 4%. W grupie tej przemysł kształtował się na poziomie około 35%, a usługi stanowiły około 61%. Do skupiska pierwszego należały 3 regiony: świętokrzyskie, warmińsko-mazurskie i wielkopolskie, które charakteryzowały się stabilnością strukturalną w grupie.

W skład drugiego skupiska wchodziły 52 obserwacje, w których składowa rolnictwo wynosiła około 3%. Jednocześnie wartość usług stanowiła około 58% w strukturze wartości dodanej brutto *per capita*. Cechą charakterystyczną grupy drugiej był udział składowej przemysł, której wartość wynosiła około 40% i była jedną z trzech najwyższych odnotowanych wśród wszystkich otrzymanych grup. Tylko w skupiskach 6 i 11 odnotowano wyższy średni udział przemysłu.

Trzecia grupa składała się z 32 obserwacji. Charakteryzowała się ona dosyć wysokim udziałem składowej usługi (około 66%). Skupisko to cechowało się również stanowiącym około 30% udziałem przemysłu. Do grupy trzeciej należały obserwacje, w których średni udział rolnictwa stanowił około 4%.

Grupa czwarta była tworzona przez 24 obserwacje. W zakresie średnich udziałów struktury wartości dodanej brutto *per capita* była bardzo podobna do skupiska pierwszego. Składowe grupy czwartej prezentowały się następująco: rolnictwo – około 4%, przemysł – około 35% oraz usługi – około 60%.

Do skupiska piątego należało 15 obserwacji. Zaobserwowano, że średnia wartość składowej usługi wynosiła około 65% w tej grupie. Jednocześnie przeciętna wartość składowej przemysł stanowiła około 28%, a rolnictwa około 7%.

Grupy od 6 do 9 charakteryzowały się niską liczebnością obserwacji, ale cechowały się specyficznymi wartościami średnich składowych struktury wartości dodanej brutto *per capita*. W skupiskach 6 i 8 odnotowano najwyższy udział rolnictwa, który stanowił około 10%. Najwyższą wartość składowej przemysł zaobserwowano w grupie 9 i wynosiła ona około 43%. Natomiast w skupisku 7 zgromadzono obserwacje, w których średni udział usług wynosił około 67%.

Badane regiony przechodziły ewolucję w czasie, co miało swoje odzwierciedlenie w przynależności do grup taksonomicznych (ryc. 1). Na podstawie wyników badań utworzono 4 klasy regionów, w których średnie składowe wartości dodanej brutto *per capita* przyjmowały zbliżone wartości. Wyznaczono klasę I, w której udział przemysłu stanowił od około 40% do około 43%, a udział składowej rolnictwo był niższy od 3%. Do klasy I przypisano obserwacje z grup 2 i 9. Została ona oznaczona na diagramie kolorem pomarańczowym. Utworzono również klasę II, którą wyróżniono na diagramie kolorem niebieskim. Składała się ona z grup: 3, 5 i 7. Jej charakterystyczną cechą był wyższy od 64% udział składowej usługi. Jednocześnie rolnictwo

stanowiło w tej klasie poniżej 8%, a przemysł poniżej 32%. Kolorem szarym oznaczono obserwację klasy III. Należały do niej grupy 1 i 4, w których średnie udziały składowych wynosiły kolejno: rolnictwo – poniżej 4,5%, przemysł – poniżej 36% i usługi – poniżej 61%. Ostatnia utworzona klasa IV składała się z grup 6 i 8. Zawierała ona tylko 13 obserwacji, w których średnia wartość udziału składowej rolnictwo była wyższa od 9,5%.

Ryc. 2. Przynależność regionów do grup otrzymanych metodą eliminacji wektorów dla struktury wartości dodanej brutto *per capita*

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
dolnośląskie	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Grey	Grey
kujawsko-pomorskie	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Yellow	Grey	Grey	Yellow	Grey
lubelskie	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue
lubuskie	Yellow	Yellow	Yellow	Grey	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow
łódzkie	Grey	Grey	Grey	Grey	Yellow	Grey	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Grey	Grey	Grey
małopolskie	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue
mazowieckie	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green	Green
opolskie	Yellow	Yellow	Grey	Yellow	Yellow	Grey	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow
podkarpackie	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Yellow	Yellow	Yellow	Grey	Yellow	Yellow
podlaskie	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue
pomorskie	Blue	Blue	Blue	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey
śląskie	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow	Yellow
świętokrzyskie	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey
warmińsko-mazurskie	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey
wielkopolskie	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey	Grey
zachodniopomorskie	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Blue	Grey	Blue	Blue	Blue	Blue

Obserwacje należące do klasy I    
  Obserwacje należące do klasy II    
  Obserwacje należące do klasy III    
  Obserwacje należące do klasy IV

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

## Wyniki badań przy wykorzystaniu analizy wariancji z analizą kontrastów planowanych

Na podstawie analizy struktury wartości dodanej brutto *per capita* z wykorzystaniem metody eliminacji wektorów wyróżniono klasy regionów. Zostały one poddane kolejnemu badaniu z uwzględnieniem danych o obrotach przedsiębiorstw w poszczególnych sektorach gospodarki w latach 2007–2019. Analiza ta została przeprowadzona przy użyciu metody analizy wariancji z analizą kontrastów planowanych.

W regionach należących do klasy I wszystkie kontrasty liniowe były istotne statystycznie. Wszystkie miary wielkości efektu były również wysokie (tab. 3). Oznacza to, że w badanym okresie wszystkie gałęzie gospodarki miały związek liniowy o kierunku dodatnim z wartością dodaną brutto *per capita*.

### Regiony należące do klasy I (dolnośląskie, lubuskie, śląskie)

Tab. 3. Kontrast liniowy dla regionów należących do klasy I – istotność statystyczna i wielkość efektu

Nazwa zmiennej	t df (34)	Istotność kontrastu liniowego	Istotność kontrastu liniowego bootstrap	Wielkość efektu g Hedgesa
Budownictwo	2.92	0.006	0.006	3.28
Działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca	5.01*	<0.001	0.013	6.35
Działalność związana z obsługą rynku nieruchomości	2.88	0.007	0.004	3.23
Działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi	4.51*	0.002	0.027	6.08
Handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle	5.49	<0.001	<0.001	6.17
Informacja i komunikacja	8.12	<0.001	<0.001	9.12
Przetwórstwo przemysłowe	4.10	<0.001	<0.001	4.61
Transport i gospodarka magazynowa	4.40	<0.001	0.018	4.94

\*zastosowano mocny test Welcha

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

Tab. 4. Średnie standaryzowane dla regionów należących do klasy I

Nazwa zmiennej	Niski	Raczej niski	Umiarkowany	Raczej wysoki	Wysoki
Budownictwo	-0.79	-0.05	0.07	0.21	0.65
Działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca	-0.79	-0.40	-0.31	0.43	1.23
Działalność związana z obsługą rynku nieruchomości	-0.73	-0.14	0.04	0.31	0.60
Działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi	-0.72	-0.41	-0.31	0.33	1.27

Handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle	-0.96	-0.28	-0.17	0.48	1.07
Informacja i komunikacja	-0.88	-0.49	-0.33	0.41	1.48
Przetwórstwo przemysłowe	-0.86	-0.24	-0.01	0.33	0.89
Transport i gospodarka magazynowa	-0.70	-0.37	-0.17	0.27	1.10

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

W regionach klasy II wszystkie kontrasty liniowe były istotne statystycznie, a wszystkie miary efektu wysokie (tab. 5). W klasie tej wszystkie działy obrotów firm miały związek liniowy o charakterze liniowym o kierunku dodatnim ze zmienną wartość dodana brutto *per capita*. Wzrost obrotów w gałęzi gospodarki powodował wzrost GVA *per capita*.

Regiony należące do klasy II (kujawsko-pomorskie, łódzkie, pomorskie, warmińsko-mazurskie, wielkopolskie)

Tab. 5. Kontrast liniowy dla regionów należących do klasy II – istotność statystyczna i wielkość efektu

Nazwa zmiennej	t df (34)	Istotność kontrastu liniowego	Istotność kontrastu liniowego bootstrap	Wielkość efektu g Hedgеса
Budownictwo	0,391	4,75	<0,001	<0,001
Działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca	0.002*	6.78	<0.001	<0.001
Działalność związana z obsługą rynku nieruchomości	0.721	7.22	<0.001	<0.001
Działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi	0.053	6.31	<0.001	<0.001
Handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle	<0.001*	6.61	<0.001	0.002
Informacja i komunikacja	0.001*	5.89	<0.001	<0.001
Przetwórstwo przemysłowe	<0.001*	8.51	<0.001	<0.001
Transport i gospodarka magazynowa	<0.001*	9.97	<0.001	<0.001

\*zastosowano mocny test Welcha

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

Tab. 6. Średnie standaryzowane dla regionów należących do klasy II

Nazwa zmiennej	Niski	Raczej niski	Umiarkowane	Raczej wysoki	Wysoki
Budownictwo	-0.78	-0.20	-0.13	0.34	0.77
Działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca	-0.79	-0.50	-0.24	0.38	1.16
Działalność związana z obsługą rynku nieruchomości	-0.94	-0.47	-0.15	0.76	0.80
Działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi	-0.59	-0.67	-0.22	0.50	0.99
Handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle	-0.72	-0.38	-0.27	0.15	1.22
Informacja i komunikacja	-0.77	-0.40	-0.32	0.55	0.94
Przetwórstwo przemysłowe	-0.92	-0.43	-0.26	0.38	1.23
Transport i gospodarka magazynowa	-0.85	-0.54	-0.37	0.38	1.37

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

W regionach należących do klasy III kontrast liniowy dla budownictwa był nieistotny. Wartość dodana brutto *per capita* nie wzrastała liniowo wraz ze wzrostem obrotów firm w budownictwie (tab. 7).

### Regiony należące do klasy III (małopolskie, podlaskie, zachodniopomorskie)

Tab. 7. Kontrast liniowy dla regionów należących do klasy III – istotność statystyczna i wielkość efektu

Nazwa zmiennej	t df (34)	Istotność kontrastu liniowego	Istotność kontrastu liniowego bootstrap	Wielkość efektu g Hedgesa
Budownictwo	0.401	1.66	0.107	0.111
Działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca	0.014	4.01*	0.004	0.026
Działalność związana z obsługą rynku nieruchomości	0.371	4.81	<0.001	<0.001
Działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi	0.731	5.61	<0.001	<0.001



Handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle	0.498	2.43	0.020	0.024
Informacja i komunikacja	0.037*	3.36	0.010	0.037
Przetwórstwo przemysłowe	0.416	4.23	<0.001	0.002
Transport i gospodarka magazynowa	0.948	7.48	<0.001	<0.001

\*zastosowano mocny test Welcha

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

Tab. 8. Średnie standaryzowane dla regionów należących do klasy III

Nazwa zmiennej	Niski	Raczej niski	Umiarkowany	Raczej wysoki	Wysoki
Budownictwo	-0.57	0.12	0.01	0.09	0.39
Działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca	-0.71	-0.34	-0.22	0.19	1.23
Działalność związana z obsługą rynku nieruchomości	-0.99	-0.19	0.02	0.28	1.00
Działalność związana z zakwaterowaniem i usługami gastronomicznymi	-0.85	-0.27	-0.26	0.23	1.31
Handel hurtowy i detaliczny; naprawa pojazdów samochodowych, włączając motocykle	-0.56	0.00	-0.19	0.10	0.74
Informacja i komunikacja	-0.59	-0.24	-0.28	0.03	1.23
Przetwórstwo przemysłowe	-0.69	-0.31	-0.19	0.23	1.10
Transport i gospodarka magazynowa	-0.78	-0.48	-0.32	0.23	1.55

Źródło: opracowanie własne (2023 r.).

## Wnioski

W części polskich regionów w latach 2007–2019 dochodziło do zmian struktury wartości dodanej brutto *per capita*, które określono jako nieukierunkowane. Wykazano, że w takich regionach jak kujawsko-pomorskie, łódzkie, podkarpackie, opolskie (25% badanych obszarów) struktura wartości dodanej brutto *per capita* zmieniła się dwukrotnie. Regiony te migrowały między klasą I a III.

Gospodarki obszarów warmińsko-mazurskie, wielkopolskie i świętokrzyskie (około 19% regionów) nie przekształcały się w badanym okresie.

Natomiast w regionach: lubelskie, małopolskie, mazowieckie, podlaskie, śląskie (około 31% obszarów) dochodziło do niewielkich zmian w strukturze – migrowały one między podobnymi grupami. Jednocześnie nie wpłynęło to na przynależność tych regionów do wyznaczonych klas. Oznaczało to, że kierunek zmian struktury wartości dodanej brutto *per capita* nie ulegał znaczącym zmianom.

Struktury wartości dodanej brutto *per capita* w regionach: zachodniopomorskie, pomorskie, lubuskie, dolnośląskie (25% obszarów) migrowały jednokrotnie do innych klas, przy czym tylko dla województwa pomorskiego przemieszczenie to miało charakter długotrwały.

Klasy, które uzyskano przy pomocy metody eliminacji wektorów, nie pokrywały się ze wspomnianymi na początku pracy grupami utworzonymi na podstawie wartości dodanej brutto *per capita* w regionach w 2019 roku. Przykładem może być region wielkopolskie, który w całym okresie badania wykazał przynależność do klasy III. Jednocześnie według segmentacji zakładającej tylko wielkość GVA *per capita* obszar ten znajdował się w grupie regionów o jej najwyższych wartościach w 2019 roku (razem z województwami śląskim i dolnośląskim). Struktura wartości dodanej brutto *per capita* województwa wielkopolskiego nie przypominała struktury województwa śląskiego i dolnośląskiego. Region łódzkie cechował się zbliżoną wysokością wartości dodanej brutto *per capita* do województwa małopolskiego w 2019 roku natomiast jego struktura GVA *per capita* różniła się w sposób znaczący od struktury regionu małopolskie. Podobne wnioski można wyciągnąć na podstawie analizy składowych wartości dodanych brutto *per capita* innych regionów. Prowadzi to do konkluzji, że wysokość wartości GVA *per capita* była tylko częściowo zależna od kształtu struktury gospodarki regionu w badanym okresie.

Analiza wariancji z analizą kontrastów planowanych przeprowadzona w 3 klasach wyłonionych przy pomocy metody eliminacji wektorów wykazała, że niemal wszystkie działy obrotów firm w 3 przebadanych klasach regionów (łącznie 11 regionów) miały związek liniowy o kierunku dodatnim ze zmienną wartość dodana brutto *per capita*.

Struktura wartości dodanej brutto w połowie badanych regionów w krótkim okresie czasu zmieniała się w sposób nieukierunkowany. Nie potwierdziło to hipotezy, że polskie regiony rozwijają się według swoistych wzorców rozwoju. Zaprezentowane wyniki badań uzyskane przy użyciu analizy wariancji z analizą kontrastów planowanych również prowadzą do fałsyfikacji hipotezy badawczej. Równocześnie uzyskane wyniki badań nie eliminują możliwości potwierdzenia założonej hipotezy dla obserwacji w długim okresie.

Trudności w odnalezieniu swoistych wzorców rozwojowych polskich regionów prowadzą do dodatkowych wniosków. Uwypuklają one

konieczność udostępniania szczegółowych statystyk zawierających bardziej złożone dane obrotów firm – prezentujące większy zakres agregatów będących częściami głównych składowych. Przykładowo zmienne takie jak informacja i komunikacja lub przetwórstwo przemysłowe są w rzeczywistości złożone z wielu agregatów, które mogą determinować wysokość GVA *per capita* w regionie.

Przedstawione w przeglądzie literatury przedmiotu koncepcje rozwoju regionalnego nie wyjaśniają istoty rozwoju w całości. Eksponują one przyczyny niedorozwoju regionów oraz przedstawiają fragmentarycznie możliwości rozwoju, ale w wybranych aspektach mają swoje zastosowanie. Teorie mają ograniczony zakres działania i nie pozwalają na modelowanie wszystkich aspektów rozwoju regionu, a w związku z tym ich zastosowanie w praktyce pozwala jedynie na eliminację części czynników wpływających na peryferyjność obszaru. Dlatego ważnym aspektem w badaniu rozwoju regionów jest kompleksowe i indywidualistyczne podejście. W tym zakresie dużą rolę odgrywa teoria ekonomii ewolucyjnej, która zakłada ewolucję jednostek gospodarczych oraz pozwala na wprowadzenie czynnika czasu do analiz prawidłowości rozwojowych.

Obserwacja swoistych wzorców rozwojowych na podstawie danych udostępnianych przez urzędy statystyczne w krótkim czasie może być utrudniona. W związku z tym modelowanie rozwoju regionu powinno odbywać się z uwzględnieniem jego sytuacji ekonomicznej w przeszłości i predykcją sytuacji społeczno-gospodarczej w przyszłości. Kluczem do rozwiązania trudnej sytuacji regionu mogłaby być szybka ocena bieżących potrzeb regionu z uwzględnieniem jego swoistych uwarunkowań kulturowych, społecznych i przyrodniczych. Dlatego niniejsza praca stała się inspiracją do procesu tworzenia nowego paradygmatu rozwoju regionalnego – teorii kompilacyjnej, której podstawowym założeniem byłby nieustanny i szczegółowy monitoring wybranych aspektów funkcjonowania regionu uwzględniający wdrożenie zestawu narzędzi oraz procedur wpływających na szybką poprawę sytuacji społeczno-gospodarczej w regionie.

## BIBLIOGRAFIA

- Ancyparowicz, G. (2009). Bezpośrednie inwestycje zagraniczne w Polsce po akcesji do Unii Europejskiej. *Zeszyty Naukowe SGGW, Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej*, 77, 89–103.
- Antoszak, P. (2017). Przyczyny zróżnicowania wynagrodzeń w Polsce. *Zeszyty Naukowe PWSZ w Płocku. Nauki Ekonomiczne*, 2, 183–205.
- Bruce, P., Bruce, E., i Gedeck, P. (2021). *Statystyka praktyczna w data science. 50 kluczowych zagadnień w językach R i Python*. Gliwice: Wydawnictwo Helion.

- Capello, R., i Nijkamp, P. (2007). *Regional Economics*. Abingdon: Routledge.
- Cieślak, A. (2019). Bezpośrednie inwestycje zagraniczne w Polsce: stan obecny i perspektywy rozwoju. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 17(1), 245–263.
- National Economic and Social Council (2002). *National progress indicators for sustainable economic, social and environmental development*, 112.
- Davin, L.E. (1961). Les conditions de croissance des économies régionales dans les pays développés. *Theorie et Politique de VExpansion Regionale*, 7.
- Davin, L.E., Degeer, L., i Paelinck, J. (1959). *Dynamique économique de la région liégeoise: problèmes de croissance*. Liège: Le grand Liège, 96.
- de Groot, H.L.F., Nijkamp, P., i Stough, R. (2004). *Entrepreneurship and Regional Economic Development: A Spatial Perspective*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Diebolt, C., i Hippe, R. (2019). The long-run impact of human capital on innovation and economic development in the regions of Europe. *Applied Economics*, 51(5), 542–563. DOI: 10.1080/00036846.2018.1495820.
- Domański, B. (2018). Zróżnicowanie dynamiki wzrostu gospodarczego polskich regionów w latach 1995–2015. *Studia Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju*, 183.
- Dosi, G. (1991). Some thoughts on the promises, challenges and dangers of an “evolutionary perspective” in economics. *Journal of Evolutionary Economics*, 1(1), 5–7.
- Flecker, J., Gubitzer, L., i Tödting, F. (1984). Betriebliche Selbstverwaltung und eigenständige Regionalentwicklung am Beispiel der Genossenschaften von Mondragón. *Wirtschaft Und Gesellschaft-WuG*, 10(4), 520.
- Friedmann, J. (1986). *Regional development in industrialized countries: Endogenous or self-reliant*, 30. Los Angeles: Graduate School of Architecture and Urban Planning, University of California, 125–129.
- Galgóczi, B. (2017). *Dlaczego Europa Wschodnia i Centralna potrzebuje wzrostu płac*. Brussels: ETUI AISBL.
- Grancay, M., Sumilo, E., i Vveinhardt, J. (2015). Trade in Central and Eastern European countries ten years after their EU accession — Is there convergence? *Society and Economy*, 37, 443–460. DOI: 10.1556/204.2015.37.4.2.
- Hirschman, A.O. (1964). *The Strategy of Economic Development*. New Haven: Yale University Press, 171.
- Huang, Y., i Leung, Y. (2009). Measuring regional inequality: a comparison of coefficient of variation and Hoover concentration index. *The Open Geography Journal*, 2(1), 33.
- Isard, W. (1965). *Metody analizy regionalnej. Wprowadzenie do nauki o regionach*. Komitet Przestrzennego Zagospodarowania Kraju Polskiej Akademii Nauk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jałowicki, B., i Karpalski, S. (2011). Peryferia i pogranicza jako interdyscyplinarny obszar badawczy. W: B. Jałowicki i S. Karpalski (red.),

- Peryferia i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 10–11.
- Jóźwik, B. (2016). Transformacja i rozwój gospodarczy w państwach Europy Środkowej i Wschodniej. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 14(5), 49–66.
- Kaldor, N. (1970). The case for regional policies. *Scottish Journal of Political Economy*, 17(3), 340.
- King, B.M., i Minium, E.W. (2009). *Statystyka dla psychologów i pedagogów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Knox, P.L., i Marston, S.A. (2015). *Human geography: Places and regions in global context*. Boston: Pearson.
- Komninos, N., i Sefertzi, E. (1998). Neo-industrialisation and peripherality evidence from regions of Northern Greece. *Geoforum*, 29(1), 37–49. DOI: 10.1016/S0016-7185(97)00019-5.
- Kukuła, K. (1996). *Statystyczne metody analizy struktur ekonomicznych*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne, 120–125.
- Kupper, P. (2010). *Partnerships and new rural governance for reacting to demographic change in rural regions in Germany* (118th Seminar, August 25–27, 2010, Ljubljana, Slovenia, Issue 95311). *European Association of Agricultural Economists*, 645. DOI: 10.22004/ag.econ.95311.
- Kwarczińska, K. (2017). Centra i peryferie jako rama analityczna i pojęciowa. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie*, 963(3), 19.
- Kwaśnicki, W. (1996). Ekonomia ewolucyjna – alternatywne spojrzenie na proces rozwoju gospodarczego. *Gospodarka Narodowa*, 10, 1–2.
- Laasonen, V., i Kolehmainen, J. (2017). Capabilities in knowledgebased regional development – towards a dynamic framework. *European Planning Studies*, 25(10), 1673–1692. DOI: 10.1080/09654313.2017.1337727.
- Lefeber, L. (1966). Location and regional planning. W: *Location and regional planning*. Athens: Center of Planning and Economic Research.
- Levchenko, A., i Zhang, J. (2012). Comparative Advantage and the Welfare Impact of European Integration. *Economic Policy*, 27, 596. DOI: 10.1111/j.1468-0327.2012.00294.x.
- Lichty, R.W., i Knudsen, K.R. (1999). Measuring regional economic base. *Economic Development Review*, 16(3), 47.
- Lösch, A. (1938). The Nature of Economic Regions. *Southern Economic Journal*, 5(1), 71–78. DOI: 10.2307/3693804.
- Luty, L. (2012). Zróżnicowanie województw Polski pod względem struktury obszarowej gospodarstw ekologicznych. *Metody Ilościowe w Badaniach Ekonomicznych*, 13(3), 149–158.
- Maier, G., i Tödtling, F. (1987). International Division of Labour and Industrial Change in Austrian Regions. W: H. Muegge i W.B. Stöhr (red.), *International Economic Restructuring and the Regional Community*. Vienna: UNIDO.

- Medeiros, E. (2022). Strategic-based regional development: Towards a theory of everything for regional development? *European Journal of Spatial Development*, 19(5), 1–26. DOI: 10.5281/zenodo.6805455.
- Medeiros, E., i van der Zwet, A. (2020). Evaluating integrated sustainable urban development strategies: a methodological framework applied in Portugal. *European Planning Studies*, 28(3), 563–582. DOI: 10.1080/09654313.2019.1606898.
- Metcalfe, J.S. (2005). Evolutionary concepts in relation to evolutionary economics. W: K. Dopfer (red.), *The Evolutionary Foundations of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 391–430. DOI: 10.1017/CBO9780511492297.012.
- Misztal, P. (2012). Bezpośrednie inwestycje zagraniczne jako czynnik wzrostu gospodarczego w Polsce. *Finanse*, 1.
- Moulaert, F., Jessop, B., i Mehmood, A. (2016). Agency, structure, institutions, discourse (ASID) in urban and regional development. *International Journal of Urban Sciences*, 20(2), 167–187. DOI: 10.1080/12265934.2016.1182054.
- Myrdal, G. (1957). *Economic Theory and Underdeveloped Regions*. London: G. Duckworth, 12–13.
- Nelson, R.R. (1985). *An evolutionary theory of economic change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Niewiadomski, M. (2021). *Socio-economic development conditions of central european peripheral regions of European Union* [Doctoral thesis, University of Agriculture in Krakow]. Repository of the University of Agriculture in Krakow, 264–266. Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/api/files/2771204>.
- Nijkamp, P., i Abreu, M. (2009). *Regional development theory* (Serie Research Memoranda, Issue 0029). Amsterdam: VU University Amsterdam, Faculty of Economics, Business Administration and Econometrics, 202–209. Pozyskano z: <https://EconPapers.repec.org/RePEc:vua:wpaper:2009-29>.
- Nohlen, D. (1985). *Ungleiche Entwicklung und Regionalpolitik in Südeuropa: Italien, Spanien, Portugal*. Bochum: Studienverl. Brockmeyer, 12–42.
- North, D.C. (1955). Location Theory and Regional Economic Growth. *Journal of Political Economy*, 63(3), 243–258.
- Nurkse Ragnar (2009). Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries (1953). W: E. Reinert, J. Kregel i R. Kattel (red.), *Trade and Development*. London: Anthem Press, 99–212. DOI: 10.7135/UPO9781843318187.010.
- Ossowski, J.C. (2015). Wzrost gospodarczy Polski po wstąpieniu do Unii Europejskiej – analiza porównawcza. *Przestrzeń, Ekonomia, Społeczeństwo*, 7/I, 39–58.
- Pawłuszko, T. (2017). Między zachodem a wschodem. Polska w perspektywie długiego trwania. *Studia i Materiały Wydziału Zarządzania i Administracji*

- Wyższej Szkoły Pedagogicznej Im. Jana Kochanowskiego w Kielcach*, 21(4), t. 1: *Zarządzanie kryzysowe i bezpieczeństwo*, 71.
- Pawluszko, T. (2021). Europa wielu prędkości i kwestia Europy Wschodniej. Ujęcie centro-peryferyjne / Multi-speed Europe and the problem of Eastern Europe. Centre-periphery approach. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 2021, 259–282. DOI: 10.36874/RIESW.2021.2.13.
- Perroux, F. (1969). *L'Économie du XXe siècle*. Presses universitaires de France, 131.
- Pike, A., Rodríguez-Pose, A., i Tomaney, J. (2017). Shifting horizons in local and regional development. *Regional Studies*, 51(1), 46–57. DOI: 10.1080/00343404.2016.1158802.
- Predöhl, A. (1928). The Theory of Location in Its Relation to General Economics. *Journal of Political Economy*, 36(3), 371–390. DOI: 10.1086/253950.
- Proniewski, M. (2013). Poziom, dynamika i zróżnicowanie rozwoju gospodarczego regionów Unii Europejskiej. W: *Fundusze europejskie w polityce spójności*, red. nauk. A. Augustyn i H. Ostapowicz. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 45–64.
- Ricardo, D. (1821). *On the Principles of Political Economy and Taxation* (3rd ed.). McMaster University Archive for the History of Economic Thought.
- Rosenstein-Rodan, P.N. (1959). Uwagi o teorii „wielkiego pchnięcia”. *Ekonomista*, 2, 360–369.
- Sachs, J.D. (2015). The age of sustainable development. W: *The Age of Sustainable Development*. New York: Columbia University Press, 49–50.
- Schätzl, L. (1978). *Wirtschaftsgeographie*. Stuttgart: F. Schöningh, 150–151.
- Smith, D.M. (1972). *Industrial location: an economic geographical analysis*. New York: John Wiley.
- Smith, P.J. (1999). Do Geographic Scale Economies Explain Disturbances to Heckscher–Ohlin Trade? *Review of International Economics*, 7(1), 20–36. DOI: 10.1111/1467-9396.00143.
- Spiezia, V. (2003). “Measuring Regional Economies”, OECD Statistics Brief, No. 6, October, OECD, Paris, 1–2.
- Stöhr, W. (1984). *Selective Self-Reliance and Endogenous Regional Development – Preconditions and Constraints*. IIR-Discussion Papers; No. 19. WU Vienna University of Economics and Business, 229.
- Streeten, P. (1959). Unbalanced growth. *Oxford Economic Papers*, 11(2), 182–183.
- Strojny, J. (2013). Zastosowanie taksonomii struktur do analizy ewolucji systemu transportu towarowego w krajach Unii Europejskiej. *Wiadomości Statystyczne. The Polish Statistician*, 58(10), 53–66.
- Śleszyński, P. (2018). *Polska średnich miast: założenia i koncepcja deglomeracji w Polsce*. Kraków: Klub Jagielloński, 84.
- Thünen J.H. von. (1783–1850). *Isolated state; an English edition of Der isolierte Staat*. [First edition]. Oxford–New York: Pergamon Press.

- von Böventer, E. (1975). Regional Growth Theory. *Urban Studies*, 12(1), 1–29. DOI: 10.1080/00420987520080011.
- Wasilewska, E., i Dudziński, M. (2009). Zastosowanie metody eliminacji wektorów w analizie zmian struktury rynku pracy. *Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej*, 74, 65.
- Zarówna, M. (2016). Polaryzacja polskich obszarów metropolitalnych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 433, 218.

**Michał Niewiadomski** – w 2021 r. uzyskał stopień doktora w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie ekonomia i finanse na Uniwersytecie Rolniczym w Krakowie. W swojej pracy doktorskiej realizował badania naukowe z zakresu ekonomiczno-społecznych uwarunkowań rozwoju środkowoeuropejskich regionów peryferyjnych Unii Europejskiej. Jego głównym zainteresowaniem w aspekcie analitycznym jest badanie struktur gospodarczych i społecznych regionów. Pasjonuje się również innymi dziedzinami nauk ekonomicznych, a także programowaniem komputerowym i tworzeniem aplikacji internetowych.

**Bianka Godlewska-Dzioboń** – ekonomistka, absolwentka Wydziału Zarządzania Akademii Ekonomicznej w Krakowie. W 2018 roku uzyskała stopień naukowy doktora w dziedzinie nauk ekonomicznych, nadany przez Radę Wydziału Ekonomii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Jest autorką i współautorką licznych publikacji naukowych. W działalności badawczej koncentruje się na rynku pracy, strukturach gospodarczych, polityce publicznej, rozwoju kapitału ludzkiego, ze szczególnym uwzględnieniem kompetencji zawodowych. Członkini komitetów organizacyjnych i naukowych konferencji organizowanych m.in. przez Instytut Nauk Ekonomicznych PAN. Posiada doświadczenie jako ekspert i trener w krajowych projektach badawczo-wdrożeniowych z zakresu propagowania przedsiębiorczości akademickiej. Od 2008 r. związana z Podhalańską Państwową Uczelnią Zawodową w Nowym Targu, początkowo jako kierownik Biura Doskonalenia Zawodowego, potem jako pracownik dydaktyczny, a od 2020 jako prorektor tejże Uczelni. Od 2016 roku jest związana z Uniwersytetem Ekonomicznym w Krakowie, gdzie pracuje jako adiunkt w Katedrze Polityk Publicznych w Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej.

**Marcin Surówka** – doktor nauk ekonomicznych, od 2008 r. związany zawodowo z Uniwersytetem Ekonomicznym w Krakowie. Obecnie pracuje w Katedrze Finansów Przedsiębiorstw na stanowisku adiunkta. Od 2018 r. związany z Podhalańskim Ośrodkiem Nauk Ekonomicznych – jednostką wspólną Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie i Podhalańskiej Państwowej Uczelni Zawodowej w Nowym Targu. Od 2020 r. pełni funkcję zastępcy dyrektora tej jednostki. Jego zainteresowania badawcze



koncentrują się na zagadnieniach dotyczących finansów przedsiębiorstw i analizy finansowej oraz na problematyce rynku nieruchomości i polityki mieszkaniowej państwa. Jest autorem lub współautorem wielu publikacji naukowych, w tym artykułów i rozdziałów w monografiach. Wielokrotny laureat nagrody Rektora Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie oraz Rektora Podhalańskiej Państwowej Uczelni Zawodowej w Nowym Targu za osiągnięcia indywidualne oraz grupowe w dziedzinie organizacyjnej i dydaktycznej. Odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej oraz Medalem za długoletnią służbę.



**Marta Wójcicka**<http://orcid.org/0000-0002-9846-9776>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

[marta.wojcicka@umcs.lublin.pl](mailto:marta.wojcicka@umcs.lublin.pl)**Edyta Manasterska-Wiącek**<http://orcid.org/0000-0003-4998-9668>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

[edyta.manasterska-wiacek@mail.umcs.pl](mailto:edyta.manasterska-wiacek@mail.umcs.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.29

## Obraz pandemii w pamięci dzieci

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytania: Jak w pamięci dzieci – zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej – zapisał się pandemiczny rok ich życia? Jakie cechy pamięci dziecka można zrekonstruować na podstawie zebranych odpowiedzi na zadane przez nas pytanie? Artykuł opiera się na koncepcji pamięci zbiorowej J. Assmanna. Podstawę materiałową stanowią przeprowadzone przez autorki badania jakościowe, które objęły 106 dzieci i ich wypowiedzi na temat koronawirusa COVID-19. Przeprowadzone przez nas badania pokazują selektywność pamięci – dzieci pamiętają rok 2020 przede wszystkim jako czas zmian, które obejmują: brak kontaktów z bliskimi, konieczność noszenia maseczek i naukę zdalną. Pamięć jest emocjonalna, pandemiczny rok został zapamiętany jako czas smutku, lęku, straty oraz nudy. Pamięć dzieci jest jednak zróżnicowana pod względem oceny emocjonalnej i racjonalnej – w warstwie emocjonalnej dominuje ocena negatywna, w racjonalnej – pozytywna (dzieci podkreślają korzyści tego czasu).

**SŁOWA KLUCZE:** pamięć indywidualna i zbiorowa, emocjonalność, selektywność, podmiotowość

### ABSTRACT

#### The Image of the Pandemic in Children's Memory

The aim of the article is to try to answer the question: how was the last pandemic year of their lives recorded in children's memories, both individually and collectively? What features of children's memory can be reconstructed on the basis of the collected answers to the question we posed? The article is based on J. Assmann's concept of collective memory. The material is based on a qualitative study conducted by the authors, which included 106 children and their statements about COVID-19. Our research shows the selectivity of

memory: children remember that year primarily as a time of changes, including no contact with their loved ones, the need to wear masks, and distance learning. Memory is emotional and the past year was remembered as a time of sadness, fear, loss, and boredom. However, children's memory is different in terms of emotional and rational assessment: in the emotional layer, negative assessment dominates, in the rational – positive (children emphasize the benefits of this time).

**KEYWORDS:** individual and collective memory, emotionality, selectivity, subjectivity

Ocena naszej przeszłości stanowi ważny element kształtujący nas samych oraz nasze poczucie tożsamości. Pamięć przeszłości nie jest jednolitym tworem, lecz interpretacją tego, co minęło, ale nadal jest dla nas – zarówno jednostek, jak i grup społecznych – ważne i aktualne. Przeszłość jest więc częścią nas, kształtuje nas i nasze dzisiaj, a nasza opinia na temat nawet nieodległej przeszłości ujawnia nasze emocje i sposób radzenia sobie z problemami. Czas pandemii (2019–2021) stanowi dla nas istotną cezurę, dzielącą przeszłość na tę sprzed COVID-19 i po nim. Pandemia zmieniła wiele obszarów naszej codzienności. Jak oceniają ten czas dzieci, dla których to jedno z pierwszych doświadczeń wspólnotowych, liminalnych, oddziałujących na emocje i nawyki społeczne? Jak czas pandemii zapisał się w pamięci indywidualnej i zbiorowej dzieci<sup>1</sup>? Na te pytania próbujemy odpowiedzieć w niniejszym artykule.

## Pamięć indywidualna i zbiorowa

### Pamięć zbiorowa

jest to zjawisko zbiorowe, ale przejawia się ono jedynie w działaniach i wypowiedziach jednostek. Może dotyczyć wydarzeń historycznie i społecznie odległych, ale często faworyzuje potrzeby współczesności (Kantsteiner, 2014, s. 228).

Przedmiotem naszych badań jest obraz pandemii. Nie jest to zatem obraz odległej, zapośredniczonej przeszłości, ale doświadczenia indywidualne

1 Badaniami objęte zostały dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym. Z pewnością warto byłoby skonfrontować doświadczenie pandemiczne badanych przez nas dzieci z innymi grupami rówieśniczymi, np. z niepełnosprawnością fizyczną bądź intelektualną, na których także piętno odcisnął czas pandemii. Jest to jednak zadanie wykraczające poza ramy naszego artykułu. Zob. Jędrzejowska, 2017.

każdego z badanych przez nas dzieci. Pamięć jednostkowa, która jest tu w centrum naszych analiz, „zajmuje samą siebie na podstawie subtelnej analizy doświadczenia indywidualnego, przynależności grupowej i wiedzy uzyskiwanej od innych” (Ricoeur, 2006, s. 159). Te trzy elementy składają się na dziecięcy obraz pandemii: 1) analiza swojego doświadczenia oraz siebie w tym doświadczeniu, 2) relacje dziecka z grupą, 3) wiedza dziecka na temat pandemii i jego zachowań, przekazywana w przyszłości przez jego otoczenie społeczne.

Dlaczego zatem mówimy o pamięci zbiorowej?

Jednostka dojrzewająca w zupełnej samotności nie posiadałaby pamięci. Pamięć rozwija się w człowieku wraz z procesem jego socjalizacji. Co prawda tylko jednostki „mają” pamięć, ale jest ona ukształtowana przez zbiorowość (...). Zbiorowości nie „mają” pamięci, ale kształtują pamięć swoich członków. Wspomnienia, także natury osobistej, powstają wyłącznie przez komunikację i interakcje w ramach grup społecznych. Pamiętamy nie tylko to, czego dowiedzieliśmy się od innych, lecz także to, co inni nam opowiedzieli i co uznają za znaczące i jako takie przekazują. Przede wszystkim całość doświadczeń odbywa się w kontekście społecznych ram znaczeniowych (Assmann, 2008, s. 52).

Pamięć jednostkowa i zbiorowa przenikają się więc, ich oddzielenie wydaje się niemożliwe. Pomimo że badamy pamięć jednostki – dziecka, to zgodnie z założeniami Jana Assmanna

podmiotem pamięci i pamiętania pozostaje dla nas pojedynczy człowiek, który jest jednak zależny od „ram” organizujących pamięć [...]. Pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej; jeśli komunikacja zostaje zerwana albo zmieniają się lub znikają ramy odniesień, następuje zapomnienie. Pamiętamy tylko to, co komunikujemy i co możemy ulokować w ramach odniesień pamięci społecznej (Assmann, 2008, s. 52–53).

Odwołując się do ustaleń Astrid Erll, badamy autobiograficzną pamięć zbiorową dzieci. Pamięć określana jest jako

zbiorowe pamiętanie wspólnej przeszłości (...). Badania autobiograficznej pamięci jednostkowej podkreślają jej dynamiczną, kreatywną i narracyjną naturę oraz funkcję tożsamościotwórczą (Erll, 2018, s. 171).

Ta ostatnia szczególnie związana jest z procesami ucieleśnienia. Paul Connerton podkreśla, że pamiętanie przebiega w dwóch obszarach praktyki społecznej: w ceremoniach upamiętniających oraz w praktykach cielesnych (Connerton, 2012, s. 40). W kontekście pandemii COVID-19,

tak ściśle związanej z pewnymi wielokrotnie powtarzаныmi przez media i sankcjonowanymi prawnie zakazami i nakazami zachowań społecznych, istotne wydaje się pytanie o to, w jaki sposób w narracjach dzieci zapisały się praktyki ucieleśnienia. Czy ciało – zgodnie z założeniami Connertona – stanowi nośnik pamięci?

Głównym celem naszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: Jak dziecko wspomina pandemiczny rok swojego życia?

Jestem osobą uczęszczającą na wiele zajęć pozaszkolnych, głównie sportowych, które podczas pandemii zostały zamknięte. Po zajęciach w szkole, na których muszę niestety siedzieć przed komputerem, mam mało aktywnie wypełniony czas. Często wkrada się nuda i przymulenie, które w normalnych warunkach nie występowały. Mój kontakt z rówieśnikami znacznie zmalał. Na szczęście mam kilka osób, z którymi zawsze mogę się umówić i na które zawsze mogę liczyć, ale oprócz tej garstki znajomych kontakt z innymi głównie polega na pisaniu przez portale społecznościowe. Sprawę starają mi się w miarę możliwości ułatwić rodzice i rodzina. Mam tu na myśli wypełnienie czasu. Zmian odnośnie noszenia maseczek, dezynfekcji rąk czy staraniu się jak najbardziej unikać ludzi w sklepie nie odczułem, ponieważ nie czuję przez to żadnego dyskomfortu. Czasem wręcz uważam, że to wychodzi nawet na lepsze, ponieważ znacznie bardziej przestrzegam zasad higieny, częściej myję ręce, podczas schodzenia po schodach staram się nie dotykać barierek.

Tak o roku 2020 napisał chłopiec, który wziął udział w przeprowadzonej przez nas na przełomie 2020 i 2021 roku ankiecie dotyczącej pandemii. W badaniu uczestniczyło 106 dzieci<sup>2</sup>. Wypowiedź powyższa to znak, że ten szczególnie czas zapisał się w pamięci dziecka w sposób istotny.

Celem niniejszego badania jest opis odczuć/emocji/wrażeń dzieci, wywołanych specyficzną sytuacją, spowodowaną atakiem koronawirusa na ludzkość. W przedstawionej analizie zawarte są opinie dzieci na temat ich życia w pandemii<sup>3</sup> i próba odpowiedzi na pytanie: Co i jak zostało przez dziecko zapamiętane? Jakie cechy pamięci dziecka można zrekonstruować na podstawie zebranych odpowiedzi na zadane przez nas pytanie?

2 O jakości życia młodych ludzi w różnych rejonach świata podczas pandemii zob. <https://unicef-koronawirus.pl/edukacja/zycie-mlodych-osob-podczas-epidemii-koronawirusa/?lang=pl> (dostęp: 10.09.2021).

3 Opinie dzieci nie są jednokierunkowe, w niektórych wypowiedziach zawarte są liczne oceny, problemy, co powoduje, że mieszczą się one w różnych polach tematycznych, na których skupiono się w przedstawionym badaniu.

## Selektywność

Pamięć – zarówno indywidualna, jak i zbiorowa – jest selektywna. Nie przechowujemy w niej wszystkiego, co było naszym udziałem, a tylko te wydarzenia i emocje, które są aktualne, dotyczą bieżących spraw i potrzeb. Zmiana, jakiej doświadczyły dzieci w związku z pandemią, i to, jak zapamiętały ten czas, odsoniła ich najpilniejsze potrzeby i wartości, a wśród nich najczęściej wymieniana była potrzeba kontaktów społecznych. To doświadczenie – ze względu na częstotliwość pojawiania się w wypowiedziach dzieci – okazało się zbiorowym. Utrata kontaktu ze światem zewnętrznym powodowana izolacją podkreślana jest przez wiele badanych dzieci:

- Siedzę cały czas w domu.
- Stałem się taki zasiedziały w domu, można powiedzieć, dużo mniej pracuję fizycznie, na przykład że nie wychodzę do szkoły, na w-f, mniej na dwór też wychodzę.
- Dużo czasu spędzam w domu.
- Na pewno teraz... no... no jest inaczej. Może czasem bardzo by się chciało coś zrobić, a nie można. Więcej siedzimy w domu i doceniamy, że możemy gdzieś wyjść.
- Przestałem dużo wychodzić z domu, bardzo dużo siedziałem w domu i też bardzo dużo zacząłem siedzieć przed komputerem.
- Powietrza mi brakuje, dworu.
- Musiałem zostać w domu, a nie bawić się z kolegami. Nie jechałem już na wakacje za granicę. Nie chodziłem do szkoły, tylko musiałem łączyć się zdalnie.
- Nie można wychodzić na ulicę.
- Że ludzie do wyznaczonego czasu nie mogą wychodzić z domu.
- Siedzenie w domu, noszenie maseczki.

Część dzieci konstatowało to jako fakt (*Dużo czasu spędzam w domu*), inne patrzyły na to ograniczenie przez pryzmat przykrej konieczności, o czym świadczą frazy emfaticzne (*powietrza mi brakuje, za dużo ograniczeń, brak wolności*), wypowiedzi zawierające czasowniki modalne i predykatywy (*musiałem, nie mogłam, nie można*).

Właśnie ograniczenie kontaktu z koleżankami, kolegami, rówieśnikami czy znajomymi podkreśliło w swojej wypowiedzi co trzecie dziecko. Była to w opinii niektórych naprawdę radykalna zmiana:

- Moje życie zmieniło się o sto osiemdziesiąt stopni, ponieważ gdy został wprowadzony lockdown, nie mogłam się praktycznie spotykać z rówieśnikami.
- Zaczęło się nauczanie zdalne.

- Mega dużo. Już przyzwyczailem się, że nie muszę rano wstawać do szkoły, że wszędzie nie mogę o maseczce zapominać i nie mogę z kolegami się spotykać.
- Nie mogę się spotykać z koleżankami.
- Brałem udział w zajęciach zdalnych, nie mogłem uprawiać sportu, a także nie mogłem spotykać się z kolegami.
- Na dwór wychodzę w maseczce, mam lekcje on-line i się nie widuję z kolegami, bardziej przez komputer.
- Nie mogę się spotykać z przyjaciółkami zbyt często, nie mogę na przykład się bawić z moją ulubioną przyjaciółką Zuzią i Mają, i z wszystkimi. W szkole.
- Zmieniło się to, że kiedyś było można chodzić do szkoły, do sklepów, do ludzi, do koleżanek, na rurki, do misia, do szopki, do baba-jagi i to wszystko.
- Mniej się spotykam z koleżankami, nie jeżdżę do babci, nie wychodzę do sklepów.

Zwróćmy uwagę, że niektóre dzieci generalizowały grupę swoich rówieśników, inne indywidualizowały „straty” – wymieniały ich imiona, określały jako przyjaciółkę czy kolegę. Respondenci podawali też ulubione miejsca, desery (choć trudno zinterpretować Babę Jagę, być może jest to jakieś miejsce zabaw). Jedna z dziewczynek rozszerzyła pole kontaktu, który przez pandemię jest znacznie ograniczony – od najbliższych przyjaciółek po „wszystkich”. Dziecko odczuwało więc na pierwszym planie brak ulubionych osób, ale szybko uzupełniło tę grupę o każdego człowieka, o otoczenie, tęskniąc za kontaktem ze światem zewnętrznym. Koledzy mają dla młodych ludzi ogromne znaczenie. Istotne w tej mierze wydają się słowa Stanisława Siwka:

Środowisko rówieśnicze, kontakt z osobami w zbliżonym wieku (...) odgrywa ważną rolę w rozwoju. Pozwala (...) sprawdzić umiejętność nabywania kontaktów, własną atrakcyjność (Siwek, 2010, s. 36).

Dzieci dopasowują się do swej grupy rówieśniczej – używają podobnego słownictwa, kolekcjonują podobne przedmioty, oglądają takie same programy, grają w podobne gry, ubierają się w podobnym stylu. Na znaczenie grupy rówieśniczej w życiu młodego człowieka zwracał uwagę Maciej Kokociński. Zjawiska kulturowe są w takiej grupie interpretowane w nieco inny sposób niż przez dorosłych. Młodzi ludzie kreują swoje zachowania, naśladując rówieśników zarówno w działaniach pożądanym, jak i sprzecznym z przyjętymi powszechnie normami. Relacje rówieśnicze są w stanie przetrwać przez długie lata (Kokociński, 2011, s. 53–58). Rosnąca rola rówieśników wiąże się „z ograniczeniem wpływu,



jaki wywierają na młodzież takie instytucje jak: rodzina, szkoła czy krąg sąsiedzki” (Kokociński, 2011, s. 9). Ubolewanie nad utratą kontaktu ze znajomymi jest w takim odniesieniu zrozumiałe.

Pandemiczny rok przyniósł również sporo obostrzeń, wśród nich pojawił się obowiązek noszenia maseczek. Doświadczyli ich z pewnością wszyscy, natomiast prawie 30 procent respondentów w swoich wypowiedziach podkreśliło to utrudnienie:

- Na dwór wychodzę w maseczce, mam lekcje on-line i się nie widuję z kolegami, bardziej przez komputer.
- No było dużo zmian, na przykład trzeba było nosić maseczki. Nie zawsze można było gdzieś pójść. I też była nauka zdalna, a nie normalnie chodziliśmy do szkoły.
- Nosimy maski.
- Się zmieniło, bo teraz nosimy maseczki, a kiedyś nie mieliśmy w ogóle. Wszędzie nie musieliśmy nosić.
- Na pewno ciągle muszę nosić maski, no i nie mogę wychodzić na dwór do szesnastej.
- Nie mogłam wychodzić na dwór bez maseczki, muszę często dezynfekować ręce, a także muszę przestrzegać zasad wynikających z pandemii.
- Chodzenie w maseczkach, dużo odkażania rąk, mniej chodzenia na dwór, lekcje on-line.

W kontekście maseczek przytoczmy fragment obszernej wypowiedzi chłopca inicjującej niniejsze badanie:

- (...) Zmian odnośnie noszenia maseczek, dezynfekcji rąk czy staraniu się jak najbardziej unikać ludzi w sklepie nie odczułem, ponieważ nie czuję przez to żadnego dyskomfortu. Czasem wręcz uważam, że to wychodzi nawet na lepsze, ponieważ znacznie bardziej przestrzegam zasad higieny, częściej myję ręce, podczas schodzenia po schodach staram się nie dotykać barierek.

Dziecko dostrzegło wyższy cel w obowiązku noszenia maseczek oraz w poszczególnych obostrzeniach. Widziało potrzebę higieny i korzyści z niej płynące. W związku z ograniczeniami uczestnicy naszego badania wykazali sporą orientację w zakresie obostrzeń, niektórzy z nich wymieniali je w jednym ciągu. Jest to znak skuteczności nagłaśniania obowiązków obywateli, które zostały przez większość z nas, w tym przez dzieci, zapamiętane. Mówienie o maseczkach wyzwoliło w większości dzieci negatywne emocje. W odpowiedzi na nasze pytanie, dotyczące zmian w życiu w roku pandemicznym, na obowiązek noszenia maseczek ochronnych zwróciło uwagę około 25 procent z nich. Mimo opinii chłopca, dosyć łaskawie komentującego tę powinność, dzieci najczęściej nie lubiły maseczek i czuły się w nich źle, dziwnie, a życie w maseczkach nazywały gorszym.

- Źle, bo nie można oddychać i można od tego umrzeć.
- Jest mi źle, bo w masce można się udusić.
- Po prostu nie lubię nosić maseczek i trochę mi brakuje tego wyjeżdżania.
- Na pewno jest gorzej, bo robi się duszno w tej całej maseczce. Jest zdalne nauczanie i zacina.
- Zrobiło się gorsze, bo w kwarantannie nie wolno wychodzić z domu, do szesnastej, trzeba uczyć się w domu, nosić maski.
- Zaczęłam nosić maseczki i dziwnie się czułam.
- Muszę nosić maseczkę, jest nudniej i gorzej, nie lubię pandemii, ludzie umierają.

Jeden z chłopców mówił nawet o sankcjach za nienoszenie maski:

- Muszę płacić mandat pięćset złotych za nienoszenie maseczki.

Dziecko najpewniej miało na myśli, że za nienoszenie maseczki grozi kara w określonej kwocie. Jedno z zacytowanych powyżej dzieci wymieniło jako swoiste *novum* lekcje zdalne. W odpowiedzi na nasze pytanie o to, jak zmieniło się (twoje) życie w czasie pandemii, prawie połowa respondentów zaakcentowała problem nauki w szkole. Jest to kolejny aspekt zmian, o których mówiły dzieci. Niektóre z nich zgłaszały jedynie fakt, że przestały chodzić do szkoły<sup>4</sup>:

- Podczas pandemii moje życie zmieniło się tym, że nie mogę chodzić do szkoły.
- Na przykład nie chodzę do szkoły.
- Zmieniło się to, że kiedyś można było chodzić do szkoły (...).

Większość ankietowanych, mówiących o innym trybie nauczania, uwypukliła jednak zdalną formę nauczania, lekcje on-line<sup>5</sup>:

- Zaczęło się nauczanie zdalne.
- Zmieniło się z powodu ograniczeń i zdalnej nauki w szkole.
- Zdalne nauczanie!
- Są zdalne lekcje.
- Są e-lekcje i pewne zakazy.
- Na dwór wychodzę w maseczce, mam lekcje online i się nie widuję z kolegami, bardziej przez komputer.
- Chodzenie w maseczkach, dużo odkażania rąk, mniej chodzenia na dwór, lekcje online.

4 Oczywiście jest, że „chodzenie do szkoły” dzieci rozumiały nie jako uczestniczenie w kolejnych poziomach edukacji, ale jako czynność udania się do budynku. Ciekawe w tym względzie w toku nauczania zdalnego mogłoby okazać się pytanie: czy chodzisz do szkoły? Nie wiemy, czy odpowiedzi byłyby tak jednoznaczne.

5 Nauczanie zdalne było również osobnym pytaniem w naszym badaniu, poświęcamy mu oddzielny artykuł.

## Podmiotowość

Pamięć jest zawsze czyjaś, związana jest z jej nosicielem, jego potrzebami i wartościami. Może funkcjonować w modusie pamięci biograficznej, która odnosi się do „własnych doświadczeń i determinujących je warunków ramowych” (Assmann, 2008, s. 67). W centrum stawia jednostkę (ja) lub grupę społeczną (my). W wypowiedziach dzieci uwagę zwracają formy czasowników, w których dzieci formułują swoje sądy. Najczęściej jest to 1. osoba l. poj., pojawiają się też 1. i 3. osoba l. mn., ale również wypowiedzi bezosobowe, które można uznać za próbę zdystansowania się do trudnych doświadczeń pandemicznych.

- Brak kontaktu z ludźmi.
- Za dużo ograniczeń, brak wolności.
- Bardzo źle.

W patrzeniu na nową sytuację dzieci przyjmowały zatem różną perspektywę. Najczęściej odnotowano tę skoncentrowaną na sobie – *ja*, co nie powinno dziwić przy pytaniu nastawionym na ocenę. Inne formy mogą świadczyć o tym, że dzieci postrzegały pandemię nie tylko jako problem swój, ale i innych, co pokazuje, że to doświadczenie pokoleniowe, łączące i scalające jednostkę z innymi. Potwierdza to też charakter niektórych wypowiedzi, a wraz z nimi emocji dzieci, które w izolacji dostrzegły dyskomfort ogółu społeczeństwa.

## Emocjonalność

Pamięć – zarówno jednostkowa, jak i zbiorowa – jest związana z emocjami. Zapamiętujemy i przechowujemy w pamięci tylko to, co wywołuje emocje. Z jakimi emocjami łączyły dzieci pandemię?

Ograniczenie kontaktu – o którym wspominałyśmy wyżej – związane było ściśle z tęsknotą, którą wyrażały dzieci bezpośrednio, mówiąc na przykład o dziadkach:

- Nie mogłem chodzić na dwór, tylko na podwórko. Nie chodziłem do przedszkola i do babci.
- Nie odwiedzam dziadków.
- Nie chodziłam do szkoły, wyjechałam na długo z domu, nie mogłam jeździć do dziadków, dużo mniej spotykam się z przyjaciółmi. Tęsknię za dziadkami.

Wśród wypowiedzi respondentów naszą uwagę zwróciła ta, która pokazywała nie tęsknotę za rówieśnikami, ale lęk dziecka przed światem zewnętrznym:

- Boję się do kolegów wychodzić, bo może mają covid.

Jak pisze Lidia Popek,

lęk to stan emocjonalny o przykrym dla jednostki zabarwieniu, charakteryzujący się odczuwaniem: nieuzasadnionych obaw, uczucia zagrożenia, z różnym nasileniem i czasem trwania (Popek, 2021, s. 8–13).

Zacytowana wypowiedź pokazuje, że dziecko bało się kontaktu z rówieśnikami, utożsamiając go z sytuacją zagrożenia. Zważywszy na wskazaną wcześniej wagę grupy rówieśniczej w życiu młodego człowieka, lęk przez gronem ludzi, których się lubi, musiał doskwierać szczególnie.

W korpusie badawczym znalazły się wypowiedzi jeszcze bardziej wymowne:

- Ogólnie to dość dużo się izolowałem od społeczeństwa i straciłem trochę pewność siebie, na przykład gdy rozmawiam z rówieśnikami. Nie był ten czas miły.
- Czułem się bardziej odizolowany od świata.
- Mniej społeczny się stałem.

Dzieciom w czasie pandemii stale towarzyszyło poczucie straty dotychczasowego życia. W związku z ogłoszeniem pandemii dzieci musiały zrezygnować nie tylko ze spotkań z rodziną i kolegami. Były zmuszone również zrezygnować z wielu aktywności, które lubiły, wychodzenia na dwór, do kina, na place zabaw, co podkreślały w swoich wypowiedziach:

- Przestałam chodzić do szkoły i spotykać się ze znajomymi. Nie chodzę też na zajęcia dodatkowe, na basen.
- (...) Mój kontakt z rówieśnikami znacznie zmalał. Na szczęście mam kilka osób, z którymi zawsze mogę się umówić i na które zawsze mogę liczyć, ale oprócz tej garstki znajomych kontakt z innymi głównie polega na pisaniu przez portale społecznościowe (...).
- Brałam udział w zajęciach zdalnych, nie mogłem uprawiać sportu, a także nie mogłem spotykać się z kolegami.
- Nie mogę robić różnych rzeczy, na przykład chodzić do kina, na basen, nie mogę odwiedzać znajomych.
- Nie można chodzić do kina i do znajomych, i na dwór.
- Powietrza mi brakuje, dworu.
- Uczę się z domu, dużo spędzam czasu przed komputerem, nie jeździmy z rodzicami na weekendy, raczej siedzimy z bratem w domu...
- Nie wychodzę już tak często do sklepu. Nie mogę chodzić wieczorkiem na basen.
- Zmieniło się, że nie mogę chodzić na niektóre rzeczy, że wszystko jest zamknięte.

Agnieszka Kałwa, specjalista psychologii społecznej, podkreślała, że dzieci w czasie pandemii

przez większość czasu pozostają w domach, nie realizując wielu potrzeb, których zaspokojenie wydaje się niezbędne do ich prawidłowego rozwoju. Doświadczają znacznie mniej przyjemności oraz wyzwań związanych z interakcjami społecznymi. Mają trudność z możliwością konstruktywnego redukcjonowania napięcia, na przykład w postaci ruchu (Kałwa, 2021, s. 14–20).

Sygnaly wymienionych utrudnień pojawiły się również w przeprowadzonej przez nas ankiecie.

Badane dzieci podkreślały stratę związaną z brakiem jakichkolwiek wycieczek z rówieśnikami, spacerów, wyjazdów wakacyjnych:

- Miałem już jechać na kolonie piłkarskie i jeszcze z rodzicami nad morze, ale ten koronawirus wszystko zepsuł.
- Musiałem zostać w domu, a nie bawić się z kolegami. Nie jechałem już na wakacje za granicę. Nie chodziłem do szkoły, tylko musiałem łączyć się zdalnie.
- Moje życie zmieniło się tak, że nie można wychodzić bez maseczki, nie można chodzić i spotykać się z innymi, nie można zwiedzać zoo i innych miejsc.

Na podstawie wypowiedzi dzieci dowiadujemy się o szczegółach ich świata – planach na wakacje zagraniczne, nad morze, na kolonie związane z uprawianą dyscypliną sportu. Elementy codzienności dzieci, ale i oczekiwanie na przyjemne chwile, „zepsuł”, jak mówi nasz respondent, koronawirus.

Marlena Sokół-Szawłowska podkreślała, że „pandemia jest nagłym i niespodziewanym doświadczeniem społecznym” (Sokół-Szawłowska, 2021, s. 11). Z kolei z opinii Zespołu Nauczycieli Specjalistycznej Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej w Warszawie wynika, że COVID-19

wpłynął na wszystkie dziedziny życia, wywołując stres i emocje (...). Sytuacja przymusowej izolacji, pozbawienia kontaktów społecznych, szczególnie dla dzieci, młodzieży jest sytuacją bardzo obciążającą emocjonalnie (*Jak pomóc uczniom...*).

Badanie potwierdziło, że nieoczekiwany i przymusowy pobyt dzieci w domu wyzwolił w nich emocje negatywne:

- Zaczęłam nosić maseczki i d z i w n i e się czułam.
- Muszę nosić maseczkę, jest n u d n i e j i g o r z e j, nie lubię pandemii, ludzie umierają.

- N u d z ę s i ę, nie wychodzę z siostrą na dwór, ciężko się oddycha w maseczce.
- Jest bardziej n u d n e.
- Na pewno g o r z e j, bo robi się duszno w tej całej maseczce. Jest zdalne nauczanie i zacina.
- Zrobiło się g o r s z e [życie], bo w kwarantannie nie wolno wychodzić z domu do szesnastej, trzeba uczyć się w domu, nosić maski.
- Zmieniło się na g o r s z e.
- Ż ł e, bo nie można oddychać i można od tego umrzeć.
- Jest mi ż ł e, bo w masce się można udusić.
- Ż ł e.
- Zmieniło się b a r d z o s z y b k o i bardzo ź ł e się zmieniło moje życie, bo po prostu nie czuję się fajnie.
- Był s m u t n y [rok].
- Zmieniło się bardzo, no bo wcześniej tak czułam tą radość, a teraz jest mi s m u t n i e j, bo nie mogę za bardzo wielu rzeczy robić. Wiem, że nie tylko mnie to przeszkadza, ale nie lubię bardzo tego koronawirusa.

Dzieci dzieliły się emocjami negatywnymi – czuły się dziwnie, w maseczkach nie mogły swobodnie oddychać, życie w czasie pandemii oceniały jako złe, gorsze od wcześniejszego, niefajne, miały poważne obawy o życie swoje i bliskich, słysząc, że na koronawirus, który nie pozwala oddychać, umierają ludzie. W ocenie dzieci pojawia się również słowo *smutny*, odczuwały zatem nie tylko dyskomfort w stosunku do tego, co знаły, ale też ból emocjonalny wywołany trudną dla nich sytuacją. Respondenci mówili też o nudzie – ograniczenie aktywności, zredukowanie do minimum typowych dla każdego wieku rozrywek poskutkowało i takim poczuciem. Zauważalne jest ponadto wyraźne kontrastowanie przez dzieci życia, które znały przed pandemią i po niej: *czułam radość – teraz jest mi smutniej, gorzej* – co oznacza, że wcześniej było lepiej. Jedno z dzieci zaznaczyło, że jego życie *zmieniło się bardzo szybko*. To istotne spostrzeżenie, uświadamiające, że mimo wcześniejszych doniesień i rozmiarach ataku koronawirusa ogłoszenie pandemii, zmieniające na pewien czas rzeczywistość, mogło niektórych z nas zaskoczyć.

## Zróźnicowanie

Pamięć – zarówno jednostkowa, jak i zbiorowa – nie jest tworem jednolitym, obrazem raz na zawsze utrwalonym, niezmiennym. Nieustannie podlega reinterpretacji, ponieważ – jak zauważyli Fortunati i Lamberti – jest czymś złożonym i warstwowym, ściśle związanym nie tylko z historią

i doświadczeniem jednostki czy narodu, ale też ze sposobem, w jaki sama ta historia i doświadczenie odczytywane są w czasie, indywidualnie i zbiorowo. Pamięć jest dynamiczna. „Pamięć jako proces (w przeciągu czasu) zmienia się wraz z terażniejszością” – (Fortunati, Lamberti, 2008: 128).

Rok po ogłoszeniu pandemii dzieci pamiętały głównie obostrzenia, które oceniały negatywnie:

- Moje życie podczas pandemii zmieniło się bardzo, ponieważ jest nauka zdalna, na ulicy trzeba nosić maseczki, w sklepach dezynfekować ręce, zachować odstęp od drugiego człowieka minimum półtora metra.

Obraz pandemii przechowywany w pamięci dzieci nie jest jednorodny. Dwoje spośród nich mówiło tylko o profitach, wynikających z nauki w czasie pandemii:

- Podniosłam oceny, mam więcej czasu dla mnie.
- Wydoroślałam.

Doświadczenie zagrożenia, ogłoszenie pandemii sprawiły, że dziecko, które musiało się zmierzyć z tak doświadczanym światem, poczuło się poważniejsze, bardziej dorosłe. Inne z kolei wyraziło radość, że nauka zdalna zaprocentowała lepszymi ocenami.

Grupa respondentów widziała w przeżytych tak czasie nie tylko pewne straty, ale również korzyści:

- Nie możemy spotykać się z przyjaciółmi. I nie możemy robić rzeczy, które robiliśmy wcześniej, na przykład nie możemy chodzić aż tak często na zakupy. Albo bardzo dużo rzeczy robimy, nie wychodząc z domu. Możemy po prostu dzwonić do kolegów i z nimi porozmawiać, ale to nie jest tak jak w szkole czy na przykład, gdy się spotykamy w domach albo na placu zabaw.
- Otóż zmieniło się trochę, siedzę w domu, mam lekcje on-line, są problemy z internetem. Mogę później wstawać. I to jest bardzo fajne.
- Mega dużo. Już przyzwyczailem się, że nie muszę rano wstawać do szkoły, że wszędzie nie mogę o maseczce zapominać i nie mogę z kolegami się spotykać.
- Wyszło na plus i minus. Na plus, ponieważ jest łatwiej w szkole i tym podobne. Nie wiem. A minus – to, że nie mogę się spotykać z rodziną i kolegami.
- Po pierwsze, na pewno mam mniej czasu na to, żeby wyjść na dwór albo się spotkać z kolegami. Spróbowałem rzeczy, o których bym prawdopodobnie wcześniej nawet nie pomyślał, na przykład robienie gier albo modelowanie.

Dzieci znalazły więc i plusy pandemii – obserwacja, że wiele rzeczy możemy robić, nie wychodząc z domu, w tym – rozmawiać przez telefon

z kolegami. Więcej czasu spędzanego w domu to też była okazja do tego, by zając się tworzeniem gier lub modelowaniem. Lekcje zdalne umożliwiały dłuższy sen, a z tego trudno się nie cieszyć. Nauka on-line w ocenie zacytowanego dziecka była łatwiejsza i to też z perspektywy młodego respondenta dobra strona tego szczególnego czasu. Oceny dzieci były jednak ambiwalentne. Po stronie minusów przez nie wskazanych odnotować można przede wszystkim brak spotkań z rodziną i kolegami, a także ograniczenie wyjść do sklepów oraz noszenie maseczek. Spójrzmy na kolejne wypowiedzi:

- Pół na pół. Nie chodzimy do szkoły. Nie spotykamy się. Chodzimy w maseczkach. Dużo osób jest na kwarantannie. I muszę nosić okulary! Przez te nauki zdalne trochę!
- Na pewno mniej się uczyłem, bo na lekcjach online nauczycieli nie sprawdzają, inaczej popatrzyłem na starszych ludzi, mniej spotkań, więcej gram na komputerze, chociaż mama nie pozwala dużo.
- No na pewno dowiedziałem się dużo więcej rzeczy o kompie, na przykład... bo kiedyś myślałem, że te wszystkie wejścia do telewizora, to one są jakieś dziwne, a teraz zrozumiałem, o co w nich chodzi po kolei.
- Z komputerem się więcej pracuje i dzięki temu się o komputerze więcej wie. Ale za to nie możemy w tym czasie robić wielu rzeczy, które byśmy robili, gdyby nie było pandemii. Też jest mniej kontaktów. I szkoła jest inna. Inaczej to wygląda wszystko.
- Przestałem dużo wychodzić z domu, bardzo dużo siedziałem w domu i też bardzo dużo zacząłem siedzieć przed komputerem.
- (...) Po zajęciach w szkole, na których muszę niestety siedzieć przed komputerem, mam mało aktywnie wypełniony czas (...).

Zauważmy – niektóre dzieci narzekały na kontakt z komputerem: musiały *niestety* siedzieć przed komputerem, bardzo dużo przed nim siedziały, czas tak spędzany wołałyby poświęcić na spotkania ze znajomymi. Jedno dziecko zaznaczyło też, że z powodu częstego siedzenia przed ekranem komputera musi nosić okulary. Inni uczestnicy badania cieszyli się z częstszego korzystania z komputera, podkreślali wzrost wiedzy w zakresie obsługi i korzystania z tego narzędzia oraz zyskanie świadomości elektronicznej (funkcja kabli i przyłączy). Wśród przytoczonych wypowiedzi dzieci naszą uwagę zwróciła refleksja dziecka o innym spojrzeniu na starszych ludzi – to właśnie ta grupa społeczna, która również w oczach dziecka była najbardziej narażona na przykre konsekwencje zarażenia koronawirusem.

W grupie naszych respondentów znalazły się i dzieci, które, choć z pewnością dostrzegły liczne zmiany w otaczającej je rzeczywistości, nie mówiły o nich:



- Nie zmieniło się, tylko nie można bawić się na dworze.
- Nie zmieniło się.
- Nie bardzo.
- Wcale.

Podsumowując przedstawioną powyżej analizę, możemy stwierdzić, że mimo rozmaitych wypowiedzi dzieci na temat pandemii ponad 95 proc. odpowiedzi świadczy o tym, że był to dla nich czas zapamiętany jako inny, trudny. Naszą obserwację potwierdzają wyliczenia, na które powołuje się „Dziennik Gazeta Prawna” – „w skali świata radykalnie zmieniło się życie 95 proc. młodych osób” (Nowosielska, 2021).

Dzieci pamiętają ten rok przede wszystkim jako czas zmian, które obejmują:

- konieczność przebywania w domu,
- naukę zdalną,
- brak kontaktów z rówieśnikami oraz z dziadkami,
- brak aktywności sportowej, spacerów, wyjazdów, rozrywek,
- strach przed kontaktem z rówieśnikami, poczucie alienacji, odizolowania,
- uczucie smutku,
- poczucie nudy, dziwności, złych, gorszych czasów.

Kilkoro dzieci nie zgłaszało poczucia zmian w życiu, kilkoro doszukiwało się w nowym pandemicznym czasie zalet.

Obraz pandemii jest jednak w wypowiedziach dzieci dosyć ujednolicony. Składają się na niego: ograniczenia (w kontaktach, w aktywnościach szkolnych i pozaszkolnych) oraz emocje (głównie negatywne: strach, smutek, nuda, poczucie straty). Doświadczenie pandemii i jej interpretacja – na co wskazują liczne przeanalizowane przez nas wypowiedzi – jest zbiorowe. „Autobiograficzne wspomnienia są konstruktami i służą samo-określeniu («nasza przeszłość, nasza tożsamość»)” (Erll, 2018, s. 172). Pomimo dominującej w grupach rówieśniczych koncepcji pamięci zbiorowej dzieci skupiają się na przeżywaniu własnego „ja”, które charakteryzują emocje wewnętrzne oraz stosowane przez świat zewnętrzny ograniczenia, a to z kolei wynika z poczucia indywidualizmu, odniesionych zysków i poniesionych kosztów. Z pewnością obraz pandemii zmieni się, gdy nadejdą nowe doświadczenia (np. wojny w Ukrainie), bo interpretacja przeszłości zmienia się wraz z nami, naszymi potrzebami i wartościami. Warto byłoby zatem nasze badanie za jakiś czas powtórzyć i sprawdzić, jak okres pandemii będą pamiętać badani z perspektywy czasu.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, red. R. Traba. Warszawa: Wyd. UW.
- Connerton, P. (2012). *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski. Warszawa: Wyd. UW.
- Erll, A. (2018). *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, tłum. A. Teperek, red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa: Wyd. UW.
- Fortunati, W., i Lamberti, E. (2008). Cultural Memory: A European Perspective. W: A. Erll, i A. Nünning (red.), *Cultural Memory Studies An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter, 127–140.
- Jak pomóc uczniom wrócić do nauczania stacjonarnego w szkole* (2021). Pozy-skano z: <https://www.kuratorium.waw.pl/download/1/19282/Poradnik-dlanauczycieliidyrektorowszkol.pdf>
- Jędrzejowska, A. (2017). Grupa rówieśnicza miejscem wspomagania rozwoju dzieci z niepełnosprawnością intelektualną. W: J. Malinowska, i E. Jezierska-Wiejak (red.), *Dziecko w sytuacjach uczenia się. Codziennosc w poznawaniu świata i siebie*. Wrocław: Wyd. UW.
- Kałwa, A. (2021). *ABC epidemii – samopomoc metodą Racjonalnej Terapii Zachowania*, 14–20. Pozy-skano z: <https://www.kuratorium.waw.pl/download/1/19282/Poradnikdlanauczycieliidyrektorowszkol.pdf>
- Kansteiner, W. (2014). Szukanie znaczeń w pamięci: metodologiczna krytyka pamięcioznawstwa [2002]. W: K. Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci. Antologia*. Warszawa: Wyd. Narodowe Centrum Kultury, 225–246.
- Kokociński, M. (2011). *Rola grupy rówieśniczej w procesie socjalizacji młodzieży*. Poznań: Wyd. Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania.
- Nowosielska, P. (2021). *Szwajca: Dzieci w Polsce są w złej kondycji psychicznej. Izolacja odciska swoje piętno [WYWIAD]*. Pozy-skano z: <https://serwisy.gazetaprawna.pl/zdrowie/artykuly/8129367,szwajca-dzieci-w-polsce-sa-w-zlej-kondycji-psychicznej.html> (23.01.2022).
- Popek, L. (2021). *Jak odróżnić, czy uczeń wymaga pomocy z powodu problemów ze zdrowiem psychicznym?*, 8–13. Pozy-skano z: <https://www.kuratorium.waw.pl/download/1/19282/Poradnikdlanauczycieliidyrektorowszkol.pdf>.
- Ricoeur, P. (2006). *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański. Warszawa: Wyd. Universitas.
- Siwek, S. (2010). Czynniki społeczne w genezie nieprawidłowego rozwoju i zachowania. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Psychologica*, nr 14, 19–43.
- Sokół-Szawłowska, M. (2021). Wpływ kwarantanny na zdrowie psychiczne podczas pandemii COVID-19. *Psychiatria*, 18(1), 57–62.

**Marta Wójcicka** – doktora habilitowana, prof. UMCS, językoznawca i medioznawca. Pracuje w Katedrze Komunikacji Medialnej Instytutu Nauk o Komunikacji Społecznej i Mediach Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zajmuje się problematyką pamięci zbiorowej i komunikacji społecznej. Jest autorką pięciu monografii: *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej* (2010), *Pamięć zbiorowa a tekst ustny* (2014), *Mem internetowy jako multimodalną gatunek pamięci zbiorowej* (2019), *Collective Memory and Oral Text* (2020) oraz *Medialne dyskursy (nie)pamięci zbiorowej* (2023).

**Edyta Manasterska-Wiącek** – doktor habilitowana, profesor UMCS, filolog rosyjski i polski. Pracuje w Katedrze Językoznawstwa Słowiańskiego Instytutu Neofilologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jej specjalnością naukową jest lingwistyka przekładu, zwłaszcza przekłady literatury dla dzieci, a także język dziecięcy i zagadnienia normy językowej. Jest autorką trzech monografii: *Polską poezją dla dzieci w przekładach na język rosyjski. Na podstawie wierszy Juliana Tuwima i Jana Brzechwy* (Lublin 2009); *Dyfuzja i paradyfuzja w przekładach literatury dla dzieci* (Lublin 2015); *Życie – dziecięce ekspresje* (Lublin 2019) oraz kilkunastu artykułów naukowych.



Wojciech Mruk

<http://orcid.org/0000-0002-5560-1001>

Uniwersytet Jagielloński

[wojciech.mruk@uj.edu.pl](mailto:wojciech.mruk@uj.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.30

Spółeczeństwo gotowe do krucjaty?  
Czy w *Kronikach* Rudolfa Glabera można dostrzec  
kształtowanie się ideałów krucjatowych?

STRESZCZENIE

*Historiarum libri quinque ab anno incarnationis DCCCC usque ad annum MXLIV* Rudolfa Glabera bywa czasem nazywane „zwierciadłem na drogach Europy” ok. roku 1000. Autor – benedyktyński mnich z Burgundii, który spędził kilka lat w sławnym Cluny – przedstawił żywy obraz łacińskiego społeczeństwa w pierwszej połowie XI w. Opisał zapał religijny, ruch pielgrzymkowy, procesy przemian społecznych i ekonomicznych, strach przed muzułmanami, rosnące zainteresowanie sytuacją w Ziemi Świętej i inne czynniki, które legły u podstaw ruchu krucjatowego. Pół wieku po śmierci Glabera papież Urban II swym wystąpieniem w Clermont rozpoczął trwającą ponad dwa stulecia epokę krucjat. Entuzjastyczna reakcja tysięcy rycerzy, duchownych i ludności cywilnej pozwala przypuszczać, że społeczność Europejczyków była gotowa, by rozpocząć świętą wojnę i wyzwolić Grób Zbawiciela oraz Ziemię Świętą z rąk niewiernych. Koncepcja krucjat musiała zatem rozwijać się przez kilka dekad przed rokiem 1095. *Historiarum libri quinque...* jest doskonałym potwierdzeniem kształtowania się wśród Europejczyków gotowości krucjatowej na długo przed rokiem 1095.

SŁOWA KLUCZE: Rudolf Glaber, krucjata, średniowieczne społeczeństwo

ABSTRACT

A Society Prepared for the Crusades? Can the Formation of Crusade Ideals Be Seen in Radulf Glaber's *Chronicles*?

*Historiarum libri quinque ab anno incarnationis DCCCC usque ad annum MXLIV* by Radulphus Glaber sometimes is called a *mirror on the roads of Europe* around the year 1000. The author – a Burgundian Benedictine monk who spent a few years in the famous monastery of Cluny – presented a vivid description of Latin society in the first half of the 11th century. Glaber described religious enthusiasm, the pilgrimage movement, processes of social

and economic transformation, the fear of Muslims, growing interest in the situation in the Holy Land, and other factors that laid the groundwork for the crusading movement. Fifty years after Glaber's death, Pope Urban II made his famous appeal in Clermont, launching the era of the Crusades, which lasted for more than 200 years. The enthusiastic response of thousands of knights, priests and civilians suggests that European society was ready for a holy war to liberate Christ's tomb and the Holy Land from the hands of the infidels. The concept of the Crusades must have been growing for decades before 1095. *Historiarum libri quinque...* is the best proof that Europeans were mentally prepared for the Crusades long before 1095.

KEYWORDS: Radulphus Glaber, Crusades, medieval society

W końcu listopada 1095 r., na synodzie zwołanym do Clermont, papież Urban II wezwał licznie zgromadzonych słuchaczy do wyruszenia ze zbrojną wyprawą do Jerozolimy. Apel papieża spotkał się z odzewem, może nawet większym, niż się spodziewano. Niedługo potem rzesze łacińskich chrześcijan wyruszyły na Wschód. W kolejnych dwóch stuleciach zorganizowano kilka wielkich ekspedycji do Ziemi Świętej, nie licząc dziesiątków mniejszych wypraw. Poza krzyżowcami ruszającymi, by walczyć w Outremer, w organizowanie i wspieranie wypraw krzyżowych zaangażowane były nieprzeliczone rzesze mieszkańców łacińskiej Europy. Skala i zasięg społeczny ruchu krucjatowego, który nie zakończył się przecież wraz z upadkiem Akki, pozwalają postawić tezę, że był on odpowiedzią na rzeczywiste oczekiwania ówczesnego społeczeństwa. Słowa papieża musiały rzeczywiście, jak napisał Edward Gibbon, sprawić, że „zadrżało serce Europy” (Gibbon, 1844; Cole, 1991).

Entuzjastyczna i masowa odpowiedź na apel Urbana II wskazuje na to, że mieszkańcy zachodniej Europy – nie tylko ci, którzy osobiście uczestniczyli w synodzie i poruszyli ich płomienne słowa papieża – byli gotowi do zaangażowania się w takie przedsięwzięcie. Idea krucjatowa musiała zatem dojrzewać już od dawna, a apel w Clermont tylko uruchomił proces, do którego ówczesne społeczeństwo było już gotowe. Gdyby tak nie było, to najwspanialsze nawet przemówienia papieża nie przyniosłyby rezultatów, o jakich możemy dziś pisać. Proces takiego dojrzewania wymagał czasu. Szybkość i zasięg rozprzestrzeniania się informacji czy nowych idei w wiekach średnich były przecież ograniczone ówczesnymi możliwościami technologicznymi. Tymczasem można odnieść wrażenie, że kaznodzieje krucjatowi, którzy na przełomie 1095/1096 roku przemierzali Europę zachodnią, nie musieli przekonywać łacińskich chrześcijan do nowego i niespodziewanego pomysłu papieża. Jak wiemy, wielu spośród słuchaczy nie chciało nawet doczekać do wyznaczonego terminu wyruszenia

i pierwsze grupy uczestników tzw. krucjaty ludowej wyprzedziły główne siły rycerzy. Jeśli przyjmiemy, że społeczeństwo było gotowe do takiej wyprawy, to warto zadać pytanie o to, kiedy ta gotowość się uformowała<sup>1</sup>.

Wśród źródeł pozwalających nam poznać świadomość mieszkańców tej części zachodniej Europy, która wydała bardzo wielu uczestników pierwszej krucjaty, szczególne miejsce zajmują *Historiarum libri quinque ab anno incarnationis DCCCC usque ad annum MXLIV*, czyli *Kroniki Roku Tysięcznego* Rudolfa Glabera. Utwór ten jest, jak to malowniczo określono, *zwierciadłem na gościńcach*, w którym odbijała się Europa około roku tysięcznego (Skwierczyński, 2020, zob. też Erdman, 1977). Celem autora było stworzenie obszernego i mającego uniwersalny charakter dzieła. Jak sam napisał, od czasu powstania prac historiograficznych Bedy Czcigodnego i Pawła Diakona minęło już wiele lat, „a zarówno w świecie rzymskim, jak i w zamorskich czy też barbarzyńskich prowincjach stało się wiele rzeczy, które gdyby zostały upamiętnione, byłyby ludziom nadzwyczaj przydatne” (Rudolf, 2020). Dlatego też podjął trud przedstawienia możliwie pełnego obrazu znanego mu świata, a kolejne pokolenia czytelników, już od blisko tysiąca lat, mogą sięgać po to *nadzwyczaj przydatne* dzieło (Havet, 1889).

Kronikarz urodził się około roku 985 w Burgundii i większość swojego życia spędził w tym ważnym dla Europy przełomu X/XI wieku regionie (Petit, 1892; Gronowski, 2020). Pogranicze Cesarstwa, Italii i Francji było obszarem, którego mieszkańcy pozostawali pod wpływem tych ważnych centrów przemian społecznych i politycznych. Jednocześnie to właśnie w tej części Europy formowały się nowe idee w sferze religii, które m.in. za pośrednictwem kongregacji kluniackiej oddziaływały na ówczesne chrześcijaństwo łacińskie. Około dwudziestego roku życia Rudolf przywdział habit benedyktyński w Champeaux lub w Auxerre. W kolejnych latach przebywał m.in. w klasztorze św. Benignusa w Dijon. Około roku 1031 trafił do Cluny. To ważne dla ówczesnej Europy opactwo nie było ostatnim miejscem jego pobytu. Opuścił je po kilku latach, by zamieszkać w klasztorze w Bèze, a następnie trafić do wspólnoty w Auxerre, gdzie zmarł ok. 1047 roku. Nie potrafimy precyzyjnie wyjaśnić i opisać wszystkich okoliczności licznych przenosin Rudolfa. Niewątpliwie jednak pozwoliły mu na kontakty z wieloma ludźmi i wyjście poza ograniczony do jednego tylko klasztoru krąg informatorów (Petit, 1892; Gronowski, 2020). Swoje *Kroniki* pisał zapewne przez ponad dwadzieścia lat i ukończył je dopiero w Auxerre (France, 2005; Gronowski, 2020). Jego dzieło rzeczywiście przedstawia szeroki obraz ówczesnego świata opracowany na

---

1 Wśród najnowszych prac poświęconych formowaniu się koncepcji krucjatowych w okresie przed synodem w Clermont warto wskazać na obszerne studium, które przedstawił P.E. Chevedden (Chevedden, 2016).

miarę możliwości autora-zakonnika. Formacja intelektualna oraz ideowa autora była zapewne typowa dla miejsca i okresu, w którym żył, a *Kroniki* cieszyły się popularnością i tym samym wywierały wpływ na poglądy odbiorców (Gebhart, 1891; Cantarella, 2020).

Czy zatem w dziele spisanim ponad pół wieku przed apelem Urbana II możemy dostrzec formowanie się ideałów krucjatowych? By odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się nad tym, jakie argumenty papieża mogły być szczególnie przekonujące czy motywujące dla jego słuchaczy. Treść przemówienia, a właściwie przemówień wygłoszonych w Clermont, możemy obecnie próbować odtworzyć na podstawie pięciu najważniejszych relacji. Zapewne tylko trzy z nich zostały spisane przez autorów, którzy wysłuchali ich osobiście. Byli to Robert Mnich z Reims, Fulcher z Chartres i Baldryk z Bourgueil (Munro, 1906; Peters, 1998; Cole, 1991).

Wedle przekazu Fulchera papież, po przypomnieniu zobowiązania do przestrzegania rozejmu Bożego, miał skoncentrować się na czterech głównych elementach. Pierwszym było ukazanie zagrożenia ze strony agresywnych Turków, drugim wezwanie chrześcijan wszystkich klas i stanów do wyparcia nieprzyjaciół z ziem należnych wyznawcom Chrystusa. Trzecim była obietnica odpuszczenia grzechów tym, którzy poniosą śmierć podczas wyprawy, a czwartym wezwanie do zakończenia waśni między chrześcijanami i skierowania wszystkich sił przeciw muzułmanom. Należy stwierdzić, że w dziele Fulchera apel papieża został przedstawiony w dość lakonicznej formie (Fulcherius, 1913). Wedle arcybiskupa Baldryka jedno z wystąpień papieża miało formę kazania, w którym Urban II skoncentrował się na wyeksponowaniu cierpień, jakich ze strony Turków doświadczają chrześcijanie w Ziemi Świętej. Wyraził ubolewanie, że Jerozolima, w której Chrystus cierpiał za grzechy ludzkości, znajduje się w rękach niewiernych i wezwał słuchaczy, by naśladować Izraelitów z czasów Starego Testamentu, skierowali swój oręż przeciw nowym Amalekitom (Balderic, 1879). Najwięcej szczegółów znajdujemy w relacji Roberta Mnicha z Reims. Wedle jego przekazu Urban II miał poruszyć więcej wątków i zawrzeć wiele nawiązań do bieżącej sytuacji religijnej, społecznej i politycznej. Poszczególne argumenty wykorzystane przez papieża miały zostać też obszerniej uzasadnione (Robertus, 1866). Dlatego na potrzeby niniejszej analizy wykorzystany zostanie właśnie ten przekaz. Należy jednak podkreślić, że mimo wspomnianych różnic pomiędzy relacjami kronikarzy w sposób bardzo podobny przedstawili zasadniczą treść przemówień i dlatego wspomniane relacje możemy uznać za w miarę wiarygodne<sup>2</sup>.

2 Treść wystąpienia papieża od dawna przyciąga uwagę badaczy i na jego temat powstał szereg prac (Munro, 1906; Cole, 1991; Cowdrey, 1970a; Erdmann, 1977; Strack, 2016). Szczegółowa analiza ich treści i zawartych w nich konkluzji wykracza poza ramy niniejszego artykułu.



Jak wspomniano wyżej, apel papieża trafił do serc i umysłów łacińskich chrześcijan, co świadczy o tym, że wykorzystane w nim argumenty (niezależnie od tego, ile ich było) były dobrze dobrane do wyobrażeń i oczekiwań słuchaczy. Wedle słów Roberta Mnicha papież miał zbudować swoje wezwanie wokół sześciu głównych myśli, które wykorzystał, by obudzić zapał wśród słuchaczy. Pierwszą było podkreślenie pobożności Franków, których spośród innych ludów ma wyróżniać prawdziwa wiara i cześć dla Kościoła. Dlatego to właśnie przed nimi Bóg postawił szczególne zadania. Druga myśl dotyczyła wezwania do zachowania pokoju pomiędzy chrześcijanami. Papież odniósł się tu do sytuacji społecznej i politycznej w Europie Zachodniej, która stawała się zbyt ciasna dla rosnącej populacji jej mieszkańców. Z tego powodu są oni skazani na rywalizację o dobra i zasoby. Wedle słów Urbana II zdobycie nowych ziem może rozwiązać problem przeludnienia i jednocześnie zakończyć waśnie między chrześcijanami. Trzecim argumentem wykorzystanym przez papieża było ukazanie zagrożenia ze strony muzułmanów. Jako czwarta została wyrażona myśl o szczególnym znaczeniu Ziemi Świętej, która jest nie tylko miejscem, gdzie dokonało się odkupienie rodzaju ludzkiego, ale też bogatą krainą mlekiem i miodem płynącą. Piąty argument odwoływał się do szczególnej roli, jaką w historii ludzkości mają do odegrania Frankowie, którzy są poddanymi następców Karola Wielkiego i jego syna Ludwika. Myśl szósta zawierała wezwanie do wyruszenia do Jerozolimy i obietnicę odpuszczenia grzechów oraz sławy w królestwie niebieskim. Płomienny apel papieża miał wywołać entuzjazm tłumu, który wzniósł okrzyk „Bóg tak chce”. Usłyszawszy te słowa, Urban II przedstawił jeszcze jeden, siódmy argument. Wyraził przekonanie, że bez Bożej inspiracji nikt nie mógłby wypowiedzieć takich słów, a zatem wyprawa do Jerozolimy jest zgodna z wolą Boga, który będzie wspierał wojowników wypełniających Jego plan (Robertus, 1866).

Niezależnie od tego, czy Robert Mnich wiernie przytoczył słowa papieża czy też, jak wielu średniowiecznych kronikarzy, zapisał to, co w jego przekonaniu w takiej sytuacji powiedziane być powinno, to relacja ta zapewne dobrze oddaje oczekiwania tych, którzy zaangażowali się w organizację pierwszej krucjaty. W przeciwnym przypadku, jak podkreślono wyżej, skala odzewu społecznego byłaby mniejsza. Wróćmy zatem do postawionego w tytule problemu. Czy w „zwierciadle”, jakim jest *Historiarum libri quinque...*, widzimy formowanie się postaw i zachowań, które sprawiły, że synowie i wnukowie opisanych przez Rudolfa Glabera chrześcijan wyruszyli na krucjatę? Prześledźmy zatem kolejne przedstawione przez Roberta Mnicha argumenty papieża i spójrzmy na nie z perspektywy *Kronik*.

Podkreślenie na początku przemówienia pobożności Franków niewątpliwie było sięgnięciem po dobrze dobrany argument. I to nie tylko dlatego, że zawierało pochwałę słuchaczy, co można uznać za *captatio*

*benevolentiae*. Mówiąc o prawdziwej wierze i czci dla Kościoła, papież odnosił się do ożywienia religijnego, które było zjawiskiem wyraźnie obecnym i mającym znaczący wpływ na społeczeństwo zachodniej Europy na długo przed synodem w Clermont. W *Kronikach* Rudolfa Glabera widać je bardzo wyraźnie. Kronikarz z niekłamaną radością opisał renowację zrujnowanych kościołów i budowę nowych, którą podjęto wkrótce po roku tysięcznym. Wedle jego słów cały „lud chrześcijański stawał do współzawodnictwa, aby uczęszczać do wspanialszej świątyni niż pozostałe”. W rezultacie tej swoistej rywalizacji między chrześcijanami „świat (...) odział się cały w białą szatę kościołów” (Rudolf, 2020; zob. też Vasiliev, 1942–1943).

Elementem wzrostu zainteresowań religijnych i rozwoju praktyk było także opisane przez Glabera odkrywanie relikwii, które pozostawały w ukryciu przez długie dekady, oraz gwałtowny rozwój ich kultu. Wyrażał się on między innymi w masowym ruchu pielgrzymkowym (Rudolf, 2020). W opisanym ożywieniu religijnym szczególną rolę odgrywały relikwie związane z Ziemią Świętą, których wiele wówczas sprowadzano. W czasach Glabera, za sprawą starań księcia Andegawenii Fulka Nerry, do Europy trafiły m.in. relikwie Grobu Chrystusa i żłóbka betlejemskiego. Biskup Odalryk z Orleanu sprowadził lampę z olejem z Grobu Bożego. Wznoszono i planowano świątynie, które w założeniu miały nawiązywać do budowli jerozolimskich. Fundacje takie miały miejsce m.in. w Liège, Charroux, Paderbornie, Akwizgranie, ale także w Konstancji i Bolonii (*Chronica de gestis consulum Andegavorum*, 2010; Callahan, 2016; Munteanu, 1977; van Houts, 1985; Riley-Smith, 1998; France, 2005; Halpen, 1906; Bréhier, 1907; Gabriele, 2011; Ousterhout, 2009). Przełom X i XI wieku to także czas wyraźnego ożywienia kultu Męki Pańskiej. Znalazło to odzwierciedlenie w pojawieniu się na Zachodzie nowo czczonych relikwii Krzyża Świętego, których w latach 950–1050 przybyło ponad pięćdziesiąt (Callahan, 2016). Zainteresowanie cierpieniem i zmartwychwstaniem Chrystusa wiązało się też z rozwijającym się równolegle kultem Matki Bożej (Fassler, 2000). W tym samym okresie obserwujemy także rozbudowę liturgii Wielkiego Tygodnia, w której z oczywistych przyczyn wspomina się Święte Miasto. (Gabriele, 2011). Z perspektywy Glabera, który był przecież mnichem, liturgiczne zainteresowanie Ziemią Świętą zapewne miało związek z żywą w duchowości monastycznej wizją klasztoru jako odzwierciedlenia Jerozolimy Niebieskiej (Callahan, 2016). Bez wątplenia jednak nowe elementy życia i praktyk religijnych przekraczały mury klasztorów i były udziałem coraz szerszych kręgów społeczeństwa i to co najmniej od pierwszej połowy XI stulecia.

Wedle słów Rudolfa Glabera ożywienie zapału religijnego wśród mieszkańców zachodniej Europy jest wypełnieniem symbolicznego,

w jego przekonaniu, sposobu przedstawiania ukrzyżowanego Chrystusa. Zbawiciel zwrócony twarzą na zachód i z prawą ręką skierowaną na północ ma, zdaniem kronikarza, wskazywać kierunek z którego nadejdzie nawrócenie i ożywienie chrześcijaństwa. Impuls religijny, zainicjowany na północy i zachodzie, będzie oddziaływał na ludy zamieszkujące wschód i południe świata (Rudolf, 2020). Przyjęcie takiej perspektywy mogło prowadzić do utrwalenia przekonania o szczególnej roli dziejowej, jaką mają do odegrania mieszkańcy Europy widzący swe odbicie w ustawionym przez Glabera „zwierciadło na gościńcu”.

Szeroko rozumiane ożywienie zainteresowań religijnych, którego obraz znajdujemy w *Kronikach*, przyniosło także pojawienie się ruchów heterodoksyjnych (Siegel, 2006; Frassetto, 2006). O pojawianiu się heretyków w różnych zakątkach Europy w połowie XI wieku kronikarz wspominał, choć oczywiście nie wiązał ich aktywności ze wzrostem pobożności ówczesnego społeczeństwa. Heretycy, podobnie jak mieszkający na Zachodzie wyznawcy judaizmu oraz nazywani „Grekami” wierni Kościoła konstantynopolitańskiego, byli dla Rudolfa Glabera burzycielami porządku religijnego (Rudolf, 2020; zob. też Bedos-Rezak, 1994; Moore, 2009; Flori, 1991; France, 2005; Gebhart, 1891; Siegel, 2006; Bakiera, 2020). Pisał o nich z niechęcią i pochwalał podejmowane przeciw nim działania (Rudolf, 2020). Akceptacja dla rozmaitych form represji wobec odmiennych wspólnot religijnych pokazuje formowanie się zaczątków społeczeństwa opresyjnego (*persecuting society*), o którym w kontekście realiów XI wieku pisał m.in. Michael Frassetto (Frassetto, 2006; zob. też Jestice, 2007; Shepkaru, 1999; Van Arkel i Schreuder, 1985). Kształtowanie się takich agresywnych postaw wobec „nieprawowiernych” w połączeniu z przekonaniem o szczególnej roli, jaką mają do odegrania Frankowie przepelnieni zapalem religijnym, niewątpliwie odegrało wielką rolę w formowaniu idei krucjatowych.

Kolejnym elementem życia religijnego (choć *de facto* mającym również poważne konsekwencje pozareligijne), któremu Glaber poświęcił wiele uwagi, były ruchy pokoju i rozejmu Bożego (Rudolf, 2020; zob. też Head, 1999; Rayborn, 2013). Podejmowanie zobowiązań ograniczających walki między chrześcijanami miało być m.in. remedium na klęski elementarne i niepokoje wynikające z upływającego milenium (Cowdrey, 1970b; Burr, 1901; Mackie, 2010; Gebhart, 1891; Bakiera, 2020). Niezależnie od tego, czy potrafimy obecnie poprawnie ocenić skalę tzw. obaw milenijnych ówczesnego społeczeństwa, to postulaty zachowania pokoju między chrześcijanami i przekształcenia świeckiego rycerstwa w *militia Christi* niewątpliwie wpisują się w proces ożywienia religijnego przełomu tysiącleci (Landes, 2000; MacEvitt, 2007; Callahan, 1987; Burr, 1901; Erdman, 1977). Gotowość świeckiego rycerstwa do realizacji postulatów

głoszonych przez środowiska kościelne zdaje się wskazywać na rzeczywiste i świadome przyjmowanie ideałów chrześcijańskich przez warstwę rycerską (Bull, 1993; Erdman, 1977). Nie bez znaczenia było zapewne też to, że środowiska *oratores* i *bellatores* łączyły liczne więzi, poczynając od politycznych i ekonomicznych, a na rodzinnych kończąc (Bull, 1993; Lecaque, 2015). Wiele wskazuje na to, że skala odzewu na apel Urbana II była rezultatem m.in. tego, że świadomi swojej wiary rycerze gotowi byli słuchać kaznodziejów głoszących znane im postulaty porzucenia walk wewnętrznych, które były uzupełnieniem apeli krucjatowych (Cowdrey, 1970b). Wśród uczestników pierwszej krucjaty można wskazać spore grupy rycerzy pochodzących właśnie z tych obszarów monarchii francuskiej, gdzie wcześniej pojawiły się ruchy pokoju i rozejmu Bożego (MacKinney, 1930). Entuzjazm, jaki miał towarzyszyć wystąpieniu Urbana II w Clermont, zdaje się bardzo podobny do opisywanego przez Rudolfa Glabera zapału, jaki wykazywali uczestnicy zgromadzeń, podczas których, „z Bożej inspiracji”, przyjmowano zobowiązania przestrzegania Bożego pokoju (MacKinney, 1930). Badacze zwracają także uwagę, że takie mające wspólnotowy charakter zobowiązania odegrały ogromną rolę w budowaniu uniwersalnego poczucia jedności chrześcijańskiego rycerstwa przekraczającego granice lokalnych społeczności. Jak wykazał Loren C. MacKinney, w okresie między zwołaniem synodu w Charroux w roku 989, podczas którego wezwano do przestrzegania pokoju Bożego, a synodem w Clermont trudno byłoby wskazać dekadę, w której nie zorganizowano by tego typu zgromadzenia duchownych i rycerzy. Każdemu z takich spotkań towarzyszyło ożywienie wspólnotowego entuzjazmu (MacKinney, 1930.). W ten sposób tworzył się grunt pod zbiorowe przedsięwzięcie łacińskich chrześcijan, jakim była wspólna wyprawa do Jerozolimy (MacKinney, 1930; Rayborn, 2013; Riley-Smith, 1998).

Odwołując się do wspomnianych wyżej znanych, akceptowanych i budzących poczucie jedności postulatów zachowania pokoju między chrześcijanami, papież, zgodnie z przekazem Roberta Mnicha, miał wprowadzić drugi argument związany z sytuacją społeczną, polityczną i ekonomiczną, jakiej musieli stawić czoła jego słuchacze. Europa Zachodnia na przełomie X i XI wieku weszła w nowy okres swoich dziejów. Po dekadach gwałtownych wydarzeń i przeobrażeń wewnętrznych, które towarzyszyły rozpadowi monarchii karolińskiej oraz po najazdach zewnętrznych (m.in. Normanów i Węgrów), nastąpił czas stopniowego stabilizowania się struktur politycznych i społecznych (Rudolf, 2020). Jedną z konsekwencji tych zmian było pojawienie się warunków do wspomnianego wyżej ożywienia religijnego. Względny spokój był też jednym z powodów rozwoju demograficznego. Przyrost liczby ludności stworzył warunki do ożywienia gospodarczego, dzięki któremu możliwe były m.in.

wspomniane wcześniej fundacje nowych świątyń. W dłuższej perspektywie przyniósł jednak kłopoty wynikające ze względnego przeludnienia, o którym miał wspominać Urban II. W czasie synodu w Clermont nie był to problem nowy. Dostrzegł i opisał go również Rudolf Glaber. Wspominał on o tym, jak w poszukiwaniu lepszych warunków do życia spore grupy ludności gotowe były opuszczać miejsce swego dotychczasowego zamieszkania. (Rudolf, 2020). Co godne podkreślenia, kronikarz zauważył, że te migracje były nie tylko efektem inicjatyw oddolnych, ale miały też poparcie rządzących, którzy w przesiedleniu się nadwyżek ludności widzieli sposób na rozwiązanie narastających problemów społecznych (Rudolf, 2020). Dotyczyły one m.in. społeczności Normanów, o sytuacji których Glaber był dobrze poinformowany (Joranson, 1948). Zachęceni przez księcia Roberta, albo zmuszeni do ucieczki przed jego gniewem, opuszczali rodziną Normandię i szukali dla siebie miejsca na południu Italii (Brown, 1996). Migracja jawiła się jako rozwiązanie znacznie lepsze od rywalizacji, zwłaszcza zbrojnej, pomiędzy członkami społeczeństwa. Przesiedlenia dużych grup ludności postrzegane były przez kronikarza jako drugi, obok przestrzegania pokoju i rozejmu Bożego, sposób na powstrzymanie walk między chrześcijanami (Rudolf, 2020; zob. też Flori, 1991). Jednocześnie wyraźnie widzimy, że już w czasach Rudolfa Glabera mieszkańcy zachodniej Europy gotowi byli podejmować zbiorowe migracje, nawet na wielkie odległości.

Trzecim wykorzystanym do mobilizacji słuchaczy argumentem miało być ukazanie zagrożenia ze strony muzułmanów. Mówiąc o nim, papież odwoływał się do przekonania i wiedzy głęboko zakorzenionych wśród słuchaczy przemówienia w Clermont. Niechęć znacznej części mieszkańców Europy zachodniej do muzułmanów sięgała czasów pojawienia się na Zachodzie pierwszych wiadomości o wyznawcach islamu (Mastnak, 2009). Nawet ci, którzy nie byli bezpośrednio zagrożeni ich ekspansją w wieku VIII czy okazjonalnymi najazdami w kolejnych stuleciach, mieli świadomość niebezpieczeństwa. Opisy „perfidnych Saracenów”, którzy pokonali cesarza Herakliusza i zajęli Jerozolimę, a potem podeszli pod Pireneje, najeżdżali Galię i atakowali Rzym, znalazły sobie stałe miejsce zarówno w dziełach kronikarzy, jak i na kartach utworów literackich (Fredegarius, 1888; Beda Venerabilis, 1898; Odon z Cluny, 2020). Obrazy te kształtowały świadomość Europejczyków w stopniu znacznie większym niż informacje Einharda o przyjaznych relacjach Karola Wielkiego z kalifem Harunem ar-Raszidem czy przychylnie muzułmanom opisy Bernarda Mądrogo (Einhard, 1950; Bernardus Monachus, 1874).

O zagrożeniu ze strony Saracenów Rudolf Glaber wspominał w swej kronice wielokrotnie i poświęcił mu wiele uwagi (Callahan, 2016; Mastnak, 2009). Mieszkańcy opisanej przez niego Europy Zachodniej żyli z nim na

co dzień i doświadczali go bezpośrednio. Doskonałym tego przykładem jest rozbudowana opowieść o pojmaniu przez muzułmanów Majolusa, opata z Cluny. Kronikarz wyraźnie dał do zrozumienia, że zagrożenie jest realne i to nawet na terenach znajdujących się niemal w centrum łacińskiego chrześcijańskiego świata. Opa schwymano bowiem w Alpach, gdy powracał z Italii do Burgundii (Rudolf 2020; por. Niemyski, 2020; Bakiera, 2020). Na wyobraźnię czytelników musiało również działać to, że ofiarą był przełożony najpotężniejszego klasztoru w ówczesnej Europie. Kronikarz wielokrotnie informował także o najazdach Saracenów na Italię i walkach na półwyspie Iberyjskim. Co godne podkreślenia, wspominał też o starciach w Afryce (Rudolf, 2020). Tak liczne wzmianki dowodzą, że konfrontacja militarna z wyznawcami islamu była w czasach Rudolfa Glabera elementem stale obecnym w świadomości i życiu łacińskich chrześcijan. Co więcej, prowadzenie operacji wojskowych przeciw muzułmanom, również poza Europą, nie było niczym niezwykłym. Działania te przyciągały uwagę i stanowiły punkt odniesienia wokół którego kształtowano wzorce postaw ówczesnych chrześcijan. Można więc stwierdzić, że „odbijająca się w zwierciadle” Glabera społeczność była oswojona z myślą o wojnie z „perfidnymi Saracenami”. Jednocześnie warto podkreślić, że kronikarz wykazał się nie tylko wiedzą na temat konfrontacji z muzułmanami, ale także poprawnie opisał m.in. ich stosunek do ksiąg zawierających treści wspólne dla wyznawców religii Abrahamowych (Rudolf, 2020; por. też Rayborn, 2013; Havet, 1889; Bakiera, 2020) Być może część tych informacji pochodziła od, siłą rzeczy dobrze poinformowanych, mnichów zza Pirenejów, których król Sancho z Nawarry przysłał do Cluny w roku 1032, czyli wtedy, gdy przebywał tam Glaber (Rayborn, 2013; France, 2005).

Czwarty przedstawiony przez papieża argument wskazywał nadzwyczajną atrakcyjność Jerozolimy i całej Ziemi Świętej. W jego przekonaniu zasługuje ona na uwagę nie tylko jako miejsce, gdzie można dostąpić szczególnych łask, i scena, na której w odległej przeszłości rozegrały się wydarzenia biblijne, ale także region ważny ze względu na obecną sytuację. Analiza *Historiarum libri quinque...* pozwala stwierdzić, że opinia wyrażona przez Urbana II nie była obca Europejczykom już w czasach Rudolfa Glabera. Mieszkańcy opisanej przez niego Europy końca pierwszej połowy XI wieku żywo interesowali się pozostającą pod panowaniem muzułmanów Ziemią Świętą, zaś autor wskazał wiele powodów, dla których współcześni mu Europejczycy z uwagą patrzyli na Wschód.

Ziemia Święta przyciągała ich uwagę jako cel mającego masowy charakter ruchu pielgrzymkowego. Glaber wielokrotnie wspominał udających się do Jerozolimy pątników. Zapał do odbywania takich peregrynacji miał, w jego ocenie, szeroki zasięg społeczny. Uczestniczyli w nich bowiem przedstawiciele różnych warstw – zarówno biedni, jak i bogaci

(Rudolf, 2020; zob. też Lalanne, 1845–1846; Callahan, 2016; MacPherson, 1892; Bréhier, 1907). Na czele zorganizowanych i liczących wiele osób grup pielgrzymów niejednokrotnie stali potężni panowie feudalni. Tak było w przypadku opisanej przez Rudolfa wielkiej rzeszy pątników prowadzonych przez ks. Normandii Roberta I Wspaniałego (Rudolf, 2020). Wśród wpływowych patronów i propagatorów pielgrzymowania do Jerozolimy można wskazać, obok wspomnianego ks. Normandii, także jego ojca Ryszarda II oraz Odyłona, opata z Cluny (Callahan, 2016). Wedle słów kronikarza wyprawy takie stały się powszechne i bezpieczne między innymi dlatego, że po przyjęciu chrześcijaństwa przez Węgrów otworzyła się możliwość wygodniejszego wędrowania z Europy Zachodniej na Wschód. Dzięki temu można było, zamiast „zwyczajowej drogi przez morze” dotrzeć do Ziemi Świętej bezpieczną drogą lądową (Rudolf, 2020; zob. też Jestice, 2007; Lalanne, 1845–1846; Callahan, 2016; France, 2005; Bréhier, 1907). Kronikarz wspominał o tym, że pątników nie tylko chronił, ale i chętnie podejmował nawrócony król Węgrów Stefan (Rudolf, 2020). Opisanej przez Glabera gościnności króla doświadczyli m.in. uczestnicy wielkiej pielgrzymki prowadzeni przez opata Ryszarda z klasztoru Saint-Vannes w Verdun i hr. Wilhelma z Angoulême. Podróż tej liczącej podobno kilkaset osób grupy wsparł finansowo wspomniany wyżej Robert I, ks. Normandii (Callahan, 2016; Riley-Smith, 1998).

Kronikarz zwracał uwagę nie tylko na masowy charakter peregrynacji, ale także opisywał rozmaite motywacje, jakie kierowały pielgrzymami wyruszającymi do Jerozolimy. Wedle jego słów wyjątkowo wielu ludzi postanowiło udać się do Ziemi Świętej w okolicy roku 1033, kiedy to przypadało millenium Odkupienia Rodzaju ludzkiego (Rudolf, 2020; Callahan, 2016; Gebhart, 1891). Przekonanie o szczególnych łaskach, jakich można było dostąpić u Grobu Zbawiciela, widać m.in. w opowieści o kolejnych pielgrzymkach Fulka III, hr. Andegawenii, który pragnął w ten sposób pokutować za grzechy, zwłaszcza za liczne zabójstwa, których dopuścił się podczas wojen (Rudolf, 2020; zob. też *Chronica de gestis consulum Andegavorum*, 2010; Callahan, 2016; Fox-Friedman, 1994; Halpen, 1906). Pielgrzymów przyciągała także wiara w możliwość doświadczenia cudów, które regularnie miały się dokonywać w tym nadzwyczajnym miejscu i pobożni wędrowcy mogli je obserwować (Rudolf, 2020). Jednym z nich było, opisywane przez wielu ówczesnych autorów, cudowne zapalenie się lamp znajdujących się w Grobie Pańskim. Wedle słów kronikarza olej z jednej z cudownie zapalonych lamp miał przywieźć do Europy wspomniany wcześniej bp. Odalryk z Orleanu (Rudolf, 2020; Callahan, 2016). Pielgrzymki były również okazją do pozyskiwania relikwii, które po przywiezieniu do Europy, przyczyniały się do dalszego ożywienia praktyk religijnych (Vasiliev, 1951).

W kontekście przyszłych planów krucjatowych należy także zwrócić uwagę na opisanych przez Rudolfa pątników, którzy po dotarciu do Jerozolimy nie planowali powrotu do Europy i chcieli pozostać w Ziemi Świętej aż do śmierci, co uważano za szczególnie godne pochwały (Rudolf, 2020). Przekonanie, że Święte Miasto jest pożądanym miejscem śmierci, a zwłaszcza miejscem pochówku w oczekiwaniu na dzień Sądu Ostatecznego, niewątpliwie mogło mieć znaczący wpływ na budowanie gotowości do oddania życia w walce o odebranie Jerozolimy w rąk muzułmanów.

Obok wskazanych powyżej godnych pochwały motywacji skłaniających chrześcijan z Europy Zachodniej do pielgrzymowania na Wschód Rudolf wspomniał o jeszcze jednej grupie wędrowców. Wedle jego słów do Ziemi Świętej wyruszali także ludzie kierowani próżnością, dla zaspokojenia której „wielu wyprawia się w tę drogę tylko po to, aby ich podziwiano z powodu podróży do Jerozolimy” (Rudolf, 2020). Podkreślenie przez autora takiej motywacji pozwala przyjąć, że w jego czasach odwiedzanie Jerozolimy stało się, przynajmniej w pewnych kręgach, praktyką modną. Uczestniczenie w niej mogło być jednym ze sposobów potwierdzenia przynależności do grupy społecznej wyznaczającej normy zachowań i standardy postępowania.

Innym opisanym przez Glabera powodem zainteresowania Ziemią Świętą było poczucie odpowiedzialności za los mieszkających na Wschodzie chrześcijan i znajdujących się tam świątyń. Przejawiało się ono m.in. w opisywanym w *Kronikach* zwyczaju wspierania jałmużnami wspólnot mnichów na Synaju i kościołów w Jerozolimie. Wśród wymienionych przez kronikarza darczyńców był m.in. wspomniany wcześniej ks. Normandii Robert I (Rudolf, 2020; Callahan, 2016). Przywołana przez kronikarza troska o los współwyznawców i miejsc świętych wydaje się szczególnie ważna. Przede wszystkim dlatego, że właśnie do poczucia odpowiedzialności za braci w wierze miał się odwoływać w swym apelu Urban II. *Historiarum libri quinque...* dowodzą, że przekonanie o potrzebie niesienia wymiernej, materialnej pomocy chrześcijanom na Wschodzie narodziło się wśród możnych na Zachodzie na wiele dekad przed synodem w Clermont.

Zainteresowanie łacinników sytuacją w Ziemi Świętej znalazło także odzwierciedlenie w rozbudowanej i zawierającej kilka ważnych wątków opowieści Rudolfa Glabera o zburzeniu, na rozkaz fatymidzkiego kalifa al-Hakima Kościoła Grobu Bożego i innych świątyń w Ziemi Świętej. Przyczyną tych wydarzeń, wedle słów kronikarza, miał być list, wysłany przez grupę żydów z Orleanu, do kalifa. W tym zanieśionym przez wątpliwej konduity posłańca piśmie uprzedzono fatymidzkiego władcę, że masowy napływ chrześcijańskich pielgrzymów do Jerozolimy jest tylko wstępem do zorganizowania wielkiej wyprawy zbrojnej, którą planują chrześcijanie



z łacińskiej Europy<sup>3</sup>. Jej celem ma być odebranie muzułmanom Jerozolimy i innych miejsc świętych. Poruszony tymi informacjami kalif polecił zrównać z ziemią chrześcijańskie kościoły. Niszczenie świątyń trwało przez pewien czas i dopiero interwencja matki al-Hakima sprawiła, że zostało przerwane (Rudolf 2020; zob. też: Frassetto, 2002; Lalanne, 1845–1846; Callahan, 2007; Canard, 1965; MacPherson, 1892; Rayborn, 2013; Whalen, 2009; Bakiera, 2020). Gwałtowne działania kalifa, które rzeczywiście miały miejsce w latach 1009–1012/1013, odbiły się szerokim echem w Europie, a Rudolf nie był jedynym kronikarzem, który o nich wspominał. Wydarzenia te w podobny sposób opisał także Ademar z Chabannes. On również oskarżył żydów o sprowokowanie działań al-Hakima (Ademarus, 1853; zob. też: Jestice, 2007; Frassetto, 2007; Van Arkel i Schreuder, 1985; Canard, 1965; Riley-Smith, 1998). Odwołująca się do rzeczywistych wydarzeń opowieść pozwala stwierdzić, że współcześni Glaberowi mieszkańcy zachodniej Europy nie tylko nie byli obojętni na los kościołów w Ziemi Świętej ale także, że postrzegali muzułmanów i żydów jako społeczności nieprzyjazne i gotowe do podejmowania wrogich działań.

Prześladowania, jakie spadły na chrześcijan (i nie tylko na nich) w latach panowania al-Hakima, były wydarzeniami bezprecedensowymi, zwłaszcza jeżeli chodzi o skalę represji. Pisali o nich również autorzy muzułmańscy. Pochodzący z Persji Nasir Khusraw, który tworzył nieco później niż Rudolf Glaber (zmarł ok. 1072–1077 – czyli jeszcze przed pierwszą krucjatą), wspominał o wielkich tłumach chrześcijańskich pielgrzymów odwiedzających Jerozolimę. Wśród nich miał być nawet podróżujący incognito cesarz z Konstantynopola. Opisał też zniszczenie świątyń dokonane na rozkaz kalifa. Nie twierdził jednak, że to pielgrzymi wywołali gniew al-Hakima (Nasir Khusraw, 1881; zob. też: Canard, 1965; Hunsberger, 2003; Browne, 1905). Nieco inaczej przedstawił okoliczności tych dramatycznych wydarzeń tworzący w połowie XII wieku Ibn al-Qalânisi z Damaszku. Wedle jego słów oburzenie kalifa wywołały wiadomości o tym, że tłumy pielgrzymów uczestniczą w uroczystościach, podczas których następuje rzekomo cudowne zapalenie lamp oliwnych w Kościele Grobu Bożego. Rozpowszechnianie wiadomości o fałszywych cudach miało skłonić władcę do nakazania zniszczenia świątyni, w której mają miejsce bałwochwalcze praktyki (Ibn al-Qalânisi, 1908; zob. też: Jestice, 2007; Canard, 1965). Co godne podkreślenia, to autorzy wywodzący się z kręgu łacińskiego skłonni byli wiązać represje al-Hakima z domniemanymi planami zbrojnej wyprawy zachodniego rycerstwa, podczas gdy o takich motywacjach nie wspomniano na Wschodzie.

---

3 Opisuując status posłańca, Rudolf użył słowa *gyrovagus*, którym św. Benedykt opisał w *Regule* najgorszy z rodzajów mnichów (Rudolf, 2020; Benedykt z Nursji, 1994).

Wyjątkowość działań podjętych przez kalifa, prześladowającego nawet muzułmanów, którzy nie chcieli pogodzić się z jego koncepcjami religijnymi, skłania współczesnych badaczy do refleksji nad poczytalnością władcy (Callahan, 2008; Hitti, 1959; Bakiera, 2020). Z drugiej wszakże strony nie można nie dostrzec szerszego kontekstu politycznego wspomnianych wydarzeń. W ostatnich latach X stulecia relacje al-Hakima z Bizancjum układały się poprawnie, co było wynikiem uzgodnionego przez obie strony układu rozejmowego. Po jego wygaśnięciu w roku 1001 relacje zaczęły się pogarszać, a kilka lat później siły bizantyńskie podeszły pod kontrolowany przez muzułmanów Szajzar nad Orontesem. Operacja wojskowa prowadzona przez Bizantyńczyków zbiegła się w czasie z poleceniem kalifa, by zniszczyć chrześcijańskie świątynie (Canard, 1965; Kaldellis, 2017). Być może wspomniane represje były odpowiedzią kalifa na zagrożenie militarne stworzone przez chrześcijan wschodnich, a nie reakcją na domniemane plany ekspansji łacinników.

Niezależnie od tego, jakie były rzeczywiste powody rozkazów al-Hakima, z perspektywy naszych rozważań kluczowe znaczenie ma to, że już w latach 30. XI wieku chrześcijańscy autorzy skłonni byli myśleć o zbrojnym odzyskaniu władzy nad Jerozolimą jako możliwym scenariuszu na przyszłość. Dzieło Glabera niewątpliwie odegrało rolę w oswojaniu łacinników z myślą o możliwości podjęcia wyprawy, której celem będzie zdobycie władzy nad Jerozolimą (Canard, 1965). Warto też zwrócić uwagę na pojawienie się opinii, że masowe pielgrzymki mogą być preludeum przyszłej ekspedycji. Jest to szczególnie wymowne, gdy przypomnimy, że Urban II miał nazwać wyprawę, do której wezwał, „pielgrzymką”, a jej uczestników „pielgrzymami” (Robertus, 1866). Terminologią taką posługiwano się wielokrotnie i w okresie późniejszym (Labande, 1980).

*Historiarum libri quinque...* wskazują, że zainteresowanie społeczeństwa Europy Zachodniej Ziemią Świętą miało w czasach Rudolfa Glabera dojrzały charakter i obejmowało dość szerokie kręgi. Pozwala to przypuszczać, że rozwijało się ono już od jakiegoś czasu. Potwierdzają je nie tylko wspomniane wyżej ożywione praktyki pielgrzymowania do Jerozolimy czy rozwijający się kult pochodzących z Ziemi Świętej relikwii, ale także zainteresowanie, z jakim odbierane były opowieści przybyszów ze Wschodu, takich jak np. Symeon z Mantui czy Symeon z Trewiru. Pierwszy był pochodzącym z Armenii mnichem, który w roku 983 przybył do Rzymu, a następnie wiele podróżował po Europie Zachodniej. Odwiedził m.in. Italię, Francję i Anglię oraz dotarł do Santiago de Compostela, by wreszcie wstąpić do klasztoru w Mantui. Jego barwne opowieści o Ziemi Świętej, którą odwiedził przed przybyciem do Europy, budziły zainteresowanie zachodnich chrześcijan (Callahan, 2016). W czasach bliższych Glaberowi działał Symeon z Trewiru. Był on urodzonym na Sycylii synem Greka

i Kalabryjki, który przez kilka lat mieszkał w Jerozolimie, gdzie oprowadzał pielgrzymów odwiedzających Święte Miasto. Potem żył jako eremita nad Jordanem i w Betlejem, by wreszcie znaleźć się wśród mnichów na Synaju. Stamtąd został wysłany do Normandii by prosić księcia Ryszarda II o jałmużnę dla klasztoru. Odwiedził też wspomnianego przez Glabera opata Ryszarda z Saint-Vanne w Verdun, którego wcześniej spotkał podczas jego pielgrzymki do Ziemi Świętej. Następnie towarzyszył arcybiskupowi Popponowi z Trewiru w jego pielgrzymce do Jerozolimy. Życie zakończył jako asceta w Trewirze (Rudolf, 2020; Callahan, 2016; van Houts, 1985).

Piątym użytym przez papieża Urbana II argumentem miało być zwrócenie słuchaczom uwagi, że jako rycerze z Francji są szczególnie predysponowani do podjęcia takiej wyprawy. Miała za tym przemawiać nie tylko ich nadzwyczajna pobożność i waleczność, ale także przywiązanie do tradycji, która sięgała korzeniami czasów wielkich władców – Karola Wielkiego i jego syna Ludwika. Do pozycji i roli obu władców frankijskich odniósł się także Rudolf Glaber. Kronikarz przedstawił ich jako roztropnych i wspaniałych władców, którzy podnieśli chrześcijańskie królestwa z upadku, w jakim znalazły się po załamaniu się cesarstwa rzymskiego (Rudolf, 2020). Przywołanie właśnie tych monarchów, a zwłaszcza Karola Wielkiego, którego troska o chrześcijan w Ziemi Świętej została uwieczniona m.in. w dziele Einharda, zapewne nie było przypadkowe (Einhard, 1950). Tym bardziej, że to właśnie z Karolem Wielkim wiązano liczne czczone w Europie relikwie pochodzące z Ziemi Świętej oraz pamiętano o jego fundacjach w Jerozolimie (Gabriele, 2011). Należy jednak podkreślić, że ani w wystąpieniu w Clermont, ani w kronice Rudolfa Glabera nie znalazły się bezpośrednie odwołania do rozwijającej się od końca X wieku legendy o wyprawie Karola Wielkiego do Jerozolimy. Ta barwna opowieść, w której władca Franków został przedstawiony jako potężny i zwycięski wódz, który pobił Saracenów i zapewnił bezpieczeństwo chrześcijanom w Jerozolimie, znalazła się m.in. w pismach Benedykta z Monte Soracte i Ademara z Chabannes (Ademarus, 1853; Benedictus, 1839; Callahan, 2016; Callahan, 2008; Flori, 1991; Runciman, 1935; Bréhier, 1907; Whalen, 2009; Stuckey, 2008). Legenda ta była znana i przemawiała do wyobraźni Europejczyków w XI wieku. Dlatego przywołanie osoby i zasług Karola Wielkiego, nawet jeżeli nie wspomniano bezpośrednio o jego domniemanej aktywności w Jerozolimie, zarówno u czytelników Rudolfa Glabera, jak i u słuchaczy w Clermont, mogło budzić skojarzenia ze zwycięską wyprawą wielkiego władcy do Ziemi Świętej.

Jako szósteo argumentu miał użyć papież obietnicy nagrody w wieczności, która czeka na uczestników krucjaty. Jak obecnie wiemy, oficjalne stanowisko papieża dotyczące odpustu zupełnego będącego nagrodą za wypełnienie ślubów krucjatowych formowało się jeszcze przez pewien czas po synodzie w Clermont (Bysted, 2015). Nie zmienia to jednak faktu, że

obietnica taka, nawet jeżeli nie została wówczas precyzyjnie sformułowana, niewątpliwie odpowiadała na oczekiwania ożywionych zapalem religijnym słuchaczy. Nie była również czymś zupełnie nowym. Już od połowy IX wieku papieże okazjonalnie sięgali po taki argument, by mobilizować wojowników do obrony Rzymu przed zagrożeniem ze strony muzułmanów (Gilchrist, 1988; Bysted, 2015). Dlatego przekonanie o tym, że śmierć poniesiona w walce z wrogami wiary może zostać uznana za śmierć męczeńską i tym samym zapewnić zbawienie, dojrzywało wśród łacińskich chrześcijan już od dawna. Jest ono też obecne w dziele Glabera. Zawarł on w swych *Kronikach* opowieść o zdarzeniu, jakie miało mieć miejsce w jednym z burgundzkich klasztorów. Wedle słów kronikarza mnich, który po jutrzni został w kościele, zauważył nagle, że wewnątrz świątyni wypełniło się nieznanymi mu dostojnymi mężczyznami odzianymi w białe szaty i purpurowe stopy. Przewodził im biskup, który odprawił uroczystą Mszę Świętą. Gdy wspomniany mnich spytał, kim są przybysze, usłyszał, że są chrześcijanami, którzy polegli, „walcząc z Saracenami w obronie ojczyzny i katolickiego ludu” i wszyscy zostali zaliczeni do grona błogosławionych (Rudolf, 2020; Bakiera, 2020). Opowieść ta – obok wyrażenia przekonania, że śmierć w walce z muzułmanami otwiera bramy raju – zawiera jeszcze jeden godny podkreślenia element. Wśród tych, którzy zginęli w walce, obok świeckich wojowników miał być również biskup. Jest to o tyle ważne, że w okresie przedkrucjatowym bezpośredni udział osób duchownych w walkach z bronią w ręku często nie był jednoznacznie oceniany i budził wątpliwości natury moralnej (Gilchrist, 1988; Smith, 2011). Ślady takich rozterek widzimy też u Rudolfa Glabera. Kronikarz wspominał m.in. o widzeniu, w którym święty Marcin z Tours opowiadać miał o tym, ile trudu musiał włożyć, by wyrwać z rąk „sług ciemności” tych spośród mnichów, „którzy zaciągnęli się do wojska i polegli w boju” (Rudolf, 2020). Mimo to w *Kronikach* znacznie częściej wyrażono akceptację dla prowadzonych w obronie wiary działań zbrojnych. Nawet jeżeli chwytającymi za miecz były osoby duchowne. Dla przykładu przy opisie walk chrześcijan z muzułmanami na Półwyspie Iberyjskim kronikarz z wyraźną akceptacją wspominał o tym, że brali w nich udział również mnisi z tamtejszych klasztorów. Stało się tak dlatego, że świeckich chrześcijan było zbyt mało i nie mogli sprostać przeważającym siłom Almanzora. Wielu spośród walczących mnichów poniosło śmierć, ale wrogów udało się pokonać (Rudolf, 2020).

Wyraźnie widać, że Rudolf Glaber wpisuje się w obecny coraz wyraźniej od początków XI wieku nurt ideowy dopuszczający sytuację, w której walka chrześcijan reprezentujących siły światłości przeciw siłom mroku może przybierać formę starcia militarnego (Brolis, 1987). Ikonograficznym przedstawieniem takiego sposobu myślenia może być, sporządzona około roku 1000, miniatura umieszczona w komentarzach do Księgi Ezechiela

napisanych przez biskupa Aimona z Auxerre. Przedstawiono na niej bitwę z ludami Goga i Magoga, podczas której reprezentujący siły dobra rycerze oblegają otoczone murami miasto. Co godne podkreślenia, miasto przedstawiono na planie koła, dokładnie w taki sam sposób, jak w kolejnych dekadach wielokrotnie przedstawiano Jerozolimę (Fox-Friedman, 1994).

Na marginesie warto zauważyć, że przywołana wyżej opowieść o braciach zakonnych, którzy chwycili za broń, by walczyć z Saracenami, kończy się następującym komentarzem: „ci pragnęli walczyć raczej w imię braterskiej miłości niż dla jakiejś próżnej sławy” (Rudolf, 2020; Bakiera, 2020). Przedstawiony przez Glabera obraz mnichów-wojowników, którzy nie zabiegają o próżną sławę, jest uderzająco podobny do wizerunku templariuszy w *Pochwale nowego rycerstwa* Bernarda z Clairvaux (Bernard z Clairvaux, 2012). Otwiera też pole do dyskusji nad tym, czy i jak bardzo nowatorski był pomysł Hugona z Payens, który dopiero sto dwadzieścia lat po opisanych przez Glabera walkach mnichów z muzułmanami zebrał grupę rycerzy, którzy dali początek zakonowi templariuszy (Melville, 1991).

Jak wspomniano wyżej, relację Roberta Mnicha zamyka opis reakcji słuchaczy na apel Urbana II. Po płomiennym wystąpieniu papieża poruszony jego słowami tłum zakrzyknął: *Bóg tak chce!* Ten wspólny okrzyk miał utwierdzić zebranych w przekonaniu, że planowana wyprawa będzie prowadzona nie tylko z Bożym błogosławieństwem, ale i z Jego bezpośrednią pomocą. Wiara w to, że chrześcijanie wyruszający na wojnę z Saracenami mogą liczyć na nadprzyrodzoną, a jednocześnie realną pomoc na polu bitwy, nie była w końcu XI stulecia zjawiskiem nowym. Opowieści o interwencjach Boga czy świętych, którzy przybywali w sukurs walczącym wyznawcom Chrystusa, już od dawna były na trwałe wpisane w świat wyobrażeń ówczesnych Europejczyków (Grzegorz z Tours, 2002). Relacje o takich zdarzeniach znajdziemy też w kronice Rudolfa Glabera. Szczególnie barwna jest opowieść o starciu niewielkich sił chrześcijańskich z „niezmierną rzeszą Saracenów”, którzy przybyli z Afryki i prześladowali wyznawców Chrystusa „na lądzie i na morzu”. Mimo szczupłych sił chrześcijanie przystąpili do walki i „wskutek Bożego wsparcia” rozgromili liczniejsze wrogie zastępy (Rudolf, 2020). Historie takie niewątpliwie działały na wyobraźnię czytelników i słuchaczy. Można także zaryzykować twierdzenie, że kształtowały sposób myślenia i przygotowywały do podjęcia decyzji o wyruszeniu na wyprawę, do której wezwał papież. Warto zwrócić uwagę, że w relacjach o przebiegu pierwszej krucjaty znaleźć można wiele bardzo podobnie przedstawionych opowieści o sukcesach krzyżowców, które bez nadprzyrodzonej interwencji nie mogłyby mieć miejsca (Anonim, 1984; Baldric, 1879).

Rudolf Glaber podkreślił także, że sukcesy chrześcijan odnoszone „wskutek działania mocy Bożej” miały też swój wymiar materialny, który był obracany na Bożą chwałę. W przypadku wspomnianej powyżej bitwy

z Saracenami przybyłymi z Afryki były to bogate łupy w postaci srebra i złota. Zwycięzcy chrześcijanie złożyli trofea w Cluny, gdzie wykonano z nich okazałe cyborium (Rudolf, 2020). Znów warto zwrócić uwagę na podobne postępowanie uczestników pierwszej krucjaty, którzy sukces militarny i polityczny na Wschodzie wykorzystali dla zrealizowania licznych pobożnych fundacji, odnowienia zrujnowanych świątyń i wzniesienia nowych (Pringle, 1993–2009). Po raz kolejny widzimy, że działania uczestników pierwszej i kolejnych krucjat były wypełnieniem ideałów i koncepcji żywych już w czasach Rudolfa Glabera.

Jak wynika z przedstawionej powyżej analizy *Kronik Róku Tysięcznego*, znajdujemy w nich obraz społeczeństwa, które przeżywa okres ożywienia religijnego, budzi się w nim poczucie wspólnoty w wierze i swoisty rygorizm na tle wyznaniowym. Z zapałem uczestniczy w różnorodnych formach kultu i jest gotowe realizować cele wskazywane mu przez kapłanów. Doświadcza również trudności wynikających z przemian ekonomicznych i społecznych oraz podejmuje próby rozwiązania napięć przez nie generowanych. Część spośród problemów, z którymi się mierzy, jest związana z przybierającym różne formy konfliktem z wyznawcami islamu. Muzułmanie z jednej strony uznawani są za bezpośrednie zagrożenie polityczne i militarne dla mieszkańców Europy. Z drugiej strony natomiast ich władza nad Palestyną zaczyna być postrzegana jako coraz bardziej uciążliwa – nie tylko dla chrześcijan na Wschodzie, ale i dla łacinników przejawiających coraz większe zainteresowanie Ziemią Świętą. *Historiarum libri quinque*... jednoznacznie dowodzi także, że już w pierwszej połowie XI wieku w świadomości Europejczyków było miejsce dla walczących z bronią w ręku biskupów i mnichów. W analizowanym dziele widzimy obraz społeczeństwa którego członkowie podejmowali wiele różnorodnych działań dających nadzieję na odpuszczenie grzechów. Ukoronowaniem wspomnianych powyżej, przybierających różnorodne formy praktyk religijnych niewątpliwie mogła się stać otwierająca drogę do zbawienia śmierć w walce z wrogami wiary. Z tej perspektywy krucjaty mogą być postrzegane jako naturalna konsekwencja wymienionych wcześniej oczekiwań i związanych z nimi starzeń (Bull, 1993). Tak ukształtowane i przygotowane społeczeństwo kilka dekad później potrzebowało tylko niewielkiego impulsu, by przystąpić do ogromnego przedsięwzięcia, jakim były wyprawy krzyżowe<sup>4</sup>.

Postawienie tezy, że Rudolf Glaber był wyrazicielem poglądów, z którymi w ostatnich latach pierwszej połowy XI wieku utożsamiali się wszyscy

4 Jak napisał przywołany wcześniej Edward Gibbon: "A slighter provocation inflamed the more irascible temper of their descendants: a new spirit had arisen of religious chivalry and papal dominion : a nerve was touched of exquisite feeling; and the sensation vibrated to the heart of Europe" (Gibbon, 1844).

mieszkańcy Europy Zachodniej, byłoby zapewne poważnym nadużyciem. Niemniej jednak możemy stwierdzić, że w jego *Kronikach* widzimy społeczeństwo, w którym rozwijają się idee zapowiadające przyszłą krucjatę. Wielki projekt Urbana II zakończył się swego rodzaju sukcesem, ponieważ opierał się na fundamentach budowanych od dawna i odwoływał się do koncepcji, które rozwijały się w świadomości Europejczyków przynajmniej od kilku dekad (Rayborn, 2013). W tekście zatytułowanym *Zwierciadło na gościach Europy końca świata* Krzysztof Skwierczyński zastanawiał się, czy *Kroniki* Rudolfa Glabera są „zwierciadłem”, w którym odbijała się milenijna rzeczywistość, czy może raczej „szklaną kulą”, w której można zobaczyć przyszłość (Skwierczyński, 2020). W mojej ocenie, jeśli uważnie zajrzemy do wnętrza tej szklanej kuli, to zobaczymy w niej społeczeństwo, które pół wieku później wyruszyło na wielką wyprawę i rozpoczęło trwającą ponad dwa stulecia epokę krucjat.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ademarus s. Cibardi Monachus (1853). *Historiarum libri tres*, Patrologiae cursus completus, red. J.P. Migne, t. 141. Paris.
- Anonim (1984). *Anonima Dzieje pierwszej krucjaty albo czyny Franków i pielgrzymów jerozolimskich*, red. i tłum. K. Estreicher. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bakiera, J. (2020). *Obcy a jedenastowieczna christianitas w dziele Rudolfa Glabera*. W: M.T. Gronowski, i K. Skwierczyński (red.), *Rudolf Glaber. Kroniki roku tysięcznego*, Źródła Monastyczne 90. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Baldric (1879). *Baldrici, episcopi Dolensis Historia Jerosoloimitana*, Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux. t. IV. Paris: Imprimerie Impériale.
- Beda Venerabilis (1898). *Chronica Maiora*, wyd. T. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissorum t. XIII, Chroniconum minorum saec. IV, V, VI, VII, vol. III. Berolini: Weidmannos.
- Bedos-Rezak, B.M. (1994). *Les juifs et l'écrit dans la mentalité eschatologique: Du Moyen Age chrétien occidental (France 1000–1200)*. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49(5), 1049–1063.
- Benedictus (1839). *Benedicti sancti Andreae monachi Chronicon*, wyd. G.H. Pertz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, t. III. Hannover: Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani.
- Benedykt z Nursji (1994). *Regula*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bernard z Clairvaux (2012). *De laude novae militiae Pochwała nowego rycerstwa*, red. M. Małecki, tłum. I. Kowalska-Nawrocka. Zabrze–Tarnowskie Góry: Wydawnictwo Inforteditions.

- Bernardus Monachus (1874). *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV.* wyd. T. Tobler. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Bréhier, L. (1907). *L'Église et l'orient au Moyen Age. Les croisades.* Paris: Libraire Victor Lecoffre.
- Brolis, M.T. (1987). La crociata per Pierto il Venerabile: Guerra di armi o guerra di idee? *Aevum*, 61(2), 327–354.
- Brown, R.A. (1996). *Historia Normanów.* Gdańsk: Wydawnictwo MARABUT.
- Browne, E.G. (1905). Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 37(2), 313–352.
- Bull, M. (1993). The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade. *History*, 78(254), 353–372.
- Burr, G.L. (1901). The Year 1000 and the Antecedents of the Crusades. *The American Historical Review*, 6(3), 429–439.
- Bysted, A.L. (2015). The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades c. 1095–1216. *History of Warfare* 103, Leiden–Boston: Brill.
- Callahan, D.F. (1987). The Peace of God and the Cult of the Saints in Aquitaine in the Tenth and Eleventh Centuries. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 14(3), 445–466.
- Callahan, D.F. (2007). The Cross, the Jews, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in the Writings of Ademar of Chabannes. W: M. Frassetto (red.), *Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages. A casebook*. New York–London: Routledge.
- Callahan, D.F. (2008). Al-Hakim, Charlemagne, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem in the Writings of Ademar of Chabannes. W: M. Gabriele, i J. Stuckey (red.), *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages. Power, Faith and Crusade.* New York: Palgrave Macmillan.
- Callahan, D.F. (2016). Jerusalem and the cross in the life and writings of Ademar of Chabannes. *Studies in the History of Christian Traditions*, 181, Boston: Brill.
- Canard, M. (1965). La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Hâkîm et l'histoire de la descente du Feu Sacré. *Byzantion*, 35(1), 16–43.
- Cantarella, G.M. (2020). Kilka uwag o Rudolfie Glaberze. W: M.T. Gronowski, i K. Skwierczyński (red.), *Rudolf Glaber. Kronikę roku tysięcznego, Źródła Monastyczne* 90. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Chevedden, P.E. (2016). Pope Urban II and the ideology of the crusades. W: A.J. Boas (red.), *The Crusader World.* London–New York: Routledge.
- Chronica de gestis consulum Andegavorum* (2010). W: P. Marchegay, A. Salmon (red.), *Chroniques d'Anjou.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, P.J. (1991). *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095–1270.* Cambridge–Massachusetts: The Medieval Academy of America.



- Cowdrey E.E.J. (1970a). Pope Urban II's Preaching of the First Crusade, History. *The Journal of the Historical Association*, 55(188), 177–188.
- Cowdrey, E.E.J. (1970b). The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century. *Past & Present*, 46, 42–67.
- Einhard (1950). *Żywot Karola Wielkiego*, tłum. J. Parandowski. Wrocław: Ossolineum.
- Erdman, C. (1977). *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton: Princeton University Press.
- Fassler, M. (2000). Mary's Nativity, Fulbert of Chartres, and the Stirps Jesse: Liturgical Innovation circa 1000 and Its Afterlife. *Speculum*, 75(2), 389–434.
- Flori, J. (1991). Une ou plusieurs « première croisade » ? Le message d'Urban II et les plus anciens pogroms d'Occident. *Revue Historique*, 285, 1(577), 3–27.
- Flori, J. (1992). L'Église et la Guerre Sainte: de la "Paix de Dieu" a la "croisade". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 47(2), 453–466.
- Fox-Friedman, J. (1994). Messianic Visions: Modena Cathedral and the Crusades. *Anthropology and Aesthetics*, 25, 77–95.
- France, J. (2005). *The Crusades and Expansion of Catholic Christendom, 1000–1714*. London–New York: Routledge.
- Frassetto, M. (1999). The Image of the Saracen as Heretic in the Sermons of Ademar of Chabannes. W: D.R. Blanks i M. Frassetto (red.), *Western views of Islam in medieval and early modern Europe :perception of other*. New York: St. Martin Press.
- Frassetto, M. (2002). Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism. *Church History*, 71(1), 1–15.
- Frassetto, M. (2006). Pagans, heretics, Saracens, and Jews in the sermons of Ademar of Chabannes. W: M. Frassetto (red.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Studies in the history of Christian traditions, 129, Leiden–London: Brill.
- Frassetto, M. (2007). Heretics and Jews in the Early Eleventh Century: The Writings of Rodulfus Glaber and Ademar of Chabannes. W: M. Frassetto (red.), *Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages : a casebook*. New York–London: Routledge.
- Fredegarus (1888). *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus*, wyd. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum, t. 2. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Fulcherius Carnotensis (1913). *Historia Hierosolymitana*, red. H. Hagenmeyer. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Gabriele, M. (2011). *An Empire of Memory. The Legend of Charlemagne, the Franks, and the Jerusalem before the First Crusade*. Oxford: Oxford University Press.

- Gebhart, E. (1891). L'État d'ame d'un moine da l'an 1000: Le chroniqueur Raoul Glaber. *Revue des Deux Mondes*, 107(3), 600–628.
- Gibbon, E. (1844). *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. II. Cincinnati: J.A. James.
- Gilchrist, J. (1988). The Papacy and War against the 'Saracens', 795–1216, *The International History Review*, 10(2), 174–197.
- Gronowski, M.T. (2020). Rudolfa Glabera życie i działalność. W: M.T. Gronowski, i K. Skwierczyński (red.), *Rudolf Glaber. Kroniki roku tysięcznego*, Źródła monastyczne 90, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Grzegorz z Tours (2002). *Historie, Historia Franków*, tłum. K. Liman, i T. Richter. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Halpen, L. (1906). *Le Comté d'Anjou au XIe siècle*. Paris: Picard et Fils. Editeurs.
- Havet, J. (1889). Note sur Raoul Glaber. *Revue Historique*, 40(1), 41–48.
- Head, T. (1999). The Development of the Peace of God in Aquitaine (970–1005). *Speculum*, 74(3), 656–686.
- Hitti, P.K. (1959). *Syria. A Short History*. New York: The Macmillan Company.
- Hunsberger, A.C. (2000). *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Ibn al-Qalânisi (1908). *History of Damascus 363–555 a.h. by Ibn al-Qalânisi from the Bodleian Ms. Hunt 125. being a continuation of the history of Hilâl al-Sâbi*, red. H.F. Amedroz. Leiden: E.J. Brill.
- Jestice, P.G. (2007). A Great Jewish Conspiracy? Worsening Jewish–Christian Relations and the Destruction of the Holy Sepulcher. W: M. Frassetto (red.), *Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages. A casebook*. New York–London: Routledge.
- Joranson, E. (1948). The Inception of the Career of the Normans in Italy – Legend and History. *Speculum*, 23(3), 353–396.
- Kaldellis, A. (2017). *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise nad Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*. Oxford: Oxford University Press.
- Labande, E.R. (1980). Pellegrini o crociati? Mentalità e comportamenti a Gerusalemme nel secolo XII. *Aevum*, 54(2), 217–230.
- Lalanne, L. (1845–1846). Des pèlerinages en Terre Sainte avant les croisades. *Bibliothèque de l'École des chartes*, Deuxième série, 2, 1–31.
- Landes, R. (2000). The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern. *Speculum*, 75(1), 97–145.
- Lecaque, T.W. (2015). *The Count of Saint-Gilles and the Saints of the Apocalypse: Occitanian Piety and Culture in the Time of the First Crusade*. A Dissertation Presented for the Doctor of Philosophy Degree The University of Tennessee, Knoxville, maszynopis.
- MacEvitt, Ch. (2007). The Chronicle of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade, and the Armenian Diaspora. *Dumbarton Oaks Papers*, 61, 157–181.

- Mackie, G. (2010). Warmundus of Ivrea and episcopal attitudes to death, martyrdom and the millennium. *Papers of the British School at Rome*, 78, 219–263.
- MacKinney, L.C. (1930). The People and Public Opinion in the Eleventh-Century Peace Movement. *Speculum*, 5(2), 181–206.
- MacPherson, J.R. (1892). The Church of the Resurrection, or of the Holy Sepulchre (Continued). *The English Historical Review*, 7, 28, 669–684.
- Mastnak, T. (2009). The Muslims as Enemy of Faith. The Crusades as Political Theology. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38, 143–200.
- Melville, M., (1991). *Dzieje templariuszy*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Moore, R.I. (2009). The war against heresy in medieval Europe. W: D. Bates, J. Wallis, i J. Winters (red.), *The Creighton Century, 1907–2007*. London: University of London Press.
- Munro, D.C. (1909). The Speech of Pope Urban II at Clermont 1095, *American Historical Review* 11(2), 231–242.
- Munteanu, V. (1977). A Romanesque Copy of the Anastasis: The Chapel of St. Jean of Le Liget, *Gesta*, 16, 2, 27–40.
- Nasir Khusraw (1881). *Sefer Namèh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'Hégire 437–444 (1035–1042)*, red. Ch. Schefer. Paris: Librairie de la Societe Asiatique de l'École des langues orientales vivantes, etc.
- Niemyski, A. (2020). Locus sanctissimus. Cluny w oczach autora *Historiarum libri quinque*. W: M.T. Gronowski, i K. Skwierczyński (red.), *Rudolf Glaber. Kroniki roku tysięcznego, Źródła monastyczne 90*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Odon z Cluny (2020). *Żywot św. Geralda z Aurillac*, tłum. E. Buszewicz. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Ousterhout, R. (2009). “Sweetly Refreshed in Imagination”: Remembering Jerusalem in Words and Images. *Gesta*, 48(2), Making Thoughts, Making Pictures, Making Memories: A Special issue in Honor of Mary J. Carruthers, 153–168.
- Peters, E. (1998). *The First Crusade. The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Petit, E. (1892). Raoul Glaber. *Revue Historique*, 48(2), 283–299.
- Pringle, D. (1993–2009). *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, t. 1–4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rayborn, T. (2013). *The Violent Pilgrimage. Christians, Muslims and Holy Conflicts, 850–1150*, Jefferson. North Carolina and London: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Riley-Smith, J. (1998). *The First Crusaders 1095–1131*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertus Monachus (1866). *Historia Hierosolimitana*, Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux, t. 3. Paris: Imprimerie Impériale.

- Runciman, S. (1935). Charlemagne and Palestine. *The English Historical Review*, 50(200), 606–619.
- Shepkaru, S. (1999). From after Death to Afterlife: Martyrdom and Its recompense. *Association for Jewish Studies Review*, 24(1), 1–44.
- Siegel, A. (2006). Italian society and the origins of eleventh-century western heresy. W: M. Frassetto (red.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Studies in the history of Christian traditions, 129. Leiden–London: Brill.
- Skwierczyński, K. (2020). Zwierciadło na gościńcach Europy końca świata. W: M.T. Gronowski, i K. Skwierczyński (red.), *Rudolf Glaber. Kroniki roku tysięcznego*, Źródła Monastyczne 90. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Smith K.A. (2011). *War and the Making of Medieval Monastic Culture*. Studies in the History of Medieval Religion 37. Woodbridge: The Boydell Press.
- Strack, G. (2016). Pope Urban II and Jerusalem: a re-examination of his letters on the First Crusade, *The Journal of Religious History, Literature and Culture*, 2(1), 51–70.
- Stuckey, J. (2008). Charlemagne as crusader? Memory, propaganda, and the many uses of Charlemagne's legendary expedition to Spain. W: M. Gabriele, i J. Stuckey (red.), *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages. Power, Faith and Crusade*. New York: Palgrave Macmillan.
- van Arkel, D. (2009). *The Drawing of the Mark of Cain, A Socio-historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- van Arkel, D., i Schreuder, M.W.H. (1985). The growth of the anti-Jewish stereotype. An attempt at a hypothetical-deductive method of historical research. *International Review of Social History*, 30(3), 270–306.
- van Houts, E.M.C. (1985). Normandy and Byzantium in the eleventh century. *Byzantion*, 55(2), 544–559.
- Vasiliev, A.A. (1942–1943). Medieval ideas of the End of the World: West and East. *Byzantion*, 16(2), 462–502.
- Vasiliev, A.A. (1951). Hugh Capet of France and Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers*, 6, 227–251.
- Whalen, B.E. (2009). *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge Mss. London: Harvard University Press.

**Wojciech Mruk** – dr hab., prof. UJ. Zainteresowania badawcze: dzieje religijności i praktyk religijnych w wiekach średnich, historia kultury krajów basenu Morza Śródziemnego, dzieje kontaktów między chrześcijanami, muzułmanami i żydami w średniowieczu, historia Ziemi Świętej w wiekach średnich.

Wiktor Szymborski  
<http://orcid.org/0000-0002-1827-2616>  
Uniwersytet Jagielloński  
wiktorszymborski@uj.edu.pl  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.31

## Uwagi o późnośredniowiecznych i nowożytnych peregrynacjach podejmowanych przez braci kaznodziejów

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest zapoznanie czytelnika z pielgrzymkami podejmowanymi przez dominikanów z prowincji polskiej i ruskiej w późnym średniowieczu (druga połowa XV w.) oraz w okresie nowożytnym (XVI–XVIII w.). Zgodnie z konstytucjami dominikańskimi wszyscy bracia przed opuszczeniem swojej prowincji potrzebowali specjalnego pozwolenia wydanego przez ich władze. Zezwolenia takie znajdują się wśród innych materiałów, które zostały przygotowane do przyszłej edycji przez o. R.F. Madurę i są obecnie przechowywane w bibliotece krakowskiego klasztoru dominikanów oraz w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów. Studiowanie takich zezwoleń pozwala znaleźć miejsca, które były tak ważne dla ich religijności, jak Bolonia, Rzym czy Soriano.

**SŁOWA KLUCZE:** średniowiecze, okres nowożytny, dominikanie, pielgrzymi, pielgrzymka, Rzym, Bolonia, Santiago de Compostella, Soriano

### ABSTRACT

Notes on Late Medieval and Modern Peregrinations Undertaken by Preaching Friars

The aim of the article is to acquaint the reader with the pilgrimages made by Dominicans from the Polish and Ruthenian provinces in the late Middle Ages (second half of the 15th century) and in the modern period (16th–18th centuries). According to the Dominican Constitutions, before leaving their province, all friars needed special permission from their authorities. Such permissions, among other materials, were collected for future edition by Fr. R.F. Madura and today are kept in the library of the Krakow Dominican Monastery and in the archive of the Polish Dominican Province. The study of

such permissions allows to find places that were so important for their religiosity, such as Bologna, Rome or Soriano.

**KEYWORDS:** Middle Ages, modern period, Dominicans, pilgrims, pilgrimage, Rome, Bologna, Santiago de Compostella, Soriano

Dominikanie Obserwanci mieli także na Rusi klasztory, a to za staraniem o. Ambrożego Skopowskiego, ze wszech miar męża uczonego i prawego (...) [który] złożył śluby zakonne w klasztorze lwowskim, gdzie też wykształcił się na profesora teologii, a jako kaznodzieja zawołany, zjednał sobie powszechną zycżliwość. Lecz dążąc do wyższej doskonałości zakonnej, dwa razy pieszo odbył pielgrzymkę do Rzymu (...). Przychylność magnatów polskich wzrastała codziennie, zwłaszcza że i Jan III, król polski, oceniając zasługi Skopowskiego, obrał go spowiednikiem swoim. Po raz trzeci puścił się był do Rzymu, lecz zasłabwszy w drodze, wstąpił do klasztoru jędrzejowskiego Cystersów, w którym dnia 9go grudnia 1705 r. życie swe pracowite zakończył (Barącz, *Rys dziejów*, 1861, t. II, 514–515).

Tymi słowami wybitny historyograf dominikański o. Sadok Barącz scharakteryzował postać królewskiego spowiednika i założyciela klasztoru dominikanów obserwantów we Lwowie.

Kiedy dotarliśmy do gospody, spotkaliśmy dwóch ojców dominikanów z Polski, z prowincji ruskiej, z klasztoru lwowskiego, którzy wracali z Rzymu po trzech miesiącach pobytu w klasztorze ojców dominikanów. Zapytani, z jakich środków utrzymywali się w Rzymie, odpowiedzieli, że każdego dnia odprawiali msze w intencji tego klasztoru, a oprócz tego za każdy dzień od jednej osoby dawali jednego paula (...). Owi ojcowie byli w Rzymie, aby w Stolicy Apostolskiej uzyskać zgodę na koronację [obrazu] Najświętszej Marii Panny w ich kościele lwowskim, sławnego z cudów. W celu uzyskania takiego zezwolenia mieli list od najjaśniejszego króla, od najjaśniejszego biskupa, a także od wielu możnowładców i dostojników Królestwa. Posiadali także spis cudów potwierdzonych dokumentem najjaśniejszego ordynariusza miejsca, [poświadczający], że naprawdę się wydarzyły. Mimo to odbyło się w Rzymie badanie sprawy przez kardynałów, a [ojcowie] uzyskali pomyślne rozstrzygnięcie swej prośby. Dlatego też z radością i uniesieniem powracają do swoich. Z Rzymu do Padwy prowadził ich woźnica, któremu dali dwadzieścia cztery złote węgierskie od osoby. Za drogę z Padwy aż do Wiednia dali mu po dwadzieścia pięć złotych węgierskich (Zawadzki Remigii, 2014<sup>1</sup>).

---

1 Zob. też Rok, 2017, s. 207.

W powyższych uwagach o Barącza, jak również w diariuszu o Zawadzkiego należy podkreślić fakt odbycia peregrynacji do Rzymu. Zagadnienie to zasługuje na uwagę, albowiem w dominikańskich archiwach można odnaleźć nader interesujące źródła obrazujące ruch pątniczy u schyłku wieków średnich oraz w epoce nowożytnej. Tematyka dziejów pielgrzymek posiada ogromną literaturę, do niedawna badacze koncentrowali się głównie na epoce średniowiecza<sup>2</sup>, przybliżając zarówno tzw. *peregrinationes maiores* (Manikowska, 2008) czy wydając poszczególne relacje (np. *Loca peregrinationis terre sancte*, 2006; *Pielgrzymka Piotra Rindfleischa...*, 2005; Starzyński, 2012, s. 147–157.). W ostatnich latach można zaobserwować wzrost zainteresowania badaczy tematyką pielgrzymek i podróży w epoce nowożytnej<sup>3</sup>. Osobno należy wspomnieć obszerną literaturę przedmiotu traktującą o pielgrzymkach związanych z nowożytnymi latami świętymi<sup>4</sup>. Relacje z nowożytnych peregrynacji podejmowanych z obszarów Rzeczypospolitej wydawane są choćby w ramach serii *Peregrinationes Sarmatarum*<sup>5</sup>. Co warte podkreślenia, analizowane są zagadnienia związane z pielgrzymkami podejmowanymi przez duchownych, którzy pozostawili niezwykle cenne relacje, choćby z podróży do Rzymu<sup>6</sup>.

- 2 Można dla przykładu przytoczyć 4074 rekordów bibliograficznych poświęconych pielgrzymkom w średniowieczu odnotowanych przez Brepolis Medieval and Early Modern Bibliographies. Pozyskano z: [http://cpps-1brepolis-1net-1jhilwn4r0fc5.hps.bj.uj.edu.pl/bmb/search.cfm?action=search\\_simple\\_result&startrow=1&search\\_order=year\\_desc&add\\_to\\_search\\_history=0&log\\_simplesearch=1&source=IMB&source=BCM&source=IBHR&allfields=pi\\_lgrimage&author=&class\\_01=All+Academic+Disciplines&class\\_02=All+Geographical+Areas&century\\_from=&century\\_to=](http://cpps-1brepolis-1net-1jhilwn4r0fc5.hps.bj.uj.edu.pl/bmb/search.cfm?action=search_simple_result&startrow=1&search_order=year_desc&add_to_search_history=0&log_simplesearch=1&source=IMB&source=BCM&source=IBHR&allfields=pi_lgrimage&author=&class_01=All+Academic+Disciplines&class_02=All+Geographical+Areas&century_from=&century_to=) (dostęp: 08.12.2022).
- 3 Zob. Rok i Wolański, red., 2016; Rok, 2005; Kaczmarek, 2020 (tam dalsza literatura); Saczyńska i Wólkiewicz, red., 2012; por. Żal-Kędzior, 2010; Ossowska-Kulińska, 2022. Odnosnie do podróży podejmowanych w nowożytnej Europie zob. klasyczne rozprawy: Mączak, 1980; Sajkowski, 1973; Kucharski, 2013. Osobno należy wspomnieć także o studiach przybliżających tzw. peregrynacje akademickie tak popularne w nowożytnej Europie, zob. np. klasyczne uwagi: Barycz, 1938; Barycz, 1971; spośród nowszej literatury przedmiotu: Markiewicz, 2011; Kamecka, 2012; Żołędź-Strzelczyk, 1996; Żołędź-Strzelczyk, 2020. Obszerne omówienie literatury przedmiotu traktującej o podróżach wraz z edycjami źródłowymi zawiera erudytyjny artykuł Markiewicz, 2022, s. 81–87.
- 4 Zob. np. Smołucha, 2000, s. 221–244; Kowalski, 2015, s. 33–37; Rok, 2001b, s. 306–310. Por. klasyczne uwagi autorstwa Loreta, 1930. Zob. też rozprawę doktorską napisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Jana Malickiego przez Musialik, 2011.
- 5 Zob. szerzej Wolski, 2021.
- 6 Zob. szerzej uwagi Rok, 2014a, s. 197–216 oraz uwagi związane z podróżami podejmowanymi przez reformatów na kapituły odbywane w Rzymie: Arakielowicz Symphoriani, 2016, s. XII–XIV; Duchniewski, 2010, s. 61–77; por. Zawadzki, 2014, s. VIII–X; por. Kurzyński, 2018, s. 88–108. Zob. też: Rok, 2001a, s. 455–465; Rok, 2010, s. 245–264; Rok, 2011, s. 9–23; Rok, 2017, s. 199; Wojtkiewicz-Rok i Rok, 2017, s. 823–830; Wolański, 2011, s. 29–30. Odnosnie do zagadnienia podróży duchownych zob. szerzej zbiór studiów: Quirini-Popławska

Biorąc pod uwagę zarówno rangę Wiecznego Miasta jako centrum pielgrzymkowego, jak również fakt konieczności załatwiania spraw związanych z posługą duszpasterską czy obowiązkami zakonnymi (przykładowo były to podróże w związku z odbywającymi się kapitułami generalnymi), itineraria spisane przez zakonników stanowią wyjątkowe źródła<sup>7</sup>.

W przypadku informacji o podróżach i pielgrzymkach realizowanych przez przedstawicieli zakonu braci kaznodziejów najważniejsze znaczenie posiada niezwykle bogata w bezcenne wręcz opisy relacja gdańskiego dominikanina Martina Grunewega. Pozostawił on nader cenne źródło, niejednokrotnie pozwalające rzucić nowe światło nie tylko na realia ówczesnej Rzeczypospolitej, ale i – co bardzo istotne – na architekturę sakralną<sup>8</sup>. To bezsprzecznie wyjątkowe źródło narracyjne zasługuje na szczególną uwagę i było już przedmiotem zainteresowań licznych badaczy. Sygnalizując zagadnienie pielgrzymek dominikanów, należy wspomnieć o cennych uwagach Krzysztofa Kaczmarka odnośnie do podróży wielkopolskich dominikanów w epoce średniowiecza. Autor ten zwrócił uwagę na aspekt prawny podejmowanych przez zakonników podróży, analizując ustawodawstwo zakonne<sup>9</sup>.

Warto jednakże przyjrzeć się pewnemu specyficznemu typowi źródła, jak dotąd niewyzyskanemu przez badaczy, informującemu o zamiarze podjęcia peregrynacji przez danego zakonnika, jakim są zgody wyrażane przez władze zwierzchnie rezydujące w Rzymie<sup>10</sup>. Należy bowiem podkreślić, że żaden z braci bez posiadania wspomnianej zgody nie mógł opuścić swego konwentu, co regulowały postanowienia zakonne<sup>11</sup>. A właśnie te źródła przynoszą szereg istotnych informacji odnośnie do zarówno motywacji zakonników, okoliczności samej pielgrzymki, jak i – co

---

i Burkiewicz, 2014. Zob. też uwagi związane z pielgrzymkami podejmowanymi do Rzymu: Kwapis, jak również zbiór studiów: Rok i Wolański, 2016.

7 Zob. szerzej serię *Peregrinationes Sarmatarum*: Lanhaus, 2014; Zawadzki, 2014; Bohusz, 2014; Kleczewski, 2016; Arakielowicz, 2016; zob. też Filipecki, 2014; zob. też uwagi Rok, 2014b, s. 316 i n.

8 Zob. szerzej Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (2008); spośród szerokiej literatury traktującej o gdańskim dominikaninie zob. np. Bues, 2009, s. 65–89; Skoczyński, 2020, 225–238 (tam dalsza nowsza literatura przedmiotu).

9 Zob. szerzej Kaczmarek, 2008b, s. 55–58; zob. też Kaczmarek, 2008a, s. 147–151.

10 Odnośnie do kwestii nowożytnych paszportów pielgrzymich i zgód na peregrynacje zob. szerzej uwagi Loret, 1930, s. 226–227, 232. W związku ze średniowieczem zob. Szyborski, 2008, s. 307–313; zob. też Szyborski, 2007, s. 143–153.

11 Zob. szerzej przegląd regulacji zakonných normujących kwestię przemieszczania się zakonników zawarty w pracy *Summarium constitutionum declarationum et ordinationum*, 1619, s. 218–220. Zob. też przegląd rozporządzeń regulujących fakt udawania się do kurii rzymskiej tamże, s. 220–221.



oczywiste – co do miejsca, do którego chciał udać się przedstawiciel zakonu braci kaznodziejów.

Dzięki tytanicznej pracy o. Romana F. Madury, który przez lata przygotowywał edycję akt kapituł prowincjalnych, dysponujemy wypisami z archiwaliów przechowywanych w Archivum Generale Ordinis Praedicatorum w Rzymie przy Basilica di Santa Sabina all'Aventino<sup>12</sup>. Są one pomieszczone jako dodatek do wydanych drukiem akt kapituł jako cz. II *Supplementu ex registris litterarum magistrorum et procuratorum generalium (a. 1451–1600)* w pomnikowej pracy ogłoszonej drukiem w 1972 r. w Rzymie przez Pontificium Institutum Studiorum Ecclesiarum pt. *Acta Capitulum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*<sup>13</sup>. Prócz przygotowanej edycji akt kapituł prowincjalnych (drukiem ukazał się jedynie tom pierwszy), pozostających w maszynopisie a przechowywanych zarówno w Bibliotece Dominikanów w Krakowie, jak i Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, o. Madura przygotował także wspomniane wypisy zatytułowane *Supplementum*. Przywołane wypisy pomieszczone są w dwóch częściach jako tom 3 pt. *Supplementum ex Registris litterarum magistrorum et procuratorum generalium OP (A. 1608–1701)*<sup>14</sup> oraz *Supplementum ex registris actorum regiminis rev. morum magistrorum generalium et procuratorum generalium OP (a. 1700–1800)*, cz. 2, który dzieli się znowu na dwa tomy<sup>15</sup>. Pośród setek zapisów odnajdujemy tam zgody na odbycie pielgrzymek. Z regestrów wylania się interesujący obraz motywacji, jaka przyświecała nowożytnym dominikanom. Pośród *loca sacra*, co rozumiały, pojawiają się Wieczne Miasto<sup>16</sup>, Santiago de Compostela czy Ziemia Święta. Osobno należy wyszczególnić peregrynacje do miejsc związanych z kultem św. Dominika. Bracia kaznodzieje zwracali się bowiem z prośbami o wyrażenie zgody na nawiedzenie tak ważnego miejsca, jakim była Bolonia, z relikwiami założyciela zgromadzenia czy o wyrażenie zgody na pielgrzymkę do Soriano, gdzie od XVI wieku znajdował się cudowny obraz – portret założyciela zgromadzenia.

Lakoniczny charakter tego źródła w znacznej większości uniemożliwia dokładniejsze przesledzenie samej pielgrzymki. Sporadycznie napotkać można informacje o zagrożeniach czyhających na podróżujących do

---

12 Odnośnie do znaczenia przygotowywanego przezeń wydawnictwa zob. uwagi Szymborski, 2017, s. 104–111 (tam dalsza literatura).

13 W tekście przywoływane jako Madura, *Acta Capitulum*.

14 Ponieważ numeracja tomów odnosi się do zbiorów poszczególnych akt kapituł, w poniższym tekście przyjęto oznaczenie Madura, cz. 1 dla tegoż tomu.

15 W tekście przywoływany jako Madura, cz. 2, t. 1 oraz Madura, cz. 2, t. 2.

16 Odnośnie do nowożytnych peregrynacji podejmowanych do Rzymu z terenów Rzeczypospolitej zob. uwagi Müller, 1986, s. 357–365; Müller, 1989, s. 553–574.

Wiecznego Miasta zakonników (zob. Madura, cz. 2, s. 3–4). Dysponujemy rzadkimi informacjami o motywacji lub okolicznościach podejmowanej, a raczej planowanej podróży do Włoch czy innych krajów. Do wyjątków należy odnotowana informacja o ślubach odbycia pielgrzymki do Rzymu, które zostały złożone w czasie poważnej choroby przez o. Zygmunta Mierzewskiego<sup>17</sup> (zgoda z 6 maja 1730 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 250) czy zgoda na udanie się do Rzymu w celu odwiedzenia matki – dokument taki otrzymał 13 lipca 1483 r. o. Krzysztof z konwentu w Kościanie (Madura, Acta Capitulatorum, nr 29, s. 605). Najczęściej dość enigmatycznie wyjaśniano pragnienie odbycia pielgrzymki, podkreślając aspekty religijne mówiące o osobistej dewocji czy wspomniano pragnienie wypełnienia bliżej nieokreślonych ślubów<sup>18</sup>. Tak też 19 lutego 1661 r. zaznaczono przy zgodzie dla o. Ludwika Treticio – lektora<sup>19</sup>, który udawał się z powodów religijnych *ad sancta Apostolorum Limina* (Madura, cz. 1, s. 177). Natomiast w odniesieniu do Wojciecha Drohibickiego (Drohobicki)<sup>20</sup>, który przebywał wówczas w Padwie<sup>21</sup>, odnotowano jedynie pragnienie zrealizowania poczynionych ślubów (zapiska z 22 grudnia 1691 r. – Madura, cz. 1, nr 125, s. 333; zob. też zgodę wystawioną dla o. Alberta Siekielewicza<sup>22</sup> 15 grudnia 1696 r. – Madura, cz. 1, nr 266, s. 355), podawano także równie lakonicznie określoną motywację jako *devotionis causa*, jak miało to miejsce w odniesieniu do Mistrza Świętej Teologii Dominika Frydrychowicza<sup>23</sup> 9 maja 1693 r. (Madura, cz. 1, nr 145, s. 336) czy o. Henryka Cosawolskiego – tu zapis z 1703 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 14). W odniesieniu do

17 W poniższym tekście przyjęto zasadę odsyłania do podstawowego zespołu źródeł służącego do identyfikacji poszczególnych zakonników, jakim jest *Kartoteka biograficzna dominikanów polskich*. Ponieważ niniejszy tekst ma na celu zobrazowanie pewnego zjawiska, jakim były pielgrzymki podejmowane przez dominikanów, zrezygnowano z zasady przytaczania biogramów poszczególnych zakonników. Odnośnie do postaci o. Mierzeńskiego/Mierzewskiego pełniącego m.in. obowiązki przeora w Sieradzu zob. szerzej APPD, rkps Kn 73 *Kartoteka biograficzna dominikanów polskich* (dalej przywoływane jako: APPD, rkps Kn 73): litera m – Mierzeński Sigismundus.

18 Zob. choćby zgodę wystawioną dnia 13 lipca 1477 r. dla o. Mikołaja z Wrocławia z konwentu krakowskiego, który udawał się do Rzymu *pro voto patris*: Madura, Acta Capitulatorum, nr 81, s. 590.

19 Zob. szerzej adnotacje dotyczące przeora w Żninie, Sieradzu i Wronkach APPD, rkps Kn 73: litera t – Tretetius Ludovicus.

20 Zob. szerzej adnotacje dotyczące przeora w Poznaniu, Wronkach APPD, rkps Kn 73: litera d – Drohibicki Albertus

21 Odnośnie do studiów w Padwie zob. uwagi Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 504.

22 Zob. szerzej adnotacje dotyczące regensa studium generalnego warszawskiego APPD, rkps Kn 73: litera s – Siekielewicz Albertus (Siekielowicz).

23 Zob. szerzej biogram o. Dominika Frydrychowicza: Miławicki i Szyborski, 2010, s. 204–207.

o. Samuela Kenera<sup>24</sup> z polskiej prowincji – zapis z 26 marca 1695 r. – którego motywacja została identycznie określona, wiemy ponadto, że przebywał on wówczas na studiach w Padwie, albowiem uzyskał również zezwolenie na złożenie egzaminu na lektora w tymże klasztorze (Madura, cz. 1, nr 214, s. 346). Podobnie z faktem odbywania studiów w Bolonii należy wiązać pielgrzymkę o. Wiktoryna Bienkowskiego<sup>25</sup>, który zgodę pozyskał 19 maja 1695 r. Jak odnotowano, po nawiedzeniu Rzymu uzyskał zezwolenie na odbycie egzaminu lektorskiego w Bolonii (Madura, cz. 1, nr 217, s. 346). Analogicznie było w przypadku o. Michała Steckiego<sup>26</sup> (zgoda z 11 maja 1697 r.), który jako *studens formalis*<sup>27</sup> przebywał w Bolonii, gdzie również uzyskał zgodę na odbycie egzaminu lektorskiego (Madura, cz. 1, nr 279, s. 358). *Studens formalis* przebywający w Bolonii o. Florianus Karkoszewski<sup>28</sup> uzyskał 30 grudnia 1719 r., podobnie o. Rajmund Jezierski<sup>29</sup> otrzymał z konwentu (Fiezulano zob. przypis nr 30) zgodę na podróż do Rzymu (Madura, cz. 2, t. 1, s. 114).

Zakonnicy przebywający na studiach we włoskich klasztorach niejednokrotnie zwracali się z prośbą o wyrażenie zgody na peregrynację do Rzymu. Taką zgodę (20 stycznia 1663 r.) uzyskał o. Norbert Sliceski, który następnie miał powrócić do Bolonii w celu ukończenia studiów (Madura, cz. 1, nr 4, s. 195). Natomiast 12 lipca 1749 r. o. Florus Bieniaszewski<sup>30</sup> z konwentu przemyskiego, udający się na studia do Bolonii, uzyskał zgodę na nawiedzenie Rzymu i powrót do swej prowincji (Madura, cz. 2, t. 2, s. 449).

Czasem o zgodę na podróż do Rzymu występowano w momencie, kiedy bracia po zakończeniu studiów powracali do swojej prowincji bądź dopiero zamierzali rozpocząć edukację na włoskich uczelniach, tak było choćby w odniesieniu do o. Antonio Bendkowskiego (kwiecień 1663 r.) (Madura, cz. 1, nr 5, s. 195). Poniższe przykłady ilustrują natomiast

24 Zob. szerzej adnotacje dotyczące o. przeora APPD, rkps Kn 73: litera k – Kerner Samuel.

25 Odnośnie do studiów w Bolonii zob. uwagi: Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 538; zob. też APPD, rkps Kn 73: litera b – Bienkowski Victorinus (Bienkowski, Bińkowski).

26 Odnośnie do postaci o. Steckiego zob. uwagi Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 501; por. APPD, rkps Kn 73: litera s – Stecki Michael.

27 Odnośnie do dziejów dominikańskiego systemu nauczania zob. szerzej uwagi Świętochowski, s. 213 i n.

28 Zapewne zapis odnosi się do Florusa Karkoszewskiego, zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 507; por. APPD, rkps Kn 73: litera k – Karkoszewski Florus (Florianus).

29 Zob. wzmiankę o złożeniu lektoratu w klasztorze we Florencji przez Rajmunda Jezierskiego: Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 507; zob. szerzej adnotacje dotyczące biskupa bakowskiego Rajmunda Jezierskiego: APPD, rkps Kn 73: litera j – Jezierski Raymundus.

30 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 511; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera b – Bieniaszewski Florus.

wspomnianą pierwszą tendencję. Tak postąpił o. Ludwik Szczaniecki (Szczaniecki)<sup>31</sup> (3 listopada 1691 r.), który ukończywszy studia w Mediolanie, pragnął nawiedzić z powodów religijnych Rzym (Madura, cz. 1, nr 119, s. 332). Ojciec Karol Gluk z Polski po studiach w Cremonie, zanim powrócił do swej prowincji, pozyskał zgodę na nawiedzenie Rzymu (z 15 grudnia 1696 r.) (Madura, cz. 1, nr 264, s. 355). Podobnie o. Michał Stocki po ukończeniu studiów w Bolonii uzyskał zgodę na nawiedzenie grobów Piotra i Pawła (z 26 marca 1697 r.) (Madura, cz. 1, nr 271, s. 356). Listę dominikanów studiujących we włoskich uczelniach nawiedzających Rzym należy poszerzyć o o. Tomasza Marczewicza<sup>32</sup>, studenta w Cremonie, który zgodę pozyskał 24 sierpnia 1709 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 48). Po ukończeniu studiów teologicznych ponownie pozyskał stosowną zgodę 26 marca 1712 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 62). 11 sierpnia 1714 r. o. Seweryn Oczkowski<sup>33</sup>, przebywający w Neapolu, uzyskał zezwolenie na nawiedzenie Rzymu w czasie drogi powrotnej do ojczyzny (Madura, cz. 2, t. 1, s. 78). Analogiczne dokumenty wystawiono: 25 kwietnia 1722 r. dla o. lektora Rajmunda Jezierskiego (Madura, cz. 2, t. 1, s. 128), 8 kwietnia 1724 r. dla o. Wawrzyńca Poradowskiego<sup>34</sup>, studenta w Faventiae<sup>35</sup> (Madura, cz. 2, t. 1, s. 156), 15 maja 1726 r. dla o. Ambrożego Stankiewicza<sup>36</sup>, studenta w Bolonii (Madura, cz. 2, t. 1, s. 175), 16 kwietnia 1729 r. dla o. lektora Dionizego Piotrowskiego<sup>37</sup>, studenta w Bolonii (Madura, cz. 2, t. 1, s. 227), 5 listopada 1735 r. dla o. Symforiana Ponińskiego<sup>38</sup>, studenta w Bolonii (Madura, cz. 2, t. 1, s. 380), 1 października 1735 r. dla o. Franciszka Bernicza<sup>39</sup>, studenta w Padwie (Madura, cz. 2, t. 1, s. 384), 4 lutego 1736 r. dla o. Ambrożego Gericka<sup>40</sup>, studenta w Mediolanie (Madura, cz. 2, t. 1, s. 391), 2 maja 1750 r. dla o. Józefa Wiktora<sup>41</sup>, studenta w Bolonii (Madura, cz. 2, t. 2, s. 463), 7 października 1752 r. dla o. Tomasza

31 Zob. też Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 504; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera s – Szczaniecki Ludovicus (Szczaniecki).

32 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera m – Marczewicz Thomas.

33 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera o – Oczkowski Severinus.

34 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera p – Poradowski Laurentius.

35 Faenza.

36 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 508.

37 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 508; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera p – Piotrowski Dionysius.

38 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera p – Poniński Symphorianus.

39 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera b – Bernicz Franciscus.

40 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 510; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera g – Gerick Ambrosius (Gerich, Gerick).

41 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 511.

Hendla<sup>42</sup>, studenta w Bolonii (Madura, cz. 2, t. 2, s. 470), 6 lipca 1753 r. dla o. Jana Cantie (Kanty) Głowackiego<sup>43</sup>, studenta w Bolonii (Madura, cz. 2, t. 2, s. 473).

Podróż do Rzymu była nieodzowna w momencie, kiedy starano się o wypełnianie różnych zobowiązań zakonnych, a także w związku z podejmowanymi negocjacjami lub załatwianiem rozmaitych spraw w urzędach kurii papieskiej<sup>44</sup>. W tym celu udał się do Rzymu przeor opatowski o. Kazimierz Napolski<sup>45</sup>, który następnie nawiedził rzymskie bazyliki (23 czerwca 1693 r.) (Madura, cz. 1, nr 153, s. 337). Pragnął on bowiem pozyskać stosowne nadania indulgencji dla konwentu dominikańskiego (zgoda na podróż z dnia 14 marca 1693 r. Madura, cz. 1, nr 142, s. 335). Kolejne niejako urzędowe podróże do Rzymu należy wiązać z osobą o. Dominika Frydrychowicza. 1 stycznia 1695 r. Mistrz Świętej Teologii o. Dominik Frydrychowicz uzyskał zezwolenie na załatwienie pewnych spraw w Rzymie (Madura, cz. 1, nr 207, s. 345), a pobyt w mieście z całą pewnością należy łączyć z nawiedzeniem najważniejszych rzymskich bazylik. Analogiczną zgodę na udanie się do Rzymu uzyskał 11 sierpnia 1696 r. lektor i przeor konwentu samborskiego o. Jacek Lubowidzki<sup>46</sup>. Podróż ta była nieodzowna w związku z koniecznością rozwiązania spraw związanych z diecezją przemyską (Madura, cz. 1, nr 255, s. 353). Ponownie o. Jacek Lubowidzki zgodę uzyskał 14 marca 1711 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 57, 65). W odniesieniu do o. Benedykta Duczyńskiego wiadomo, że o zgodę zabiegał o. Seweryn Oczko, przeor krakowski, a wspomniany zakonnik miał rozwiązać bliżej nieznane sprawy konwentu – zgoda została udzielona 7 kwietnia 1725 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 166). 24 marca 1728 r. zgodę na podróż do Rzymu uzyskał o. Albert Balcerkowicz<sup>47</sup> udający się tam w sprawach konwentu poznańskiego (Madura, cz. 2, t. 1, s. 203)<sup>48</sup>.

Osobną kategorię stanowią zezwolenia wystawione w związku z planowaną peregrynacją do Rzymu przypadającą w czasie trwania roku świętego. Ojciec Jan Piotr z konwentu krakowskiego, który przybył do Rzymu,

42 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 512; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera h – Hendel Thomas.

43 Zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, 512; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera g – Głowacki Joannes Cantius.

44 Zob. przykładowo uwagi dotyczące franciszkanów i ich aktywności w Rzymie w związku z rozpatrywaniem spraw zakonnych: Rok, 2000, 297–298, 300; Rok, 2001b, s. 307; Rok, 2010, s. 260; Rok, 2011, s. 9 i n.; Rok, 2014b, s. 317. Zob. też Loret, 1930, s. 225.

45 Zob. też uwagi Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 500; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera n – Napolski Casimirus.

46 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera l – Lubowidzki Hyacinthus (Lubowiedzki, Lubowicki).

47 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera b – Balcerkiewicz Albertus, Balcerkowicz.

48 Zob. też zgodę na powrót do prowincji z dnia 12 maja 1728 r.: Madura, cz. 2, t. 1, s. 207.

uzyskał 30 marca 1475 r. zgodę na powrót do swej prowincji i konwentu (Madura, Acta Capitulorum, nr 19, s. 583). 13 maja 1475 r. o. Mikołaj Herman z konwentu słupeckiego został asygnowany do konwentu słupeckiego, a sam zakonnik nawiedził uprzednio Rzym (Madura, Acta Capitulorum, nr 25, s. 584). Biorąc pod uwagę rok wystawienia powyższych dokumentów, można zakładać, że podróż zakonnicy odbyli w związku z przypadającym wówczas jubileuszem. Planując nawiedzenie Wiecznego Miasta w czasie trwania roku świętego, stosowną zgodę uzyskał Magister Świętej Teologii o. Jan Damascen 13 listopada 1624 r. (Madura, I, nr 30, s. 37–38). Biorąc pod uwagę datę wystawienia (28 stycznia 1650 r.), można zakładać, że również podróż o. lektora Floriana Radomacensiego<sup>49</sup> motywowana była pragnieniem nawiedzenia Wiecznego Miasta w czasie trwania roku świętego (Madura, I, nr 35, s. 129). W odniesieniu do o. lektora Patrycjusza Liczewicza<sup>50</sup> wyraźnie dookreślono, że pragnie nawiedzić Rzym w związku z rokiem świętym (19 sierpnia 1724 r.) (Madura, cz. 2, t. 1, s. 159). Kolejna zgoda wydana w 1725 r. nie wspomina co prawda o motywacji związanej z jubileuszem chrześcijańskim, ale zbieżność dat pozwala założyć, że zakonnik zapewne z tego powodu pragnął udać się do Rzymu. Był to o. Benedykt Dunin Szpot<sup>51</sup> z prowincji ruskiej – zgoda z dnia 25 listopada 1724 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 171).

Dzięki poczynionym przez o. Madurę wypisom dysponujemy także wzmiankami o planowanej pielgrzymce do Rzymu, na którą pozyskano stosowną zgodę władz niestety bez doprecyzowania okoliczności lub podania motywacji danego zakonnika. Wspomnieć tutaj można o Magistrze Świętej Teologii Erazmie Koniuszewskim<sup>52</sup>, który uzyskał dnia 26 maja 1626 r. zgodę na podróż do Rzymu w towarzystwie socjusza o. Hieronima Zegoty (Madura, I, nr 18, s. 36). Tegoż dnia analogiczny dokument wystawiono dla o. Mateusza Lucaszowica, kaznodziei generalnego, który planował odbycie podróży w towarzystwie o. Klemensa z konwentu krakowskiego (Madura, I, nr 18, s. 36). Natomiast w marcu 1634 r. władze zakonne zezwoliły o. Walerianowi Grocholskiemu<sup>53</sup>, aby w towarzystwie socjusza Stefana przybył do Rzymu (Madura, I, nr 40, s. 64). Władze zwierzchnie zgromadzenia zezwoliły kolejnym zakonnikom na podróż do Wiecznego Miasta, nie precyzując bliżej ich

49 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera r – Radomski Florianus.

50 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera l – Liczewicz Patritius (Licewicz, Łyczewicz).

51 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera s – Szpot [Dunin] Benedictus, Dunin-Szpot Benedictus.

52 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera k – Koniuszowski Erasmus (Koniuszewski, Koniuszowski, Coninensis).

53 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera g – Grocholski Valerianus (Grochowski); Ozorowski, 1981, s. 585–586.

motywacji ani nie zezwalając na podróż w towarzystwie socjuszy. Byli to: 14 grudnia 1474 r. o. Paweł Braxatoris z konwentu w Tczewie (Madura, Acta Capitulum, nr 12, s. 581), 26 lipca 1487 r. o. Jan Cerdonis z konwentu poznańskiego, który po odbyciu pielgrzymki został asygnowany do konwentu w Ankonie (Madura, Acta Capitulum, nr 8, s. 608), 10 marca 1495 r. o. Jan Piotr z Krakowa (Madura, Acta Capitulum, nr 5, s. 622), 27 stycznia 1503 r. o. Stanisław z konwentu krakowskiego (Madura, Acta Capitulum, nr 45, s. 639), 14 listopada 1534 r. o. Walerian oraz o. Wit, kaznodzieja z konwentu krakowskiego (Madura, Acta Capitulum, nr 9, s. 660), 8 grudnia 1593 r. o. bakałarz Mikołaj z Mościsk<sup>54</sup> (Madura, Acta Capitulum, nr 19, s. 686), 7 sierpnia 1623 r. o. Antonin z Krakowa<sup>55</sup> (Madura, I, nr 1, s. 40), 13 marca 1632 r. o. lektor Antonin Winko<sup>56</sup> (Madura, I, nr 1, s. 74), 6 marca 1655 r. o. Tomasz Dominik Kowalski z konwentu piotrkowskiego (Madura, cz. 1, 159–160), 26 maja 1663 r. o. lektor konwentu poznańskiego Jerzy Borowski<sup>57</sup> (Madura, cz. 1, nr 7, s. 196), 12 marca 1667 r. o. Stefan Belina<sup>58</sup> (Madura, cz. 1, nr 35, s. 208), 10 marca 1685 r. o. lektor Sylwester Czechnicz<sup>59</sup> (Madura, cz. 1, nr 104, s. 303), 5 czerwca 1694 r. o. Kazimierz Galinski pozyskał zgodę na peregrynację do Wiecznego Miasta (Madura, cz. 1, nr 182, s. 342), 26 kwietnia 1698 r. zgodę taką otrzymał lektor o. Tomasz Frydrychowicz<sup>60</sup> (Madura, cz. 1, nr 307, s. 363 zob. też zgodę na powrót do prowincji polskiej Madura, cz. 1, nr 384, s. 375). W odniesieniu do o. Wacława Zachowskiego odnotowano jedynie, że zezwolono mu na udanie się do Rzymu po częstych prośbach (w 1699 r. Madura, cz. 1, nr 347, s. 369). W odniesieniu do kolejnych zakonników wzmiankowana jest jedynie zgoda na nawiedzenie relikwii Apostołów w Rzymie: 10 październik 1699 r. o. Wojciech Krtel z prowincji polskiej (Madura, cz. 1, nr 354, s. 370), 9 stycznia 1700 Magister Świętej Teologii Florian Straszynski<sup>61</sup> (Madura, cz. 1, nr 368, s. 373) z powodu jego religijności; 27 luty 1700 o. Leopold Ulińska, który wówczas przebywał w konwencie S. Maria Novella we Florencji (Madura, cz. 1, nr 376, s. 374), 20 marca 1700 o. Ludwik Vadovius<sup>62</sup>

---

54 Ozorowski, 1982, s. 118–120.

55 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera a – Antoninus cantor.

56 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera w – Winko Antonius.

57 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera b – Borovius Gregorius, Borówka Gregorius.

58 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera b – Belina Stephanus, Bylina Stephanus.

59 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera c – Czechnic Silvester (Czechnicz).

60 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera f – Frydrychowicz Thomas.

61 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera s – Straszynski Florianus (Straszynski).

62 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera w – Wadowski Ludovicus (Wadowita, Vadovius).

z Polski (Madura, cz. 1, nr 379, s. 374), 22 maja 1700 o. Atanazy Lasocki<sup>63</sup> (Madura, cz. 1, nr 385, s. 375–376). Kolejno można wspomnieć choćby o. Ludwika Vadoviusa<sup>64</sup>, który stosowną zgodę uzyskał 11 września 1706 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 27), o. Floriana Siewierskiego<sup>65</sup> – zgoda 1 stycznia 1707 r.<sup>66</sup> (Madura, cz. 2, t. 1, s. 28), o. lektora Stanisława Wodzińskiego<sup>67</sup> – zgoda 26 kwietnia 1710 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 50), o. bakałarz Placyd Okonski – zgoda 26 kwietnia 1710 r. (Madura, cz. 2, s. 50), o. Patrycjusz Liczewicz – zgoda z dnia 27 lutego 1717 (Madura, cz. 2, t. 1, s. 89). W odniesieniu do Ludwika Vadoviusa władze zakonne ponownie wyraziły zgodę na odbycie peregrynacji *ad limina Apostolorum* 13 sierpnia 1708 r., albowiem zaplanowana dwa lata wcześniej podróż nie odbyła się z powodu choroby (Madura, cz. 2, t. 1, s. 33)<sup>68</sup>.

Informacje o zrealizowanych pielgrzymkach czerpiemy również z zapisów mówiących o przebywających na terenie Włoch braciach. Część z nich po odbyciu pielgrzymki wraca do swych macierzystych klasztorów. Przykładowo o. Kazimierz Garłowski po nawiedzeniu relikwii apostołów powrócił do polskiej prowincji, o czym mówi zapis z 29 października 1695 r. (Madura, cz. 1, nr 237, s. 350).

*Supplementum* o. Madury przynosi informacje o bardzo ciekawej – nie-licznej co prawda – grupie zakonników, którzy pielgrzymowali do Rzymu w towarzystwie osób świeckich<sup>69</sup>. Byli to o. Józef Marcin Dalczewski<sup>70</sup> (zgoda z 5 października 1697 r.) czy o. Benedykt Kleihart<sup>71</sup> (31 października 1699 r.) (Madura, cz. 1, nr 285, s. 359, nr 358, s. 371). Ojciec Dominik Gostowski<sup>72</sup> (zgoda 31 październik 1699 r.) mógł udać się do Rzymu na przypadający w 1700 roku jubileusz, dołączając do orszaku pancernych

63 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera l – Lasocki Athanasius.

64 Odnośnie do postaci o. Ludwika Wadowskiego i studiów w Padwie zob. uwagi: Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 499, 516.

65 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera s – Siewierski Florianus.

66 Pielgrzymkę tę zapewne należy wiązać z faktem studiów w Bolonii, gdzie uzyskał lektorat: zob. Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 506.

67 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera w – Wodziński Stanislaus (Wodziński).

68 Odnośnie do podróży powrotnej zob. Madura, cz. 2, s. 48.

69 Zob. też uwagi związane z podejmowanymi przez duchownych podróżami w większej liczbie osób w celu zapewnienia bezpieczeństwa: Rok, 2017, s. 200–203; zob. też uwagi o konieczności wędrowania w towarzystwie sojusza: Kaczmarek, 2008b, s. 56–57.

70 Zob. też informacje o jego studiach w Padwie, gdzie był wykładowcą w klasztorze św. Augustyna: Świętochowski i Chruszczewski, 1975, s. 505; zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera d – Dalczewski Josephus.

71 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera k – Kleinhard Benedictus.

72 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera g – Gostowski Dominicus.



księcia Jakuba, syna króla Jana III Sobieskiego<sup>73</sup> (Madura, cz. 1, nr 359, s. 371). Warto także wspomnieć o zgodzie z dnia 30 sierpnia 1755 r. wystawionej dla Magistra Świętej Teologii o. Piotra Tysiarowicza<sup>74</sup> na udanie się do Mediolanu i Rzymu w celu nawiedzenia grobów apostołów w towarzystwie osoby spokrewnionej z panem Luszczewskim (Madura, cz. 2, t. 2, s. 476).

Lektura wypisów autorstwa o. Madury jasno ukazuje, że w większości przypadków zakonnicy zabiegali o zgodę na podróż do Rzymu, aczkolwiek można także odnaleźć również inne miejsca tak ważne dla religijności dominikanów. Ojciec Jakub Leszczyński<sup>75</sup> 20 stycznia 1651 r. uzyskał zezwolenie władz zakonnych na pielgrzymkę do Soriano<sup>76</sup> w celu uczczenia *imagine* s. *Dominici P[atri] Nostri* (Madura, cz. 1, nr 10, s. 144). Cudowny portret św. Dominika pragnął także nawiedzić o. Ludwik Lulkowski<sup>77</sup> – zgoda z dnia 10 kwietnia 1666 r. (Madura, cz. 1, nr 26, s. 204).

Należy też wspomnieć o pielgrzymkach skierowanych do bolońskiego sanktuarium, w którym znajdują się relikwie założyciela zgromadzenia. Zgody na pielgrzymkę otrzymali: 16 kwietnia 1534 r. o. Celestyn Lanski (Madura, Acta Capitulum, nr 2, s. 660), o. Krzysztof Umberti, zakonnik z prowincji polskiej – zapis z 17 maja 1687 r. (Madura, cz. 1, nr 13, s. 313). Sześć lat później taką zgodę otrzymał lektor o. Florian Dominik Laskowski (Madura, cz. 1, nr 158, s. 338). Z całą pewnością listę zakonników nawiedzających relikwie św. Dominika należy poszerzyć o wszystkich zakonników udających się na studia do bolońskiego zakonnego studium generalnego<sup>78</sup>.

Dzięki wieloletniej kwerendzie o. Madury dysponujemy informacjami o zakonnikach, którzy przebywali we Włoszech, a fakt ten nie wynikał z motywacji religijnej i pragnienia odbycia pobożnej pielgrzymki czy to do Bolonii, czy Wiecznego Miasta, aczkolwiek i takiej motywacji nie można wykluczyć. W odniesieniu do o. Placyda Smigkiewicza odnotowano (22 stycznia 1695 r.), że powrócił do swej macierzystej prowincji

73 Zob. też informacje o peregrynacji podjętej przez Jakuba Sobieskiego: Loret, 1930, s. 196–197, 211–213. Odnośnie do dziejów peregrynacji królewiczów w XVII wieku z obszarów Rzeczypospolitej zob. uwagi: Osiecka-Samsonowicz, 2015, s. 87–101. Zob. też uwagi o pielgrzymkach z terenów Polski do Rzymu na jubileusz 1700: Rok, 2001b, s. 308 i n.; zob. też uwagi o obecności duchownych w orszakach młodzieży szlacheckiej: Rok, 2011, s. 9–10; Rok, 2014b, s. 317–318.

74 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera t – Tysiarowicz Petrus,

75 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera l – Leszczyński Jacobus, Jacobus de Leszczyń.

76 Soriano Calabro.

77 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera l – Lulkowski Ludovicus.

78 Zob. szerzej uwagi dotyczące studiów w Bolonii: Świętochowski i Chruszczewski, 1975, passim.

polskiej z Italii, gdzie pomimo panujących tam warunków nie został uleczony (Madura, cz. 1, nr 209, s. 345).

W pewnych przypadkach jednakże pobyt w Italii był spowodowany innymi okolicznościami, których można się jedynie domyślać. Dowiadujemy się o nim z zapisów informujących o powrocie do macierzystej (polskiej) prowincji. W tym przypadku należy przytoczyć zapiski z 1696 r. Pierwsza z nich (19 maja) odnosi się do o. Alana Geczailiewicza, który zbiegł z polskiej prowincji i udał się do Rzymu (Madura, cz. 1, nr 247, s. 352). W odniesieniu do o. Antonina Pudsekowskiego (14 lipca 1696 r.) zanotowano, że włóczył się po Italii, przez wiele lat żyjąc bezbożnie (Madura, cz. 1, nr 253, s. 353). Natomiast o. Tomasz Karbiński (30 grudnia 1686 r.) został określony jako *clericum fugitivum ex provincia Poloniae* (Madura, cz. 1, nr 267, s. 355–356). Interesujący jest przypadek o. Ryszarda Sawickiego<sup>79</sup> (2 luty 1697 r.) oraz o. Leopolda Zyski (26 kwietnia 1697 r.), odnotowano bowiem, że zbiegli z prowincji polskiej i powrócili do swej prowincji (Madura, cz. 1, nr 268, s. 356; nr 276, s. 357).

Kończąc ten przegląd wzmianek mówiących o podróżach do Italii, należy podkreślić, że podróż ta bez stosownych zezwoleń mogła skończyć się czasową utratą wolności i uwięzieniem zakonnika<sup>80</sup>. Przekonali się o tym choćby o. Jacek Panach<sup>81</sup> z konwentu sieradzkiego, który decyzją władz zakonnych z 26 kwietnia 1678 r. został odesłany do swej prowincji po tym, jak trafił do więzienia, gdyż udał się do Rzymu bez zgody swych władz (Madura, cz. 1, nr 16, s. 287). Zbiegłych do Rzymu z konwentu krakowskiego ojców Tomasza Hilnera oraz Leopolda Nowaka<sup>82</sup> nie spotkał aż tak srogi los. Co prawda zostali wtrąceni do więzienia, ale następnie skierowano ich na dalsze studia w konwentach włoskich – zgoda z dnia 15 marca 1731 r. (Madura, cz. 2, t. 1, s. 269).

Lektura wypisów z rzymskich archiwaliów wykazała, że dominanie w przeważającej większości zabiegali o zgodę na pielgrzymkę do Wiecznego Miasta. Spośród innych sanktuariów, do których pielgrzymowali bracia kaznodzieje, warto wspomnieć o zgodzie na nawiedzenie relikwii św. Marii Magdaleny znajdujących się nieopodal Marsylii. Stosowną licencję pozyskał w 1694 r. pochodzący z prowincji polskiej o. Bernard

79 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera s – Sawicki Richardus. Co ciekawe, jak informują wypisy, pełnił m.in. funkcje przeora w prowincji ruskiej, stąd ten drobny epizod z uwięzieniem nie zaszkodził jego karierze w zakonie.

80 Zob. przykładowo sprawę zbiegłego zakonnika o. Kazimierza Chlebowskiego: Madura, cz. 2, t. 1, s. 333, oraz o. Rajmunda Nowakowskiego z dnia 25 września 1780 r.: Madura, cz. 2, t. 2, s. 561.

81 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera p – Panach Hyacinthus (Pannach).

82 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera n – Nowak Leopoldus, Nowacki Leopoldus.

Ranzlerowicz (Madura, cz. 1, nr 181, s. 342) oraz o. Reginald Lemky<sup>83</sup> (zgoda z dnia 6 stycznia 1703 r.), który powracając z Hiszpanii do swej prowincji, pragnął odwiedzić sanktuarium Marii Magdaleny (Madura, cz. 2, t. 1, s. 14). Prawdziwą rzadkością są natomiast zgody na odbycie tzw. *peregrinationes maiores*. Stosowny dokument zezwalający na podróż *ad terras sanctam* otrzymał w dniu 3 kwietnia 1493 r. o. Piotr z Krakowa (Madura, Acta Capitulorum, nr 35, s. 618). Uwzględniając fakt, jak rzadko udawano się na pielgrzymkę do grobu św. Jakuba, tak ważne są przy omawianiu pielgrzymek podejmowanych przez dominikanów plany o. Leonarda Schlsitae, który uzyskał zezwolenie (dnia 20 marca 1508 r.) na peregrynację do Santiago de Compostela (Madura, Acta Capitulorum, nr 2, s. 642).

Powyższe wzmianki źródłowe umożliwiają identyfikację jedynie wybranej grupy zakonnych pielgrzymów na podstawie pozyskanych przez nich zezwoleń na odbycie peregrynacji. Z całą pewnością obraz wyłoniony na podstawie analizy wypisów o. Madury nie jest kompletny. Należy bowiem zakładać, że bracia kaznodzieje, którzy studiowali we Włoszech np. w Bolonii, nawiedzali sanktuarium dominikańskie, pragnąc uczcić relikwie założyciela zgromadzenia. Stąd listę pielgrzymów należałoby poszerzyć o asygnowanych do konwentów włoskich ojców z polskiej prowincji. Warto także nadmienić, że część zakonników podróżowała w większym gronie, co wymuszały względy bezpieczeństwa, w zgodach pojawia się przecież adnotacja o podróży podejmowanej w towarzystwie socjusza. Sam charakter źródła uniemożliwia bliższe przybliżenie samej pielgrzymki, warunków, w jakich ona przebiegała, czy miejsc świętych nawiedzanych niejako po drodze do Wiecznego Miasta, takich jak choćby sanktuarium w Loreto<sup>84</sup>. Warto także nadmienić, że wspomniani w tekście bracia bardzo często pełnili znaczące funkcje w zakonie, piastując w kolejnych latach urząd przeorów, byli także związani z zakonnym studium. Fakt piastowania wysokich godności w zakonie nie może dziwić, albowiem znaczna część z nich podejmowała pielgrzymki bądź udając się na studia, bądź kończąc je i wracając do swych macierzystych konwentów, a na zagraniczne studia wysyłano przecież najwybitniejsze jednostki. Lista miejsc, do których udawali się zakonnicy, choć z całą pewnością daleka od kompletności, ukazuje wyraźną dominację sanktuariów zlokalizowanych w Italii, co było spowodowane między innymi faktem studiowania w tamtejszych szkołach, jak również rangą Rzymu.

---

83 Zob. szerzej APPD, rkps Kn 73: litera l – Lempki Reginaldus (Lemki, Lembky).

84 Zob. szerzej uwagi Müller, 1986, s. 364; Müller, 1989, s. 555–567; Loreto, 1930, s. 176, 227; por. uwagi o trasie, jaką najczęściej wybierali nowożytni duchowni udający się z Polski do Rzymu: Rok, 2011, s. 13–14.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne:

Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów:

APPD, rkps Kn 73 – *Kartoteka biograficzna dominikanów polskich*: litery a, b, c, d, f, g, h, j, k, l, m, n, o, p, r, s, t, w.

Biblioteka Dominikanów w Krakowie:

Madura, R.F. (wyd.) (b.d.). *Supplementum ex Registris litterarum magistrorum et procuratorum generalium OP (a. 1608–1701)*, cz. 1. Kraków [mps].

Madura, R.F. (wyd.) (b.d.). *Supplementum ex registris actorum regiminis rev. morum magistrorum generalium et procuratorum generalium OP (a. 1700–1800)*, cz. 2, t. 1–2. Kraków [mps].

Źródła drukowane:

Arakielowicz, S. (2016). *Itinerarium Romanum (1723). Podróż Rzymską (1723)*. B. Rok (wstęp i oprac.). Kraków–Wrocław: Księgarnia Akademicka.

Bohusz, F.K. (2014). *Dzienniki podróży*. F. Wolański (wstęp i oprac.). Kraków–Wrocław: Księgarnia Akademicka.

*Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen* (2008). A. Bues (wyd.), t. 1–4. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Filipecki, I.S. (2014). Opisanie podróży rzymskiej na kapitułę generalską z świętego posłuszeństwa odprawionej przez ks. Stanisława kapucyna na ten czas kustosa generalnego w roku 1789. W: B. Rok (red.), *Świat kultury staropolskiej. Teksty źródłowe i studia*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 40–126.

Kleczewski, S. (2016). *Itinerarium Romanum (1750). Podróż Rzymską (1750)*. B. Rok (wstęp, oprac.) i M. Chachaj (oprac.). Kraków–Wrocław: Księgarnia Akademicka.

Lanhaus, J. (2014). *Opis podróży. Itinerarium (1768–1769)*. B. Rok, M. Chachaj (oprac.) i M. Forycki (współpr.). Kraków–Wrocław: Księgarnia Akademicka.

*Loca peregrinationis terre sancte. Czternastowieczny przewodnik po Ziemi Świętej* (2006). W. Mruk (wstęp, przyp.). Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.

Madura, R.F. (red.) (1972). *Acta Capitulum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Ecclesiarum.

- Pielgrzymka Piotra Rindfleischa z Wrocławia do Ziemi Świętej w 1496 roku* (2005). D. Adamska i J. Szymański (wstęp, komentarz). Gliwice: Fundacja „Zamek Chudów”.
- Starzyński, M. (2012). Pielgrzymka krakowskiego Duchaka na Górę Synaj w 1471, *Rocznik Krakowski*, t. 78, 147–157.
- Summarium constitutionum declarationum et ordinationum, pro regimine sacri Ordinis Praedicatorum. Adiectis particulis privilegiorum et constitutionum Sedis Apostolicae, nec non Decretorum Concil. Tridentini, ac sacrarum Congregationum DD. Cardinalium iuxta cuiuslibet Tractatus exigentiam. Item summarium constitutionum, et ordinationum emanatarum pro bonis moribus Monialium, ac Personarum tertii habitus sub cura eiusdem Ordinis existentium* (1619). Collectum labore et studio P. Mag. F. Petri Martyris festi Vrceani, eiusdem Ordinis Professoris, Parisiis: Apud Michaellem Sonnum, via Iacobas sub Scuto Basiliensi.
- Zawadzki, R. (2014). *Diarium itineris Remigii Zawadzki Romam pro capitulo generali peregrinantis (1750). Diariusz podróży Remigiusza Zawadzkiego pielgrzymującego do Rzymu na kapitułę generalną (1750)*. M. Chachaj (oprac.). Kraków–Wrocław: Księgarnia Akademicka.

#### Opracowania:

- Barącz, S. (1861). *Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce*. Lwów: nakł. W. Manieckiego.
- Barycz, H. (1938). *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440–1600)*. Kraków: nakł. Polskiej Akademii Umiejętności.
- Barycz, H. (1971). *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*. Warszawa: Państwowemu Instytut Wydawniczy.
- Bues, A. (2009). Dominikanin Martin Gruneweg (1562 – po 1615) i jego pamiątki. W: A. Markiewicz i M. Miławicki OP (red.), *Dominikanie na ziemiach polskich w epoce nowożytnej*. Kraków: Wydawnictwo Esprit SC, 63–89.
- Duchniewski, F.J. OFM Cap (2010). Diariusz polskiego kapucyna z XVIII wieku. W: M. Marczewski (red.), „...nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam”. *Praca zbiorowa poświęcona śp. Marłowi Budziarkowi*. Lublin: Polihymnia, 61–77.
- Kaczmarek, H. (2020). *Bliskowschodnie podróże Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki” i inne szkice*. Warszawa: Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk.
- Kaczmarek, K. (2008a). Mobilność dominikanów ze śląskiej kontraty polskiej prowincji Zakonu Kaznodziejskiego w XV wieku. W: A. Barciak (red.), *Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku*. Katowice: Polska Akademia Nauk. Oddział w Katowicach, 146–171.

- Kaczmarek, K. (2008b). Średniowieczne podróże wielkopolskich dominikanów. *Studia Periegetica*, nr 2: *Podróże, drogi i szlaki kulturowe*, 55–71.
- Kamecka, M. (2012). „Do cudzych krajów”. *Edukacyjne podróże szlachty polskiej do Francji w epoce saskiej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kowalski, M.D. (2015). Po łaski duchowe i korzyści doczesne. Polacy w Rzymie i w kurii papieskiej w XV wieku. W: M. Wrześniak i A. Bender (red.), *Polak we Włoszech. Włoch w Polsce. Sztuka i historia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 33–46.
- Kucharski, A. (2013). *Theatrum peregrinandi. Poznawcze aspekty staropolskich podróży w epoce późnego baroku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kurzyński, P. (2018). Św. Franciszek z Asyżu – włoskie podróże staropolskich reformatów Stanisława Kleczewskiego oraz Remigiusza Zawadzkiego do Rzymu w 1750 roku. *Więki Stare i Nowe*, 13(18), 85–114. DOI: 10.31261/WSN.2018.18.06.
- Kwapis, O. (2014). *Do Rzymu! Sztuka i wielkie jubileusze (1300–1575)*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Manikowska, H. (2008). *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Markiewicz, A. (2011). *Podróże edukacyjne w czasach Jana III Sobieskiego: Peregrinationes Jablonovianae*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Markiewicz, A. (2022). Kilka uwag o problemach edycji nowożytnych relacji podróżniczych. W: A. Perlakowski (red.), *Edytorstwo źródeł: od instrukcji do edycji*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 81–109.
- Mączak, A. (1980). *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Miławicki, M. i Szyborski, W. (2010). „Vir sapientiae et morum probitate clarus”. Regensi studium generalnego polskiej prowincji dominikanów w XVII w. *Przegląd Tomistyczny*, t. XVI, 125–225.
- Müller, W. (1986). Pielgrzymi polscy w Rzymie w XVIII wieku. *Roczniki Humanistyczne*, t. 34, z. 2, 357–365.
- Müller, W. (1989). Pielgrzymi do Rzymu w XVIII wieku. W: J. Homerski, J. Kondziela, J. Krukowski, J. Zdybicka i J. Ziółek (red.), *Kiedy nie ustala wiara. Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 553–574.
- Osiecka-Samsonowicz, H. (2015). Rzymskie wizyty polskich królewiczów. W: M. Wrześniak i A. Bender (red.), *Polak we Włoszech. Włoch w Polsce. Sztuka i historia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 87–102.

- Ossowska-Kulińska, K. (2022). *Przestrzeń Ziemi Świętej w szesnastowiecznych deskrypcjach polskich pielgrzymów*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Ozorowski, E. (1981). Grocholski Walerian Mateusz h. Syrokomla. W: H.E. Wyczawski OFM (red), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1: a–g. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 585–586.
- Ozorowski, E. (1982). Mikołaj z Mościsk (Moscicensis, Mościcki). W: H.E. Wyczawski OFM (red), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3: m–r. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 118–120.
- Quirini-Popławska, D. i Burkiewicz, Ł. (red.) (2014). *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*. Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM.
- Rok, B. (2000). Kilka uwag o zainteresowaniach starożytnych polskich peregrynantów z drugiej połowy XVIII wieku. W: B. Popiołek (red.), *Człowiek w teatrze świata. Studia o historii i kulturze dedykowane Profesorowi Stanisławowi Grzybowskiemu z okazji osiemdziesiątych urodzin*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 297–305.
- Rok, B. (2001a). Europejskie podróże duchowieństwa małopolskiego XVIII wieku. W: W. Kowalski i J. Muszyńska, *Kościół katolicki w Małopolsce w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*. Kielce–Gdańsk: Kieleckie Towarzystwo Naukowe, 455–465.
- Rok, B. (2001b). Polskie podróże do Rzymu na jubileusz roku 1700. W: I. Panic (red.), *Dyplomacja, polityka, prawo. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Kocójowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 305–311.
- Rok, B. (2005). Staropolskie opisy podróży jako źródła historyczne. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia*, nr 171, 519–524.
- Rok, B. (2010). Europejskie relacje podróżnicze franciszkanów polskich XVIII w. – poszukiwanie *sacrum* odnajdowanie *profanum*. *Kościół w Polsce. Dzieje*, IX, 245–264.
- Rok, B. (2011). Staropolscy duchowni na szlakach turystycznych Europy w XVIII wieku. W: E. Kościak (red.), *Spoleczny wymiar turystyki*. Wrocław: GAJT, 9–25.
- Rok, B. (2014a). Podróże staropolskich kapucynów do Rzymu – poznawczy charakter dawnych wojaży. W: B. Rok (red.), *Świat kultury staropolskiej. Teksty źródłowe i studia*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 197–216.
- Rok, B. (2014b). Rzym papieski w relacjach Polaków XVIII wieku. W: A. Roćko (red.), *Polski Grand Tour w XVIII i początkach XIX wieku*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, 313–332.
- Rok, B. (2017). Kontakty interpersonalne staropolskich podróżników stanu duchownego w XVIII wieku. *Saeculum Christianum*, t. 24, 198–215.
- Rok, B. i Wolański, F. (red.). (2016). *Staropolskie podróżowanie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Saczyńska, M. i Wólkiewicz, E. (red.) (2012). *Samotrzeć, w kompanii czy z orszakami? Społeczne aspekty podróżowania w średniowieczu i w czasach nowożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.
- Sajkowski, A. (1973). *Włoskie przygody Polaków wiek XVI–XVIII*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Koczyński, M. (2020). Polska i Polacy w opinii dominikanina – gdańszczanina Martina Grünewega OP (zm. po 1615). W: T. Gałuszka OP i K. Matyja (red.), *Dominikanie o Polsce i Polakach od XIII do XX wieku*. Poznań: W drodze, 225–238.
- Smółucha, J. (2000). Pielgrzymki Polaków do Rzymu w XVI wieku. Przyczynki do dziejów jubileuszy chrześcijaństwa. *Nasza Przeszłość*, t. 94, 221–244.
- Zymborski, W. (2007). Nieznane źródło do dziejów pielgrzymek do Ziemi Świętej. *Krakowski Rocznik Archiwalny*, t. 13, 143–153.
- Zymborski, W. (2008). Uwagi o średniowiecznych i wczesnonowożytnych paszportach dla pielgrzymów udających się z Polski do Rzymu i Jerozolimy. W: J. Smółucha, A. Waśko, T. Graff i P.F. Nowakowski (red.), *Historia vero testis temporum*. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, 307–313.
- Zymborski, W. (2017). Ze Lwowa poprzez Włochy, Austrię do odrodzonej Polski – sylwetka i dorobek naukowy O. Romana Fabiana Madury. *Res Gestae. Czasopismo historyczne*, nr 4, 96–121.
- Świętochowski, R. (1975). Szkolnictwo teologiczne dominikanów. W: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 211–285.
- Świętochowski, R. i Chruszczewski, A. (1975). Polonia Dominicana apud extraneos: 1520–1800. W: J. Kłoczowski (red.), *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. II. Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 467–572.
- Wojtkiewicz-Rok, W. i Rok, B. (2017). Europejskie infirmerie zakonne i szpitale w opisach podróżniczych polskich duchownych XVIII wieku. W: A. Stroynowski (red.), *Historia na źródłach oparta. Studia ofiarowane Profesorowi Tadeuszowi Srogoszowi w 65. rocznicę urodzin*. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, 823–832.
- Wolański, F. (2011). Między turystyką a peregrynacją – kulturowe uwarunkowania fascynacji staropolskich podróżników przestrzenią miast. W: E. Kościak (red.), *Społeczny wymiar turystyki*. Wrocław: GAJT, 25–30.



- Wolski, T.S. (2021). *Sławna pielgrzymka do Jerozolimy ciągnąca się przez trzy znakomitsze części świata*, M. Chachaj i B. Rok (wstęp i oprac.). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Żal-Kędzior, A. (2010). *Obraz Ziemi Świętej w polskim piśmiennictwie geograficznym i podróżniczym osiemnastego wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Żołądź-Strzelczyk, D. (1996). *Peregrinatio akademicca: studia młodzieży polskiej z Korony i Litwy na akademiach i uniwersytetach niemieckich w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Żołądź-Strzelczyk, D. (2020). *O przedsięwzięciu peregrynacyjnej: edukacyjne wojaże szlachty z Rzeczypospolitej w świetle instrukcji podróżnych*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.

**Wiktor Szymborski** – dr hab., adiunkt w Pracowni Historii Kultury i Edukacji Historycznej Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół historii Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem dziejów dominikanów w epoce nowożytnej, historii kultury w średniowieczu i epoce staropolskiej oraz przeszłości Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor monografii: *Odpusty w Polsce średniowiecznej* (Kraków 2011); *Collegium Broscianum* (Kraków 2014); *Bracia z ulicy Freta. Studia nad dominikanami warszawskimi w epoce nowożytnej* (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, t. 18, Kraków 2018). Decyzją Prowincjała zakonu dominikańskiego i Rady Prowincji mianowany do Rady Naukowej Dominikańskiego Instytutu Historycznego. Członek Polskiego Towarzystwa Heraldycznego oddz. w Krakowie, Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Przemyślu oraz Komisji Historycznej Polskiej Akademii Nauk oddz. w Krakowie.



**Jacek Bielas**<http://orcid.org/0000-0001-9771-4162>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

jacek.bielas@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.32

## Psychologia różnicowa w poszukiwaniu ἀρχή

### ABSTRACT

Różne są związki pomiędzy psychologią i filozofią jako przejawami kultury. W tym metateoretycznym kontekście główny cel zaprezentowanych tutaj rozważań stanowi sprawa specyfiki psychologii różnicowej jako obszaru badań psychologicznych. W artykule przedstawiono propozycję dookreślenia tej specyfiki poprzez wpisanie problematyki psychologii różnicowej, wyraźniej niż dotychczas, w ramy tradycji wywodzącej się u swojego zarania z filozofii presokratejskiej oraz poprzez rekonstrukcję na tym obszarze badawczym pytań, które w sposób *explicite* mogłyby pełnić tu funkcję pytań naczelnych. Już sama możliwość tak zasadniczych zbieżności pomiędzy psychologią a filozofią może skłaniać, niejako na marginesie, do podjęcia przy tej okazji raz jeszcze pytania, czy stanowią one pewną konieczność w związku z tymi samymi uwarunkowaniami kulturowymi, zgodnie zresztą z tezami konstruktywizmu społecznego, czy wynikają jednak z innych powodów.

**SŁOWA KLUCZE:** psychologia różnicowa, filozofia presokratejska, ἀρχή /  
zasada, cecha, στοιχεία / element

### ABSTRACT

#### Differential Psychology in Search of ἀρχή

Certainly, there are various relations between psychology and philosophy as phenomena of human culture. In such a metatheoretical context, the main aim of this analysis is the question of the specificity of differential psychology as a field of research. The paper aims to provide a more precise epistemological formula for such specificity by embedding differential psychology, more strongly than before, in the tradition that can be traced back to presocratic philosophy, and by reconstructing some types of questions that can serve as guiding questions in this research area. Incidentally, the perspective of recognizing such a common ground between psychology and philosophy provides another opportunity to consider the question of whether these similarities are

necessary as phenomena of the same culture, which would be in line with social constructivism, or whether they are due to other reasons.

KEYWORDS: differential psychology, presocratic philosophy, ἀρχή / principle, trait, στοιχείον / element

## 1. Starożytne korzenie psychologii różnicowej

Bez wątpienia jeden z wiodących współczesnych psychologów zajmujących się problematyką różnic indywidualnych, Jan Strelau (2001, s. 15), zauważa, że:

Od kilku dziesięcioleci widoczna jest w psychologii tendencja do ignorowania, a w najlepszym razie do niedoceniań wkładu, jaki w daną dziedzinę poszukiwań wniosły pokolenia wcześniejsze. Wiele podejść czy nawet teorii przedstawia się w taki sposób, by Czytelnik odniósł wrażenie, że odkryto coś nowego, wniesiono oryginalny wkład, gdy tymczasem podobne idee i myśli formułowano już kilkadziesiąt, a czasem i kilkaset lat wcześniej.

W odniesieniu do współczesnej problematyki psychologii różnicowej rzec można, że „podobne idee i myśli” formułowano już nawet tysiące lat wcześniej.

Platon w *Teajtecie* i Arystoteles w *Metafizyce* zauważają, że początkiem wszelkiej filozofii jest zdziwienie. Stwierdzenie to można zapewne ekstrapolować również na inne obszary aktywności poznawczej. Warto zatem zapytać, jakie zdziwienie mogło dać początek tej dziedzinie badań, którą współcześnie określa się właśnie jako psychologię różnic indywidualnych lub, szerzej, psychologię różnicową. Myślę, że formułę tego rodzaju zdziwienia, jakkolwiek *implicite*, odnaleźć można u samego Strelaua w początkowych fragmentach jego klasycznego podręcznika *Psychologia różnic indywidualnych* (2002, s. 13).

Codzienna obserwacja dostarcza dowodów na to, że ta sama osoba w różnych sytuacjach zachowuje się podobnie, w sposób po części przewidywalny (...) Z kolei różni ludzie w tej samej sytuacji reagują i zachowują się odmiennie i ten fakt akcentuje naszą różnorodność.

W tym samym miejscu autor wyraża jednocześnie przekonanie, że za tą zmiennością i różnorodnością fenomenów psychologicznych musi kryć się jakaś „stałość i względna spójność tych charakterystyk”. Co prawda nadal wskazuje na, a nawet podkreśla, pewną różnorodność i indywidualność,

ale, jak będę starał się to pokazać, głównym celem psychologii różnic indywidualnych jest jednak znalezienie dla tych fenomenów głębszego, wspólnego podłoża, które znajduje się już – jak powiedziałby Hipokrates – „poza zasięgiem obserwacji” (za: Cornford, 1942/2001, s. 8).

A takie właśnie zadanie przyświecało głównie twórcom pierwszych systemów wczesnej filozofii greckiej. Chodziło, jak wiadomo, o znalezienie wspólnej zasady (ἀρχή), korzeni (ρίζωματα), żywiołów lub elementów (στοιχεία), do których można by sprowadzić to, co na pierwszy rzut oka, na powierzchni, wydaje się różnić, ponieważ zmiana, zróżnicowanie, a nawet nasze indywidualne jaźnie miałyby stanowić wyłącznie złudzenie (Palmer, 2020). Oczywiście różne były rezultaty poszukiwań tego, jaka miałyby być ta zasada, co to miałyby być za żywioły i ile miałyby być podstawowych elementów determinujących całość kształtu bytu, włączając w to człowieka. Według Anaksagorasa rzeczy widzialne składają się z mieszaniny pierwotnych i podstawowych składników (ziemi, powietrza, ognia, wody, ciała, krwi itd.), które są wprawiane w ruch i łączone przez Umysł. Podobną propozycję sformułował Empedokles, według którego, jednakże, u podłoża różnorodności świata znajdują się konkretnie cztery „korzenie” (ziemia, woda, powietrze i ogień) rządzone przez siły Miłości i Niezgody. Dla Ksenofanesa, ἀρχή to mieszanina już tylko dwóch substancji – ziemi i wody. Dla Heraklita i Talesa zasada posiada charakter monistyczny lub – jakbyśmy to pewnie określili dzisiaj na gruncie psychologii różnicowej – jednowymiarowy. Według Heraklita podłożem wszystkich rzeczy warunkującym ich zróżnicowanie są fluktuacje ognia, chociaż trudno w ogóle mówić o tożsamości rzeczy w toku ich permanentnej zmiany. Dla Talesa ἀρχή to woda lub ewentualnie woda i dusza (Curd, 2020). Warto tu podkreślić również ten drugi czynnik, który – jak będę chciał to później pokazać w ramach proponowanej tutaj perspektywy metateoretycznej – można potraktować jako prekursorski odpowiednik współczesnej kategorii charakteru w relacji do innych czynników osobowości tak, jak chociażby w dwuskładnikowym rozwojowym modelu temperamentu Rothbart i Derryberry’ego (1981).

Dzięki zarysowanemu w ten sposób tłu historycznemu i wykorzystaniu płaszczyzny metateoretycznej głównym celem obecnego tekstu jest wyraźniejsza charakterystyka tej dziedziny psychologii, którą określa się jako psychologia różnicowa oraz rekonstrukcja funkcjonujących tam, jak się wydaje raczej *implicite*, pytań naczelnych konstytuujących ową problematykę. W rezultacie chodziłoby o przyczynek do sprawy specyfiki psychologii różnic indywidualnych jako dyscypliny, która byłaby czymś bardziej charakterystycznym i w tym znaczeniu czymś więcej niż wyłącznie sumą dość arbitralnie dobranych obszarów badań współczesnej psychologii, na przykład z zakresu: osobowości, inteligencji, stylów funkcjonowania itd.

## 2. Psychologia różnic indywidualnych: „pytania esencjalne”

W rozprawie *O pytaniach esencjalnych* Roman Ingarden (1972, s. 340) pisze, iż

[w] każdej nauce (...) niezbędną rzeczą jest dokładne zanalizowanie naczelných pytań, by na tej drodze usunąć z góry trudności wynikające z nieporozumień lub wieloznaczności, a zarazem rozgraniczyć grupy podstawowych zagadnień.

Jakie pytanie lub pytania można by wskazać jako naczelne na obszarze problematyki psychologii różnic indywidualnych, które jednocześnie charakteryzowałyby ten obszar badań w odróżnieniu od innych dyscyplin? W samej literaturze z tego zakresu (np. Mierlin; Tyler, za: Strelau, 2002) mianem głównego przedmiotu psychologii różnicowej określa się indywidualność rozumianą jako zróżnicowanie (interindywidualne) jednostek należących do tej samej populacji pod względem charakterystyk fizycznych i psychicznych oraz, do pewnego stopnia, zróżnicowanie wewnątrzosobnicze (intraindywidualne) jednostki w czasie i w różnych sytuacjach.

Po pierwsze jednak, w ramach tej problematyki wyraźnie widać, że tak rozumiana indywidualność nie odnosi się do całokształtu możliwych charakterystyk jako przedmiotu badań psychologii różnicowej, jak można by teoretycznie zakładać. Okazuje się, że przedmiot badań obejmuje tu raczej tylko pewne zakresy czy aspekty psychologicznego funkcjonowania, które w psychologii powszechnie wyraża się za pomocą takich kategorii jak osobowość, inteligencja, style. Można by wskazać na ogromną liczbę innych kategorii psychologicznych (np. pamięć, język, motywacja itd.), których zróżnicowanie zarówno interindywidualne, jak i intraindywidualne nie stanowi szczególnego czy raczej – należałoby pewnie powiedzieć – szczegółowego, przedmiotu zainteresowania ze strony psychologii różnicowej. Warto w tym miejscu zauważyć, na razie wyłącznie na marginesie, że do kategorii tych nie należy również raczej pojęcie charakteru, do czego odniosę się jeszcze w dalszej części tego tekstu. Po drugie, wszak zróżnicowanie w zakresie osobowości, inteligencji czy ewentualnie także twórczości stanowi przedmiot badań również innych dziedzin psychologii, takich jak psychologia osobowości, inteligencji czy twórczości, co znajduje swój wyraz w powszechnie stosowanej analizie wariancji. Pojawia się więc tutaj wątpliwość dotycząca przedmiotowej i metodologicznej specyfiki psychologii różnicowej, która byłaby czymś więcej niż tylko sumą dość arbitralnie wybranych dziedzin psychologii ogólnej. Po trzecie wreszcie, wątpliwość ta nie znika nawet przy założeniu, że specyficznym

przedmiotem różnic indywidualnych są „względnie” (Strelau, 2002) trwałe tendencje do określonych zachowań lub możliwości efektywnego działania, które na gruncie psychologii wyrażane są za pomocą kategorii cechy. Wątpliwość ta może wydawać się nadal zasadna z tego samego powodu co poprzednio. Wszak na dokładnie taki sam przedmiot badań wskazać można w ramach psychologii osobowości rozumianej w kategoriach cech czy psychologii inteligencji. Nie mówiąc już o nie do końca jasno – aby nie powiedzieć niejasno – brzmiącym określeniu „względnie” stałych charakterystyk psychologicznych.

Na czym miałyby więc polegać formalna, przedmiotowa i metodologiczna, specyfika psychologii różnicowej? Pytanie to wydaje się tym ważniejsze, że, na przykład w Polsce od 1999 roku, problematyka psychologii różnic indywidualnych powszechnie wchodzi w skład przedmiotów obowiązkowych na kierunku psychologia równoległe obok takich działów jak psychologia osobowości czy inteligencji. Sam Jan Strelau, nestor polskiej psychologii różnicowej, wydaje się w znacznej mierze tłumaczyć ten fakt dość zaskakująco, a mianowicie intensywnym rozwojem i sukcesami polskich psychologów w tej dyscyplinie oraz jej praktyczną użytecznością (2002, s. 9). Odwołanie się jednak do uwarunkowań społeczno-kulturowych i konwencji oraz utartych opinii czy wręcz przyzwyczajień może wydawać się niewystarczające z punktu widzenia kryteriów ontologicznych i epistemologicznych określających specyfikę poszczególnych dziedzin naukowych, jakkolwiek w ostatecznym rozrachunku może się okazać, że to właśnie kryteria społeczno-kulturowe są tutaj decydujące. W każdym razie warto przynajmniej spróbować taką specyfikę psychologii różnicowej zarysować w kategoriach, które można by określić jako bardziej „istotne”, „esencjalne” czy „ostateczne”. Myślę, że można to zrobić, odwołując się do koncepcji „pytań esencjalnych” zaproponowanej pierwotnie przez Romana Ingardena w jego rozprawie habilitacyjnej *Essentiale Fragen* (1925/1972).

Ingarden pisze, że są „to pytania, które odnośnie do prawie każdego przedmiotu badania w pewnej chwili stawiamy, a przez odpowiedź na nie spodziewamy się uzyskać ostateczne poznanie przedmiotów, które nas interesują” (s. 341). Innymi słowy są to pytania, które dotyczą istoty przedmiotu. Wyróżnia trzy typy pytań esencjalnych, tworzących spójny, zwłaszcza w zakresie dwóch pierwszych typów, system w procesie poznania:

„Co to jest?”  
„Co to jest x?”  
„Czym jest x?”

Pytania te można różnie rozumieć, ale jako pytania esencjalne posiadają one szczególne znaczenie, które wynika także z określonej opcji filozoficznej reprezentowanej przez Ingardena. I tak niewiadomą pytania „co to jest?” w rozumieniu esencjalnym jest najważniejszy moment wskazywanego przedmiotu, który ukonstytuowany jest przez swoją „naturę indywidualną”. Po pierwsze więc dany przedmiot jest czymś poprzez swoją naturę indywidualną specyficznie określonym, a nie czymkolwiek. Po drugie, dany przedmiot może charakteryzować się różnymi właściwościami, ale tylko niektóre z nich stanowią cechy, dzięki którym podpada on pod określoną ideę. W psychologii różnic indywidualnych powiedzielibyśmy pewnie, że należy do pewnego typu.

Cóż więc jest niewiadomą zagadnienia w pytaniu „co to jest?”. Jest nią przedmiot ujęty „od strony”, „poprzez” konstytuującą go naturę indywidualną; zaś zagadnieniem, czyli przedmiotem pytania, jest zachodzenie identity pomiędzy przedmiotem oznaczonym przez słowo „to” a szukaną wartością niewiadomej (Ingarden, 1972, s. 349).

Odpowiedź na sformułowane tak pytanie, czyli „szukana wartość niewiadomej”, wiąże się ściśle z odpowiedzią na pytanie typu „co to jest x?” wyluszczejacą zawartość idei (definicji), pod którą podpada indywidualna natura wskazywanego przedmiotu.

Jeżeli więc przy pewnym przedmiocie indywidualnym, którego natury ani istoty nie znamy, uzyskamy najpierw odpowiedź na pytanie „co to jest?” w brzmieniu „to jest P”, a potem odpowiedź na pytanie „co to jest P?”, to tym samym (...) odpowiedzi na te pytania dostarczą nam wiadomości o najważniejszych elementach jego istoty (w znaczeniu szerszym), gdy chodzi o przedmiot podpadający pod ideę nieściłą, albo też dowiemy się z odpowiedzi o wszystkich elementach istoty (w ściślejszym znaczeniu), gdy chodzi o przedmiot podpadający pod ideę ściłą. Niemożliwą tu jest rzeczą dać odpowiedź na te pytania, nie znając natury przedmiotu i zawartości odpowiedniej idei (Twardowski, 1924/2020, s. 163).

Ilustrując rzecz na płaszczyźnie osobowej, gdy zadajemy pytanie typu „co to jest?” w postaci pytania „kto to jest?”, możemy uzyskać odpowiedź – „to jest P” (np. psychotyk), która w naturalny sposób wiąże się z odpowiedzią na pytanie „co to jest P” (np. kto to jest psychotyk) na przykład zgodnie z definicją psychotyizmu według teorii osobowości/temperamentu PEN Hansa Eysencka (1991).

Poza pytaniami typu „co to jest?” i „co to jest x?”, które można rozumieć w kategoriach esencjalnych tylko „jako parę pytań razem wziętych” (Twardowski, 1924/2020, s. 163), Ingarden wyróżnia jeszcze pytanie typu



„czym jest x?”, gdzie x oznacza jakiś przedmiot indywidualny. Można je zasadniczo rozumieć dwojako. Jako pytanie dotyczące tego, „co nie należy do istoty przedmiotu” (quasi-cech), ale 1) „z istoty tej płynie” oraz tego, 2) „co jest zupełnie przypadkowe” (Ingarden, 1972, s. 362). W tym drugim przypadku zagadnieniem stają się ewentualne role, które może odgrywać przedmiot „w pewnych dodatkowych okolicznościach, mających swe źródło poza danym przedmiotem (s. 352). W ten sposób na przykład na pytanie, „czym jest ten koń?” odpowiedź może brzmieć „ten koń jest zwierzęciem pociągowym” albo „ten koń jest moją własnością”. W pierwszym przypadku możliwość bycia konia zwierzęciem pociągowym wynika z cech składających się na jego naturę. Koń, co prawda, nie musi być zwierzęciem pociągowym, bowiem nie należy to do jego istoty, tak jak musi być kregowcem, ale rola zwierzęcia pociągowego może być realizowana przez konia, ponieważ jego natura mu to umożliwia. Natomiast bycie konia czyjąś własnością ani nie należy do jego istoty, ani z jego istoty nie wynika. W tym sensie jest czymś zupełnie przypadkowym. W obu jednak wypadkach podmiot pytania (ten koń) nie jest rozważany jako coś w samej swojej istocie, lecz jako coś, co jest „czymś” (Twardowski, 1924/2020, s. 162).

Rozprawa *Essentiale Fragen* Romana Ingardena ukazała się po raz pierwszy w roku 1925, ale musiała być już znana wcześniej, jak na to wskazuje chociażby cytowany tutaj referat Kazimierza Twardowskiego (1924). Trudno oprzeć się zatem wrażeniu, że klasyczna koncepcja cechy zaproponowana przez Gordona Allporta (1937), która stała się podstawową kategorią psychologii różnic indywidualnych, nie jest we współczesnej myśli europejskiej ani niczym nowym, ani szczególnie oryginalnym. Natomiast być może na podstawie konceptualizacji „pytań esencjalnych” można by pokusić się o zarysowanie charakterystyki psychologii różnicowej jako specyficznego działu psychologii lub nawet pewnego systemu epistemologicznego i ontologicznego o charakterze paradygmatu dla tej dziedziny badań. Można mianowicie zaproponować formułę pewnych założeń i wynikającego z nich zbioru zagadnień, które jako pewną wersję pytań esencjalnych można by uznać za pytania naczelne dla tego obszaru badań psychologicznych. Być może, zresztą, psychologia różnicowa na takim paradygmacie właśnie się opiera, wpisując się w starożytną tradycję poszukiwania ἀρχή (zasady), tyko że aspiracje owe funkcjonują tu na sposób *implicite*. Chodziłoby zatem o sformułowanie *explicite* takiego zbioru pytań esencjalnych jako pytań naczelnych:

„Kto to jest?”  
 „Co to jest x?”  
 „Kim jest x?”

Przez analogię z pytaniem typu „co to jest?” w pytaniu „kto to jest?” chodziłoby zatem nie tyle o całokształt charakterystyki psychologicznej jednostki, ile o te cechy, dzięki którym ów ktoś jest jakiś właśnie esencjalnie, czyli istotowo, zasadniczo. Odpowiedź na tak sformułowane pytanie wskazywałaby, i *de facto* wskazuje na gruncie psychologii różnicowej, na jakąś cechę (lub zbiór cech), która domaga się dookreślenia i definicji w odpowiedzi na pytanie typu „co to jest x?”. Na przykład odpowiedź na pytanie „kto to jest?”, która może brzmieć „to jest neurotyk” albo „to jest osoba inteligentna”, wiązałaby się, i *de facto* wiąże się, z odpowiedzią na pytanie „co to jest neurotyzm?” albo „co to jest inteligencja?”. Cała reszta elementów psychologicznej charakterystyki jednostki (quasi-cechy) należałaby już do zakresu niewiadomej pytania typu „kim jest x?”, gdzie x oznacza pewien przedmiot indywidualny. Chodziłoby zatem o to „kimś”, „czym” się jest, „odgrywając jakąś rolę w pewnych dodatkowych okolicznościach, mających swe źródło poza danym przedmiotem” (Twardowski, 1924, s. 162), czyli o to „kimś”, „czym” się nie jest ze swojej istoty.

Można się zastanawiać, czy takie ukryte założenie, wręcz paradygmatyczne, o charakterze esencjalistycznym nie wyraża się, na przykład, w specyficznym rozłożeniu akcentów w klasycznym podręczniku Strelaua (2002), *Psychologia różnic indywidualnych*, w którym dominuje problematyka temperamentu rozumianego jako coś podstawowego lub zasadniczego. Nieobecna jest tam natomiast, przynajmniej nominalnie, problematyka charakteru, w świetle której indywiduum jawi się raczej w sposób antyesencjalistyczny jako podmiot (ὁποκειμενον), czyli coś, co znajduje się u podłoża całej reszty bytu osobowego i decyduje o swoich działaniach, czasami pomimo swoich cech osobowościowych, w tym temperamentalnych.

### 3. Psychologia różnic indywidualnych, ale ilu?

#### Sprawa liczby στοιχεία

W przytoczonej powyżej, nieprzypadkowo w takiej rozciągłości, charakterystyce pytań esencjalnych typu „co to jest?” i „co to jest x?”, które dotyczą danego przedmiotu badania, Twardowski (1924/2020, s. 163) pisze, iż

(...) odpowiedzi na te pytania dostarczą nam wiadomości o najważniejszych elementach jego istoty (w znaczeniu szerszym), gdy chodzi o przedmiot podpadający pod ideę nieściśłą, albo też dowiemy się z odpowiedzi o wszystkich elementach istoty (w ściślejszym znaczeniu), gdy chodzi o przedmiot podpadający pod ideę ścisłą.

Jeżeli zatem odpowiedź na pytanie typu „co to jest x?” odnosi się do idei ścisłej, wskazuje ona na ograniczoną i określoną liczbę elementów, które konstytuują istotę przedmiotu. Jest tak, na przykład, w przypadku idei ogólnej „kwadrat”. Odpowiedź na pytanie „co to jest kwadrat?” będzie więc brzmiała ściśle: „równoległobok równoboczny, prostokątny”. Jeżeli natomiast odpowiedź na pytanie typu „co to jest x?” odnosi się do idei nieścisłej, wskazuje na „konglomerat pozbawiony wewnętrznej spójności” (Twardowski, 1924/2020, s. 153). Jest tak, na przykład, w przypadku idei „talerza”. W obu przypadkach jednak idea, pod którą podpada przedmiot, o który pytamy „co to jest?”, posiada w swojej zawartości składniki stałe i zmienne. Na przykład w przypadku idei trójkąta stałą jest trójboczność, a zmienną: długość boków, miara kątów itd.

Jeżeli zatem uznamy, że pierwszym z pytań naczelnych dla psychologii różnic indywidualnych jest odpowiednik pytania esencjalnego „co to jest?” w postaci pytania „kto to jest?” lub jeszcze inaczej – „w zasadzie kim jest ten człowiek?”, to można z kolei zapytać, ile stałych mam do dyspozycji, aby scharakteryzować go pod tym właśnie względem, który można by uznać za esencjalny, istotny, zasadniczy. Przy czym sprawą jasną w toku obecnych rozważań jest to, że w pytaniu – w zasadzie „kto to jest?” lub „kim jest ten człowiek?” będzie nam chodziło, nieco paradoksalnie, o zmienne, czyli o indywidualną miarę (siłę, natężenie czy wręcz liczbę punktów itd.) w zakresie tych stałych elementów. Ile zatem jest tych elementów, które definiują x w pytaniu „co to jest x?”, gdy x to człowiek jako idea ogólna tak, jak ją charakteryzuje i określa współczesna psychologia różnicowa? Podążając za zastaną literaturą przedmiotu w ramach problematyki psychologii różnic indywidualnych, możemy się spodziewać, że odpowiedź na tak sformułowane, jakkolwiek *implicite*, pytanie będzie dotyczyła kwalifikacji głównie z zakresu osobowości/temperamentu, inteligencji, stylów działania. Ale ile konkretnie jest tych elementów? I czy idea, pod którą podpada przedmiot pytania „co to jest?” („kto to jest?”) na gruncie psychologii różnic indywidualnych, to „idea ścisła” czy „idea nieścisła”?

Jest to właśnie pytanie, które już w kategoriach wczesnej filozofii greckiej, na przykład jońskiej filozofii przyrody, przybierało postać pytania o ἀρχή (zasadę). Ścisłej rzecz biorąc, w kategoriach filozofii presokratejskiej było to pytanie o liczbę στοιχεῖα (elementów) lub ῥιζώματα (korzeni) leżących u podłoża i konstytuujących byt, w tym także byt ludzki. Oczywiście trudno nie zauważyć, że na gruncie współczesnej psychologii różnic indywidualnych takie poszukiwanie cały czas ma miejsce i różne są propozycje w sprawie liczby στοιχεῖα jako ἀρχή. Mamy więc ujęcia, które wskazują na różne liczby czynników i cech, na przykład: 16 (Cattell, 1943), 7 (Cloninger, Svrakic i Przybeck, 1993), 6 (Strelau i Zawadzki, 1993),

5 (Costa i McCrae, 1992; Zuckerman, 1994), 3 (Eysenck, 1991), 2 (Gray, 1981). Warto wskazać również na takie ujęcia, które można uznać za odpowiednik i egzemplifikację monistycznych podejść do sprawy ἀρχή w filozofii presokratejskiej, czyli ujęcia jednoelementowe. Na gruncie współczesnej psychologii rolę takich ujęć mogłyby pełnić teorie aktywacji (arousal) i aktywowalności wyjaśniające zróżnicowanie zachowania oraz doświadczenia poziomem głównie tego jednego właśnie czynnika o charakterze energetycznym (Duffy, 1957; Hebb, 1955). Trudno byłoby wówczas nie skojarzyć takiego ujęcia z filozofią Heraklita, dla którego ἀρχή to fluktuacje ognia.

Przy tej okazji warto wskazać również jeszcze jedno podejście, które również można zakwalifikować na gruncie psychologii różnicowej jako monistyczne lub jednoelementowe, chociaż jego obecność zaznacza się tam, co może dziwić, jedynie marginalnie lub w sposób *implicite*. Chodzi mianowicie o sprawę charakteru związaną z psychologiczną problematyką podmiotu, a ściślej rzecz biorąc, podmiotu osobowego. Według Williama Sterna (1938) charakter nie jest funkcją któregoś z elementów osobowości, co byłoby zgodne z podejściami atomistycznymi oraz nastawieniem asocjacyjnym i mechanistycznym, lecz właściwością osoby ludzkiej jako całości w jej dynamicznych interakcjach z otaczającym światem. W ten sposób charakter stanowi kwalifikację podmiotu osobowego działającego na zasadzie tzw. holizmu operacyjnego jako czynnik integrujący i ukierunkowujący psychologiczną aktywność jednostki (Uchnast, za: Francuz, 2008), „dynamiczna jedność w różnorodności”. Dotyczy to również życiowego aspektu bycia podmiotem jako doświadczenia bycia źródłem swoich działań oraz centrum w całokształcie psychiki (Węgrzecki, 1996). Zgodnie zresztą również z zawartością treściową greckiego odpowiednika współczesnej kategorii podmiotu, czyli pojęcia ὑποκειμενον: to, co znajduje się pod wszystkim innym. Warto w tym miejscu również raz jeszcze wspomnieć o tym czynniku, który w ramach ἀρχή określany był przez starożytnych jako, na przykład, Logos czy Umysł, który według Anaksagorasa stanowi siłę sprawczą odpowiedzialną za wprawianie w ruch i organizację wszystkich pozostałych elementów. Trudno nie doszukać się analogicznego wręcz sposobu myślenia na gruncie współczesnej psychologii różnic indywidualnych, na przykład, w rozwojowym modelu temperamentu Rothbart i Derryberry’ego (1981), którzy w strukturze osobowości poza reaktywnością wyróżniają również samokontrolę, chociaż otwarcie nie określają tego czynnika mianem charakterologicznego. Jest to zresztą, *nomen omen*, dość charakterystyczna postawa na gruncie tej dziedziny badań. Podobnie jest wszak chociażby w teorii pięciu czynników, w której sumiennosc i ugodowosc, posiadając ewidentne zabarwienie charakterologiczne, traktowane są jednak jako czynniki temperamentalne (Costa

i McCrae, 1992). Ba, nawet Wilhelm Wundt (za: Strelau, 2001) w ramach swojej teorii temperamentu przypisywał ja, czyli podmiotowi, potencjalną zdolność do twórczej syntezy doświadczeń i optymalnego korzystania ze wszystkich dających się wyróżnić u człowieka kwalifikacji temperamentalnych pomimo indywidualnego zróżnicowania w tym zakresie.

Oczywiście tym bardziej dziwić może fakt, że współczesna psychologia różnicowa, przynajmniej w swoim głównym nurcie, nie uwzględnia problematyki charakteru, a przede wszystkim problematyki podmiotu zachowania oraz kategorii pokrewnych, takich jak osoba czy ja, jako czynników indywidualnego zróżnicowania człowieka w perspektywie psychologicznej. Te „dziwne losy” (*curious fate*) sprawy charakteru w ogóle na gruncie współczesnej psychologii wynikają według Sterna (1938) z kilku przyczyn: 1) z dominacji w psychologii właśnie podejść asocjacyjnych i mechanistycznych, 2) unikania wartościowania, jaka powinna być osoba lub grupa osób (np. wskazania na walor hartowania charakteru) na rzecz wyłącznie opisu, 3) postawy nomotetycznej, której naczelnym zadaniem jest stosowanie metod obliczeniowych w celu przewidzenia i wpływu na zachowanie jednostki.

### 3.1. Cecha jako ἄτομον

Bez względu na liczbę elementów, które miałyby się składać na ἀρχή, we współczesnej psychologii różnicowej element taki określany jest wspólnie mianem „cechy”. Pomimo podstawowego charakteru tej kategorii można na gruncie psychologii różnie ją rozumieć i sprawa psychologicznej specyfiki tego pojęcia również nie jest tak oczywista, jak mogłoby się wydawać (Strelau, 2002; Krzyżewski, 1987). Krzysztof Krzyżewski (1987) na przykład w konkluzji swojej pracy na ten temat pisze, że na psychologiczną specyfikę rozumienia cechy składa się jej ujęcie głównie w aspekcie funkcjonalnym jako dyspozycji do zachowania, czego ilustracją może być, zresztą, klasyczna definicja cechy zaproponowana przez Allporta (1937), zgodnie z którą

(...) pojęcie cechy dotyczy ogólnego i zogniskowanego systemu neuropsychicznego (swoistego dla danej jednostki), mającego zdolność dostarczania wielu bodźców równoważnych funkcjonalnie oraz inicjowania i ukierunkowania spójnych (równoważnych) form zachowania adaptacyjnego i ekspresyjnego (Allport, za: Strelau, 2002, s. 26).

Wywodząc rodowód psychologii różnicowej z filozofii presokratejskiej, nie sposób w każdym razie pominąć sprawy analogii pomiędzy pojęciem

cechy jako elementarnej kategorii psychologicznej a pojęciem atomu na przykład w systemach jońskich.

Wyczerpująca analiza porównawcza kategorii cechy i starożytnego pojęcia atomu nie jest oczywiście tutaj możliwa z różnych względów. Jednym z nich są oczywiście właśnie różne rozumienia pojęcia atomu w filozofii starożytnej z jednej strony i – podobnie – w przypadku kategorii cechy w psychologii współczesnej z drugiej strony. Można jedynie zasygnalizować istotne podobieństwa pomiędzy oboma ujęciami w ramach ich klasycznych, aby nie powiedzieć potocznych, rozumień. W obu przypadkach mamy bowiem do czynienia z: 1) akcentem położonym raczej na aspekt funkcjonalny, czyli koncentrację na tym, co robi dana struktura, niż na kwestię mechanizmu, który do tego efektu prowadzi, czyli 2) niejasnością i nieokreślonością związku pomiędzy strukturą a pełnioną funkcją, 3) dzięki specyfice na poziomie elementarnym właściwością łączenia się w klastry z pewnymi elementami, ale już nie z innymi, 4) nieuchwytnością w oglądzie naocznym i koniecznością bycia wywnioskowanym lub obliczonym matematycznie, w tym geometrycznie, 5) obecnością dodatkowego czynnika o zgoła innym już charakterze jako siły nadającej kierunek działania podstawowych elementów i determinujący ich porządek (Logos czy Umysł/podmiot osobowy czy ja).

Odrębną sprawą, która może natomiast różnicować oba te podejścia (wczesną filozofię grecką i psychologię różnicową), jest sprawa genezy wiedzy, czyli metody jej osiągania. Różnica ta polegałaby na nienaukowym charakterze filozofii presokratejskiej, np. jońskiej filozofii przyrody, i naukowości psychologii różnicowej. Wątpliwości dotyczące metody wyrażali zresztą już sami Grecy. Na przykład autor traktatu *O dawnej medycynie*, którego autorem mógł być sam Hipokrates, zżyma się na filozofów, że budują swoją wiedzę na czysto intelektualnych założeniach zamiast opierać ją, tak jak to robią lekarze, na obserwacji indywidualnych przypadków, a następnie je ewentualnie uogólniać. Sprawa ta nie jest jednak tak oczywista, na co wskazuje chociażby Francis Cornford (1942/2001) w swoim znakomitym tekście *Czy filozofia jońska była naukową?*. Wszak zarówno ówczesni lekarze (Hipokrates czy później Galen), jak i filozofowie (np. Anaksymander) formułowali jednak analogiczne sądy i posługiwali się tymi lub bardzo podobnymi pojęciami. W związku z tym podobne wątpliwości można również formułować pod adresem współczesnej psychologii różnicowej. Skąd wzięła się właściwie na gruncie współczesnej psychologii kategoria cechy? Czy tak jak u filozofów jońskich – z założeń pojęciowych, czy jak u starożytnych lekarzy – z uogólniania obserwacji empirycznych? Czy psychologia różnicowa posługuje się analogicznymi lub podobnymi pojęciami (np. cecha, cecha źródłowa, czynnik) co filozofia presokratejska (np. *ἄτομον*/atom, *ρίζματα*/korzeń, *στοιχείον*/element)

z pewnej konieczności jako wytworami tej samej kultury, zgodnie zresztą z tezami konstruktywizmu społeczno-kulturowego? Czy zbieżność ta jest jednak w tym sensie przypadkowa, że wynika z innych przyczyn?

## Podsumowanie

Zasadniczym celem powyższego tekstu jest psychologia różnic indywidualnych jako potencjalnie specyficzna dziedzina badań psychologicznych. Jednakże właśnie ta specyfika może wydawać się sprawą kontrowersyjną. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że główny cel czy cele oraz metody badawcze w ramach tej dziedziny stawiane są również i realizowane na gruncie innych obszarów psychologii, takich jak: psychologia osobowości, inteligencji czy twórczości. Poza tym same te cele oraz podstawowe kategorie stanowiące konceptualne zaplecze psychologii różnicowej mogą wydawać się niejasne. Dotyczy to chociażby kategorii „cecha” (Krzyżewski, 1987). W zarysowanym w ten sposób kontekście metateoretycznym przedstawiono tu propozycję charakterystyki psychologii różnic indywidualnych jako specyficznej dziedziny psychologii w toku przeprowadzonej w tym tekście analizy literatury przedmiotu i rekonstrukcji funkcjonujących tam, raczej *implicite*, założeń epistemologicznych. W rezultacie tej analizy i rekonstrukcji chciałbym mianowicie poddać pod dyskusję możliwość formuły w sposób *explicite* specyfiki psychologii różnicowej, po pierwsze, poprzez wpisanie jej niejako bardziej „na poważnie” i jeszcze silniej niż dotychczas, w tradycję myśli wywodzącej się z celów i założeń filozofii presokratejskiej. Chodzi głównie o ideę poszukiwania ἀρχή jako zasady leżącej u podłoża zróżnicowania bytowego świata, w tym także człowieka. Swoją drogą, niejako na marginesie, możliwość wskazania na poziomie metateoretycznym pewnej tożsamości wczesnej filozofii greckiej i współczesnej psychologii różnic indywidualnych może stanowić ciekawy przyczynek do sprawy nauki jako konstruktu społeczno-kulturowego. Po drugie, w ścisłym związku z pierwszym, propozycja formuły epistemologicznej specyfiki psychologii różnicowej oparta została na rekonstrukcji pytań, które można by uznać za wiodące na tym obszarze badań lub, innymi słowy, za pytania naczelne. Ściślej rzecz biorąc, rekonstrukcja ta przeprowadzona została z wykorzystaniem koncepcji „pytań esencjalnych” Romana Ingardena (1972) z pytaniem wiodącym w wersji, „kim w zasadzie jest ten człowiek?”.

BIBLIOGRAFIA

- Allport, G. (1937). *Personality: A Psychological Interpretation*. New York: Holt.
- Cattell, R.B. (1943). The description of personality: Basic traits resolved into clusters. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, nr 38, 476–506.
- Cloninger, C.R, Svrakic D.M., i Przybeck T.R. (1993). A psychobiological model of temperament and character. *Archives of General Psychiatry*, nr 50, 975–990.
- Cornford (1942/2001). Czy filozofia jońska była naukowa? *Przegląd Filozoficzny*, nr 2(38), 5–15.
- Costa P.T. Jr, i McCrac R.R. (1992). Four ways five factors are basic. *Personality and Individual Differences*, nr 13, 653–665.
- Curd, P. (2020). Presocratic Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (red.). Pozyskano z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/presocratics>.
- Duffy, E. (1957). The psychological significance of the concept of “arousal” and “activation”. *Psychological Review*, nr 64, 265–275.
- Eysenck, H.J. (1991). Dimensions of Personality: The Biosocial Approach to Personality. W: J. Strelau, i A. Angleitner (red.), *Explorations in Temperament: International Perspectives on Theory and Measurement*. New York: Plenum Press, 87–103.
- Francuz, P. (2008). Podmiot w psychologii: próba systematyzacji. W: J. Bartmiński, i A. Pajdzińska (red.), *Podmiot w języku i kulturze*, 61–71.
- Gray, J.A. (1981). A critique of Eysenck’s theory of personality. W: H.J. Eysenck (red.). *A model for personality*. Berlin: Springer-Verlag, 246–276.
- Hebb, D.O. (1955). Drives and the C.N.S. (conceptual nervous system). *Psychological Review*, nr 62, 243–254.
- Krzyżewski, K. (1987). O możliwych rozumieniach kategorii „cechy” jako kategorii opisu struktury osobowości. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Psychologiczne*, nr 4, 7–20.
- Palmer, J. (2020). Parmenides, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta. Pozyskano z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/>
- Rothbart, M.K. i Derryberry, D. (1981). Development of individual differences in temperament. W: M.E. Lamb i A.L. Brown (red.), *Advances in developmental psychology*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 37–86.
- Ingarden, R. (1972). O pytaniach esencjalnych. W: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stern, W. (1938). *General psychology from a personalistic standpoint*. New York: Macmillan.
- Strelau, J. (2001). *Psychologia temperamentu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.



- Strelau, J. (2002). *Psychologia różnic indywidualnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Strelau, J., i Zawadzki, B. (1993). The Formal Characteristics of Behavior – Temperament Inventory (FCB-TI): Theoretical assumptions and scale construction. *European Journal of Personality*, nr 7, 313–336. DOI: 10.1002/per.2410070504.
- Twardowski, K. (2020). Roman Witold Ingarden, „O pytaniach esencjalnych”, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 4, 3 (1924): 119-135. *Ruch Filozoficzny*, nr 76(1), 149–163.
- Węgrzecki, A. (1996). *Zarys fenomenologii podmiotu*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Ossolineum.
- Zuckerman, M. (1994). *Behavioral Expressions and Biosocial Bases of Sensation Seeking*. New York: Cambridge University Press.

**Jacek Bielas** – doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii, adiunkt w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się badaniami nad motorycznymi uwarunkowaniami procesów poznawczych, a w szczególności uwagą wzrokowo-przestrzenną i jej indywidualnym zróżnicowaniem, z uwzględnieniem szerszej perspektywy związków psychologii z innymi dyscyplinami badawczymi.



**Anna Kulpa**<http://orcid.org/0000-0002-4977-386X>

Szkoła Doktorska Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

11174@student.ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.33

## Dewizka jako świadectwo ludzkich emocji skrytych w pięknym przedmiocie – krótkie studium przypadków

### ABSTRACT

Artykuł podejmuje zagadnienie oryginalnego typu biżuterii, jakim jest dewizka, będąca w przeszłości niezwykle świadectwem ludzkich emocji, wyrażanych w nich za pośrednictwem symboli i znaków ujętych w kunstowną artystyczną formę. Podstawę rozważań stanowi analiza wybranych wzorów zabytkowych dewizek z kolekcji muzealnych oraz opracowań z zakresu dziejów biżuterii, w szczególności tzw. biżuterii „mówiącej” i jej symboliki. Mając na uwadze, że temat dewizek nie został jeszcze dogłębnie zbadany, nie posiada opracowania w polskiej literaturze naukowej i dopiero rozpoczynają się badania w zakresie funkcji, typologii, materiałoznawstwa, zdobnictwa oraz kwestii znaczenia kulturowego i społecznego tej zapomnianej biżuterii, artykuł jest próbą wyznaczenia kierunków badań w zakresie znaczeń symbolicznych i związków emocjonalnych tych przedmiotów z ich właścicielami. W toku analizy wybranych przykładów została podjęta próba identyfikacji i wyszczególnienia dominujących wzorów symboli, m.in. miłosnych, charakterystycznych dla określonych kręgów kulturowych, jak również określenia sposobów ich kształtowania, rozwoju w wizualnych realizacjach w wyrobach rzemiosła artystycznego. Ponadto poza wzorami zdobniczymi dewizek, gdzie symbolika uczuć przybiera formę wizualnego znaku, zostały przeanalizowane pod kątem potencjału emocjonalnego również materiały, z jakich zostały wykonane wybrane obiekty, np. włosy ukochanej osoby. Analizy pozwoliły stwierdzić, że dewizka, posługując się określonymi kodami kulturowymi i przyjmując rolę pamiętki lub tajemnego prezentu, była nośnikiem ukrytych wiadomości na temat skrywanych czy wręcz przeciwnie – manifestowanych uczuć w grupach społecznych.

**SŁOWA KLUCZE:** dewizka, *châtelaine*, *fob chain*, biżuteria żałobna, biżuteria z ludzkich włosów, symbolika uczuć

## ABSTRACT

### Watch Chain as a Testimony of Human Emotions Hidden in a Beautiful Object – Short Case Studies

The article deals with the issue of an original type of jewelry, i.e. watch chains, which in the past were an extraordinary testimony of human emotions expressed in them through symbols and signs presented in an exquisite artistic form. The basis for the considerations was the analysis of selected samples of antique watch chains from museum collections and studies on the history of jewelry, in particular “speaking” jewelry and its symbolism. Taking into account the fact that the subject has not yet been thoroughly researched, so that there is no study in the Polish scientific literature, and that the research in the field of functions, typology, material science, ornamentation and cultural and social significance of this forgotten type of jewelry is just beginning, the article is an attempt to set the directions of research in the field of symbolic meanings and emotional relations of these objects with their owners. In the course of the analysis of selected examples, an attempt has been made to identify and list the dominant patterns of love symbols characteristic of specific cultural circles, as well as to determine the ways of their formation and development in visual realizations in artistic craftsmanship. In addition to the decorative patterns of watch chains, in which the symbolism of feelings takes the form of a visual sign, the materials from which the objects were selected, for example the hair of a loved one, were also analyzed in terms of their emotional potential. The analyses showed that watch chains, in the role of a souvenir or a secret gift, were carriers of hidden messages about implicit or, on the contrary, manifested feelings in social groups, using specific cultural codes.

**KEYWORDS:** watch chain, *châtelaine*, *fob chain*, mourning jewelry, jewelry of human hair; symbolism of feelings

Znaczenie biżuterii wytwarzanej i posiadanej w jakimkolwiek kręgu kulturowym czy jakiegokolwiek epoce zasadniczo wykracza poza sferę osobistego zdobienia. Obejmuje też zwyczaje społeczne, praktyki rzemieślnicze oraz rozwój stylistyczny i techniczny. Biżuteria w większym lub mniejszym stopniu pełniła i pełni funkcję użytkową, lecz należy pamiętać, że jest też jednym z wyraźniejszych wyznaczników statusu społecznego, odgrywanych ról oraz kodów kulturowych pozwalających na komunikację.

Dewizka jest jednym z bardziej specyficznych typów biżuterii, którego skomplikowana złożoność funkcji i znaczeń stanowi zagadkowy fenomen skłaniający do wnikliwych badań.

Ze względu na to, że nie jest to temat niniejszych rozważań, w tym miejscu zostanie tylko nakreślona szersza problematyka dotycząca dewizek.

Zagadnienie jest obecnie obiektem interdyscyplinarnych badań zarówno z zakresu kulturoznawstwa, historii sztuki, historii ubioru, jak i dziejów rzemiosła artystycznego. W artykule poświęconym genezie polskiej nazwy oraz samego zjawiska (Kulpa, 2021) wykazano, że nazwa polska „dewizka” po raz pierwszy w źródłach pisanych pojawia się najprawdopodobniej w połowie XVIII w. w *Inwentarzu dóbr rodziny Bagniewskich* (Kulpa, 2021, s. 115). Analiza innych źródeł z tego okresu pozwoliła określić, że pierwotnie nazwa odnosiła się do breloków, sygnetów, pieczęci i wszystkich innych rodzajów zawieszek mocowanych na łańcuszku przypiętym w określony sposób do ubrania. Dopiero w trudnym do ścisłego określenia momencie XIX wieku nazwa, pisana już jako „dewizka”, objęła cały łańcuszek. Obecnie za słownikami interpretuje się nazwę jako pochodzącą od francuskiego słowa *dévisé* (godło, herb), kojarząc ją z dewizą zapisaną na pieczęci dopinanej do łańcuszka lub tasiemki (Urbaniec, 2017; Kulpa, 2021). Zasadniczo jednak słowo to stało się na przestrzeni XX w. zapomnianym archaizmem, a sam przedmiot jest prawidłowo identyfikowany (zazwyczaj bez głębszej refleksji) jedynie przez kolekcjonerów i muzealników. Obecnie w kulturze popularnej natomiast pojawia się w zaskakujących nowych zestawieniach i zastosowaniach, całkiem odmiennych niż pierwotna funkcja dewizki (Kulpa, 2021, s. 113–114). Odrębnym zagadnieniem dotyczącym zjawiska dewizki, które należy usystematyzować, jest nazewnictwo funkcjonujące w literaturze angielskiej, niemieckiej czy francuskiej. W tym miejscu wystarczy wspomnieć, że za odpowiednik polskiej dewizki traktowany jest angielski *watch chain*. Jednak w jedynym jak dotąd opublikowanym opracowaniu poświęconemu dewizkom *How The Watch Was Worn* (Cummins, 2010) autorka posługuje się jeszcze następującymi nazwami: *vest chain*, *fob chain*, *Albert chain*, *Double Albert chain* (w Stanach Zjednoczonych nazywany *Dickens*), *guard chain*, *queen chain*, *victorian chain*, *Langtry Albert*, *Albertinas*, *Leontines*, *Matylda*, *châtelaines*, czy *norwegian belt* (Cummins, 2010, s. 82–83, 134–138).

Na potrzeby niniejszego artykułu została przyjęta jedna z powszechniejszych definicji dewizki (niewyczerpująca jednak zakresu typologicznego i znaczeniowego tej biżuterii, ponieważ dotąd nie została wypracowana pełna i satysfakcjonująca definicja zarówno w polskiej, jak i zagranicznej literaturze przedmiotu) zaproponowana przez Michała Gradowskiego (1984):

(...) pierwotnie krótka taśma ozdobiona skuwkami, przypinana do zegarka noszonego w kieszeni i wystająca na zewnątrz; w nowszych czasach dewizki były wykonywane w formie metalowego łańcuszka lub plecionki (czasami robionej z włosów) i przypinane drugim końcem do kamizelki. Przy dewizkach noszono dekoracyjne breloki, niekiedy pieczętki

i kluczyki. Od wieku XIX najbardziej okazała ozdoba cywilnego stroju męskiego (Gradowski, 1984, s. 134).

Bez względu na to jak zostanie ostatecznie ukształtowana kwestia rozbieżności nazewnictwa oraz definicji, można dewizkę poddawać analizom również z innych perspektyw, zyskując dzięki temu szerszy horyzont tego pojęcia. Udowodniła to już wstępna analiza m.in. z zakresu historii mody. Badania wykazały, że dewizka przez wiele stuleci była nieodłącznym elementem stroju zarówno męskiego, jak i damskiego, determinowanym nie tylko przemianami mody (Kulpa, 2017). Poszukiwania wcale nie były łatwe i jeszcze wiele kwestii pozostaje nierozstrzygniętych. O ile rzetelnym źródłem wiedzy były polskie prace Marii Gutkowskiej-Rychlewskiej (1968) czy Andrzeja Banacha (1957), to dewizka okazała się na tyle nieuchwytnym przedmiotem badań, że poszukiwania należało znacząco rozszerzyć. Temat dewizek był podejmowany również w ramach opracowań z zakresu dziejów biżuterii i rzemiosła artystycznego (D'Allemagne, 1923; Vevér, 1906–1908; Samek, 1984) zegarmistrzostwa (Siedlecka, 1985; Uřešová, 1987), ale też kultury i obyczajów na przestrzeni wieków (Kitowicz, 1985; Gloger, 1972). Dzięki szerszemu kontekstowi dewizka przedstawiała powoli być jedynie elementem garderoby, bardzo żywo reagującym na wszelkie zmiany w modzie. Należało postawić hipotezę, że była też istotnym komunikatem o człowieku i wyznawanych przez niego wartościach.

Uważna lektura między innymi powszechnie znanego *Opisu obyczajów za panowania Augusta III* ks. Jędrzeja Kitowicza (1985) skłoniła do głębszych badań nad niematerialnym wymiarem dewizki. Autor poza tym, że jako baczny obserwator rozróżniał polski i niemiecki sposób noszenia dewizki, to wymieniając różnorodne formy tych maleńkich precjozów, podkreślił, że były one wyznacznikiem poważania w określonych kręgach społecznych (Kitowicz, 1985, s. 256, 290).

Jednak by przejść do rozważań o dewizce jako symbolu ludzkich emocji i przeżyć, należy najpierw doprecyzować jej status jako biżuterii. Według najbardziej ogólnej definicji biżuteria to drobne wyroby złotnicze i jubilerskie, które dzieli się na dwie grupy: biżuterię ciała i biżuterię stroju, zwaną też „galanterią” (Kubalska-Sulkiewicz, 2007, s. 47). Dewizka w świetle badań nad jej genezą i funkcjami wydaje się wylamywać z tego prostego podziału. Poza powszechnie znaną i rozpoznawaną funkcją użytkową (łańcuszek służący do mocowania zegarka kieszonekowego do ubrania) i dekoracyjną (charakteryzującą biżuterię stroju, tj. agrafy, klamry, spinki do mankietów, szpile) prezentuje bardzo szeroki wachlarz funkcji – w tym silnie powiązanych z emocjonalnością człowieka, a odwołujących się do identyfikacji, nobilitacji, komunikacji czy

ochrony – oraz ma niezwykle bogatą wymowę symboliczną m.in. związaną z tożsamością właściciela (co wiąże ją z kolei z biżuterią ciała, tj. diademami, pierścieniami, naszyjnikami, amuletami, bransoletami).

Obecnie pojawia się szereg badań nad narracyjnością zabytkowej i współczesnej biżuterii i chętnie rozpatruje się jej rolę w ujęciu społecznym i kulturowym. Dostrzega się, że noszenie biżuterii ma głębsze znaczenie poza podkreślaniem indywidualności użytkownika. Biżuterię nosi się w celu wyeksponowania więzi społecznych i wspólnoty poprzez samą fizyczność noszonego przedmiotu. Te powiązania społeczne mogą określać związki emocjonalne na poziomie rodziny, pokrewieństwa, przyjaźni oraz stosunki kształtujące się w grupach o podobnych przekonaniach politycznych lub religijnych. Jack Cunningham (2008) przekonująco argumentował w swojej rozprawie za terminem „biżuteria narracyjna”, co wyraźnie sugeruje już na etapie nazewnictwa, że dzieło takie ma znaczenie, ma historię do opowiedzenia, coś istotnego w związku z właścicielem przedmiotu komunikuje.

Biżuteria często ma indywidualne i osobiste znaczenie dla posiadacza nie tylko ze względu na niepowtarzalny wygląd, ale właśnie dlatego, że funkcjonuje jako środek do komunikacji i wywoływania interakcji społecznych będących źródłem rodzących się głębokich emocji (Ahde-Deal, 2013, s. 11, 27). Z punktu widzenia semiologicznego szczególna grupa (w tym dewizka) jest zakodowanym komunikatem o funkcji emotywniej i odnosi się nie tyle do przedmiotu, ile podmiotu, by go wzruszać, wstrząsać nim, poruszać jego zmysły w subiektywny i ekspresywny sposób (Giraud, 1974, s. 14–15).

Badania nad zabytkową biżuterią w kontekście znaczeń symbolicznych czy prób rekonstrukcji emocjonalnych zależności mogą jednak czasami stanąć wobec trudnych dylematów – zwłaszcza że typ biżuterii poddawanej analizie zniknął z powszechnego użytkowania wręcz całkowicie. Również to wyparcie bazuje na silnych nieraz emocjach, o czym pisał w swoich krótkich refleksjach na temat losów przedmiotów Banach:

Niechęć wobec pamiątek, pogarda dla każdej formy przywiązania może pojawiać się po katastrofach. Człowiek, któremu wszystko zabrano, pozbywa się, aby mniej cierpieć. Nie każdy lubi chować korespondencji po zmarłym. Fragment przeszłości, drobny szczegół dawnego domu powoduje ból. Nie liczy się przecież w tych przedmiotach wartość materialna. Ważny jest ślad życia, które wie dzie za sobą dawna fotografia albo inna rzecz z szuflady (Banach, 1960, s. 7).

Dewizka, trafiając do kolekcji czy zbiorów muzealnych, stała się „osobliwością wyrwaną z macierzystego kontekstu współrzędnych

semiotycznych” (Kowalski, 2008, s. 21). Nie jest jednak niemożliwe powrócenie do jej znaczenia, choć zapewne nigdy nie jest się w stanie dokonać pełnej rekonstrukcji, gdyż: po pierwsze przedmiot należy do przeszłości, po drugie znaczeń (zwłaszcza mających wymiar emocjonalny) jest wiele – „tak wiele, jak liczni byli jego [przedmiotu] użytkownicy” (Barański, 2008, s. 268).

Próby uchwycenia w analizie zabytkowej biżuterii wątków dotyczących emocji są na razie stosunkowo rzadkie. Anna Saratowicz-Dudyńska (2019) w swoich rozważaniach podkreśla, że poza uważną analizą formy i stylu warto określić cel istnienia określonych precjozów. Rozróżnia ich pięć: ozdobić, olśnić, nagrodzić, obejmować, znaczyć. Pod terminem czwartym z kolei „obejmować” lokuje nacechowanie emocjonalne biżuterii wyrażającej m.in. opiekuńczą troskę o dzieci oraz oznaczającej miłość i serdeczną pamięć.

Wbrew dzisiejszemu dysonansowi badawczemu w przeszłości emocjonalna rola precjozów sentymentalnych (bo głównie na takich skupią się rozważania niniejszego tekstu) spychała na drugi plan rolę estetyczną oraz wartość materialną biżuterii. W Polsce biżuteria mająca za zadanie upamiętniać utraconych przyjaciół, utrwalić uczucia wdzięczności wobec rodziców, szacunek wobec sławnych postaci czy po prostu miłą okoliczność rozwijała się od czwartej ćwierci XVIII w. Natomiast na przełomie XVIII i XIX w. połączył się ów sentymentalizm jeszcze z romantycznym kultem pamiątek, przez co biżuteria (np. medalion z portrecikiem lub pukiel włosów schowany w sekretniku) stał się widomym znakiem pamięci, miłości, żalu, uczuć rodzinnych, przyjacielskich i patriotycznych (Toczyńska, 2013, s. 122).

Pamiątki wyrażające społeczne mity, określające społeczność i budujące jej tożsamość to jeden z wymiarów lokowania w dewizkach uczuć. Były m.in. wyrazem postaw patriotycznych i sposobem manifestowania żałoby narodowej. Dokonywało się to poprzez umieszczanie na nich zakazanych przez zaborców symboli, np. Orła Białego w połączeniu z wizerunkiem Tadeusza Kościuszki (il. 1. MRZL.HT.269)<sup>1</sup>, symbolami krzyża, serca i kotwicy (il. 2. MRZL.HT.182) lub kajdan (Sokołowska, 2007, s. 237; szerzej o biżuterii patriotycznej m.in.: Bauer, 2014, s. 53–72). Jednak w tych krótkich rozważaniach punkt ciężkości został przesunięty na trudniejsze w analizie znaki i symbole oznaczające emocje. Przede wszystkim skupiono się na uczuciach indywidualnych, intymnych

---

1 Wszystkie przykłady dewizek opatrzonych numerem inwentarzowym, podane w tekście, pochodzą ze zbiorów Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej, posiadającego największą w Polsce kolekcję dewizek, prezentowaną na zmodernizowanej w 2017 wystawie „Historia dewizce zapisana”.



i skrytych. Dlatego uwaga skoncentrowana została na przedmiotach, które „podtrzymują więź z czasem i miejscami, osobami, a nawet je uobecniają” (Barański, 2008, s. 271), przypominając dawne uczucia.

Il. 1. Dewizka typu *lob chain* zdobiona podobizną Tadeusza Kościuszki (MRZL.HT.269)



Il. 2. Dewizka typu Albert z symbolami serca, krzyża i kotwicy (MRZL.HT.182) z okresu powstania styczniowego



Źródło: zbiory Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej.

Już samo ofiarowanie w formie prezentu biżuterii (bez względu na jej formę) od bardzo dawna było oznaką miłości, przyjaźni lub zawartej umowy (Letkiewicz, 2011, s. 145). Warto to proste stwierdzenie Ewy Letkiewicz podkreślić, gdyż dewizka niejednokrotnie była darem lub prezentem ofiarowywanym, by wyznać uczucia w zakamuflowany dla otoczenia, ale zrozumiały dla odbiorcy sposób.

Jennifer A. Jorm (2015) w pracy z zakresu kultury materialnej poświęconej zagadnieniom miłości i straty w XVIII-wiecznej Anglii, badając pamiątki i wszelkiego typu prywatne zapiski młodych niezamężnych kobiet, natrafiła na dowody, że dewizka była niemyim wyrazicielem uczuć wobec mężczyzny. Jorm podkreślała, że w badanym okresie zaloty wymagały nieoczywistych atrybutów, gdyż

(...) listy były zwyczajowo wysyłane jedynie do członków rodziny, a kobiety były zniechęcone do ujawniania zbyt wielu emocji wobec

potencjalnych zalotników. Kobieta mogła zachęcać mężczyznę do zalotów, ale „nie na tyle, aby stać się obiektem plotek wśród rówieśników lub celem krytyki ze strony rodziców” (Jorm, 2015, s. 32)<sup>2</sup>.

W dalszej części podaje przekład młodej kobiety z tak zwanego dobrego domu, niejakkiej Betsy Sandwith, która:

(...)nigdy nie zapisywała swoich uczuć do zalotnika Henry’ego Drinkera w swoim pamiętniku. Zamiast tego prowadziła rejestr swoich robótek przez trzy lata. Wszystko, co zrobiła, było albo dla członka rodziny, albo duchownego, z wyjątkiem dwóch łańcuszków do zegarków kieszonek, które zrobiła dla niespokrewnionego Drinkera (Jorm, 2015, s. 32–33).

Również Elizabeth Graeme Ferguson, pisarka amerykańska żyjąca w latach 1737–1801 (Tikkanen, 2022), chcąc okazać szacunek (ale być może też głębsze uczucia) swojemu narzeczonemu Williamowi Franklinowi zrezygnowała ze słów. Uplotła dla niego dewizkę i wręczyła jako symbol uczucia, które zakończyło się wraz ze sprzeciwem rodziców wobec związku młodych ludzi (Jorm, 2015, s. 33).

Dewizka w kontekście takich rozważań jest zaskakująca, gdyż najlepiej przebadaną i chyba najłatwiej kojarzoną grupą drogocennych precjozów wyrażających uczucia romantyczne są pierścienie (Scarlsbrick, 2007; Clifford Smith, 1908). Zapewne wręczenie dewizki mężczyźnie (niekoniecznie wykonanej własnoręcznie) jeszcze długo wiązało się z silnymi emocjami, zwłaszcza jeśli łączyło się to z jakąś osobistą ofiarą. Wszystko wskazuje na to, że dopiero burzliwe losy I wojny światowej zmieniły podejście do sentymentalnych gestów i drogocennych prezentów. W podręczniku dobrego wychowania z okresu dwudziestolecia międzywojennego, w części poświęconej zwyczajom, tradycjom i przesądom autorka Jadwiga Kiewnarska zaznaczyła:

Popularna a rzewna historia amerykańska o młodym mężu, który sprzedał swój jedyny zegarek, aby móc kupić garnitur grzebieni dla ukochanej żony, która ze swej strony sprzedała swe piękne włosy, aby kupić mężowi dewizkę do zegarka – stała się dziś nieaktualna (Kiewnarska, 1931, s. 165).

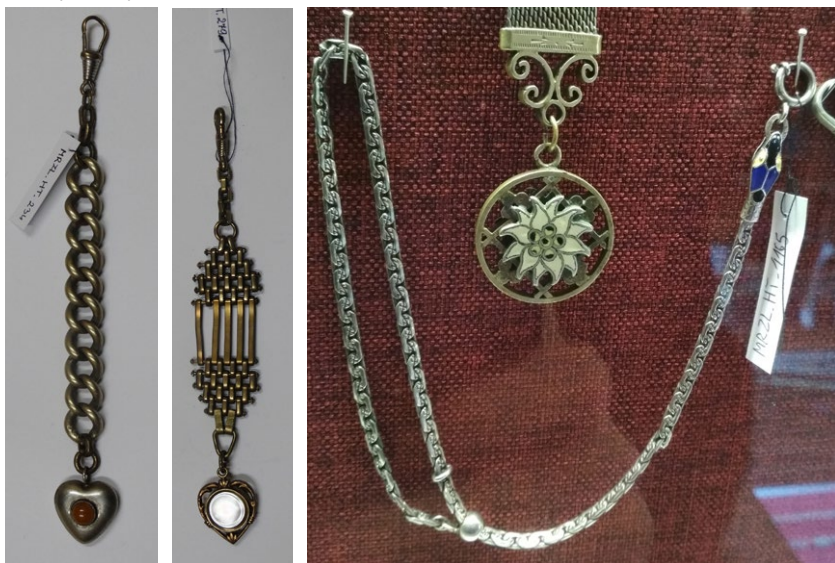
---

2 Wszystkie cytaty z języka angielskiego tłumaczone przez A.K.

Il. 3. Dewizka typu *fob chain* z zawieszka w kształcie serca zdobionym koralem (MRZL.HT.234)

Il. 4. Dewizka typu *fob chain* z zawieszka w kształcie serca wyłożoną masą perłową (MRZL.HT.279)

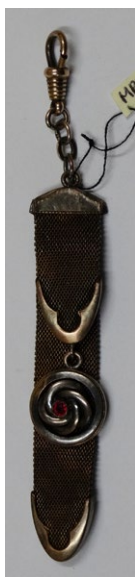
Il. 5. Srebrna dewizka dekorowana stylizowaną głową węża pokrytą niebieską, czarną i żółtą emalią (MRZL.HT.1165)



Źródło: zbiory Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej.

Jak widać, dewizki również mogły być nośnikami miłosnych wyznań, zapewnień lub zaklęć. Aby to odkryć, należało w większości przypadków uważnie przyrzeć się z pozoru tylko estetycznym formom ornamentalnym zdobiacym łańcuszki typu *fob chain*, *guard chain*, *Albert* czy *châtelaine*. Najmniej problemów stwarza „odczytanie” motywu serca, w najróżniejszych kształtach i technikach – od klasycznego serduszka po tzw. serca więdzmy o ogonku skręconym w prawą stronę (znanym w ornamentyce już w XV wieku) – czy szkocki *luckenbooth* z XVII wieku (2005). Nie brakuje dewizek zdobionych tym motywem, jednak należy pamiętać, że serce w symbolice uczuć stało się bardzo wcześnie produktem komercyjnym, dodawanym do każdego typu ornamentu (Høystad, 2011, s. 212–214) (il. 3. MRZL.HT.234 – serduszko z koralem; il. 4. MRZL.HT.279 – serduszko z masą perłową). Dlatego warto zwrócić uwagę na symbole, które we współczesnej kulturze stały się prawie całkowicie nieme, pomimo że dawniej wyrażały wiele odcieni emocjonalnego zaangażowania. Analizując uważnie motywy zdobiacze wybrane dewizki z kolekcji ze zbiorów Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej, można zidentyfikować

bardziej oryginalne sposoby mówienia o uczuciach za pośrednictwem pięknych przedmiotów. Na przykład delikatna srebrna dewizka, subtelnie dekorowana pięknie stylizowaną głową węża w technice emalii (il. 5. MRZL.HT.1165). W przypadku wspomnianej dewizki należy jeszcze przeprowadzić analizę porównawczą w zakresie ornamentyki, jednak jest to ciekawy motyw, który przypomina o pewnym zapomnianym symbolu miłosnym. Pierścienie, bransolety, łańcuszki czy dewizki dekorowane motywami węża, wysadzone szmaragdami lub pokryte niebieską emalią miały oznaczać oraz zapewniać wieczną miłość. Taka specyficzna symbolika miała szerszy kontekst historyczny i kulturowy. Katalogi aukcyjne biżuterii sentymentalnej (2017, s. 42–43) wiążą ten symbol z wydarzeniami z roku 1839, kiedy to książę Albert wręczył królowej Wiktorii pierścień zaręczynowy w kształcie węża ozdobionego szmaragdami. Zapoczątkował tym modę wśród zakochanych na wyrażanie uczuć za pomocą biżuterii dekorowanej sylwetkami węża.



Il. 6. Dewizka typu *fob chain* ze stylizowaną zawieszka w kształcie węzła z osadzonym pośrodku rubinem (MRZL.HT.540)

Il. 7. Dewizka typu Albert z odręcznie wrytą Gwiazdą Dawida (MRZL.HT.490)



Źródło: zbiory Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej.

Poszukując wśród dewizek romantycznych wyznań, warto zwrócić uwagę na inny interesujący motyw będący rzecznikiem uczuć miłosnych – tzw. węzeł kochanków (w niektórych przypadkach przybierający formę dwóch węzłów na podwójnej wstążce, z podwójnymi zakończeniami). Dewizkę typu *fob chain* (il. 6. MRZL.HT.540) zdobi miedziany stylizowany węzeł, pośrodku którego został osadzony rubin i zapewne

właścicielowi lub właścicielce miał ten ornament zapewnić miłość i wierność. Węzeł wraz ze splecionymi dłońmi (*dexterium iunctio*) jako symbol był obecny w biżuterii symbolicznej w obrzędach weselnych, odwołując się niejednokrotnie również do dziewictwa panny młodej (Rotter, 2014, s. 119). Węzeł, który niemal wszędzie na świecie był traktowany jako amulet chroniący uczucia przed ich utratą (w magiczny sposób zatrzymujący niematerialne emocje), ma też ciekawą etymologię, na którą zwraca uwagę Mircea Eliade. Węzeł kojarzy z czynnością pętania, w wielu językach odnosi się również do wyrażania czarów (też miłosnych), np. greckie *katadéo* oznacza „mocno spętać”, a także „spętać przez rzucenie uroku, zasuplując węzeł” (stąd *katadesmos* – „sznur”, „rzucić urok”; łacińskie *fascinum* – „uroki”, „czary”, spokrewnione jest z *fascia* – „przepaska”, „wstęga” i z „*fascis* – „wiązka” (Eliade, 2009, s. 152–154, 158–159).

Uczucia wyrażone w symbolach i znakach były wzmacniane przez słowa, czyli wszelkiego rodzaju inskrypcje. Biżuteria od wieków była personalizowana grawerami, napisami lub monogramami. Człowiek wykazywał poprzez to skłonność do uczuciowej zażyłości z rzeczami. Zmieniając fabrycznie wykonane produkty w myśl indywidualnych upodobań, przetwarzając je na wyznaczniki tożsamości, przelewał w przedmioty emocje dotąd im nie przynależne (odręcznie wykonane grawery można zaobserwować na dewizkach: il. 7. MRZL.HT.490 – Gwiazda Dawida; il. 8. MRZL.HT.525 – krzyż, serce, kotwica). Ewa Klekot, zastanawiając się nad zagadnieniem ontologii rzeczy, zwracała uwagę:

Zmieniając tożsamość rzeczy człowiek wchodzi z nią w bardzo intymny kontakt – staje się jej twórcą. Takie działanie uświadamia poczucie bliskości z rzeczami polegającej na ustawicznej zmianie ich tożsamości (Klekok, 2008, s. 194).

Odręczne grawery czy profesjonalnie wykonane przez rzemieślników inskrypcje nie były niczym nowym. Wystarczy sięgnąć do prac Christopa Witta (2019), który w swoich rozważaniach poświęcił uwagę obecności biżuterii w literaturze średniowiecznej z terenów Niemiec, Anglii i Francji. Jedno z jego wstępnych założeń równie dobrze mogłoby w parafrazie dotyczyć dewizek i ich roli w wyrażaniu sekretów serca. Ukazał bowiem Witt biżuterię jako narzędzie

(...) tworzenia emocjonalnych relacji międzyludzkich – mogąc je zarówno symbolizować, inicjować, wpływać na nie i dawać im świadectwo. Słowa, napisy mogły zintensyfikować lub spersonalizować uczuciowo dary, podkreślając sposób, w jaki te przedmioty wchodzi w interakcję z ludźmi, przyjmując rolę nieludzkich aktorów (Witt, 2019, s. 291).

Il. 8. Dewizka typu Albert z odręcznie wrytym, powtarzającym się motywem serca, krzyża i kotwicy (MRZL.HT.525)



Il. 9. Medalik z motywem niezapominajki i francuską sentencją. Fragment dewizki typu *fob chain* (MRZL.HT.202)



Źródło: zbiory Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej.

Zapewne dlatego w świecie drogocennych precjozów niezwykle powszechne stało się wyrażanie uczuć w uniwersalnym języku miłości, jakim od XV wieku stał się język francuski. Godne podkreślenia jest, że francuskojęzyczne wyznania łączono z symboliką niebieskich kamieni lub błękitnej emalii, również przypisywanych uczuciom miłosnym. Można się domyślać, że taką wymowę posiadał w przeszłości jeden ze złotych pierścieni z lazurową emalią i inskrypcją *J'aime votre coeur* („Kocham pani serce”), figurujący w spisie przytaczanym w artykule przez Letkiewicz (2011, s. 149).

Silnie zindywidualizowanym wyznaniem uczuć był prawdopodobnie medalik przypięty do pochodzącej z Francji delikatnej dewizki typu *fob chain* (il. 9. MRZL.HT.202). Zdobiący go kwiat niezapominajki miał zachowywać lub manifestować uczucia, lecz nie robił tego w sposób oczywisty i jednoznaczny. Małeńki bukiet otacza subtelny napis *Petites fleurs parlez pour moi* („Małeńkie kwiaty mówią za mnie”). Te słowa przypominają o popularnych jeszcze w dwudziestolecium międzywojennym zabawach salonowych związanych z mową kwiatów (traktowanych jako szybko więdnący orędownicy uczuć), wydawanych również w formie krótkich wierszyków, jak np. ten o niebieskich kwiatkach: „Modra niezabudka/ Jest znakiem wierności/ Chociaż tak malutka,/ Modra niezabudka./ Zła jest miłość krótka/ Nie daje radości./ Modra niezabudka/ Jest znakiem wierności” (Machlejd, 1927, s. 8). W tych słowach odbija się echo

symboliki niezapominajki osadzonej w kulturze. Dzięki odniesieniu do tekstu związanego z obyczajowością epoki można dokonać interpretacji zarówno słów, jak i ornamentu omawianej dewizki. Małe kwiaty mówiły z jednej strony o tkliwej oraz czulej wierności, z drugiej natomiast były też kojarzone z rozpacziwą i wieczną miłością. Zresztą z samej swej nazwy były oznaką pożegnania, wspomnień i pamięci. Jednocześnie swoje znaczenie zawdzięczają wspomnianej błękitnej barwie, która odnosiła się do trwałości. Manfred Lurker (2011) dodatkowo podkreślał, jak istotna jest barwa tego błękitnego kwiatu jako symbolu pogodzenia czerwieni i bieli, słońca i księżycy oraz wyrazu tkwiącej głęboko w duszy człowieka tęsknoty, czego przykład dostrzega w powieści Henricha von Ofterdingen Novalisa (Lurker, 2011, s. 265).

Biżuterię sentymentalną można najogólniej podzielić na dwa zasadnicze typy: miłosną oraz żalobną. Podział taki pozwala wyszczególnić dwie grupy zjawisk łączących się z najsilniejszymi emocjami, niejednokrotnie silnie ze sobą powiązanych. Pierwsze przykłady biżuterii żalobnej pojawiły się w XVII wieku w Anglii (Clifford Smith, 1908, s. 369). W następnym stuleciu ten typ wykorzystywał barokową symbolikę wanitatywną, czyli motywy czaszki, piszczeli, klepsydry, krzyża, czy napisów *memento mori* i czarnej emalii. Jednocześnie pojawiły się całkiem nowe zestawy sceny alegorycznych z wyobrażeniem urn, wierzb płaczących oraz grobów. Epoka wiktoriańska rozwinęła tradycję żalobną w ornamentyce biżuterii, wzorując się na postawie królowej Wiktorii, która otwarcie opłakiwała śmierć swojego męża, księcia Alberta. Na podstawie kolekcji w Muzeum Wiktorii i Alberta można rozróżnić różnorodne typy biżuterii wykonywanej ze złota i srebra, dekorowanej czarną emalią, gagatem, onyksiem, perłami, czarnym szkłem oraz ornamentami floralnymi (Clifford Smith, 1908, s. 369; Biżuteria, 2017, s. 58). Najbardziej oryginalną, wywołującą obecnie sprzeczne odczucia, była sentymentalna biżuteria z włosów ludzkich. Miała ona na celu upamiętnić i uhonorować ukochaną osobę i być mottem właściciela: „Kogo włosy noszę – kochałem najbardziej” (Clifford Smith, 1908, s. 370).

Przed zaprezentowaniem przykładów dewizek z ludzkich włosów i podjęciem próby odczytania znaczeń i emocji, jakie ze sobą niosły, warto wyraźnie podkreślić, że obecnie w ujęciu estetycznym i antropologicznym włosy są niezwykle trudne do jednoznacznego określenia. Są integralnym elementem człowieka, jego cielesności i równie dobrze mogą znajdować się w sferze estetycznej, jak i wywoływać obrzydzenie oraz silny emocjonalny wstrząs. Jako symbol są nośnikami skomplikowanych i nieraz całkowicie przeciwstawnych znaczeń, mogą być tabu, amuletem, oznaką magicznych zdolności, fetyszem, ale też pamiątką o znamionach zażyłości i intymności (Bandura, 2017).

W warstwie znaczeniowej włosy w wielu kręgach kulturowych miały kryć tajemnicze cielesne siły, np. w mitologii starożytnego Egiptu zrozpaczona po śmierci Ozyrysa Izyda na znak żałoby obcięła swoje pukle (Lurker, 1989, s. 269). Władysław Kopaliński (2017) podkreśla symboliczną moc włosów jako siedliska siły i duszy, przez co miały one stanowić niezwykle cenną ofiarę już w czasach starożytnych Greków. Cofnięcie się aż do starożytności w poszukiwaniu genezy symboliki włosów tylko unaocznia, że dewizka sięgała po znaki w kulturze najmocniej zakorzenione, niezwykle mocno powiązane z wiarą w połączenie materialności z duchowością, widzialnego z niewidzialnym. Jak wiele emocji ze sobą niosły włosy, świadczy chociaż potrzeba przechowywania pojedynczych loków lub pukli będących

(...) znakiem, zakładem, fetyszem [W myśl teorii Rolanda Barthes'a, że fetyszem jest „każdy przedmiot dotknięty przez ciało ukochanej osoby” (Barthes, 1996, s. 243) – A.K.], amuletem miłości. Lok świętego jest typową relikwią zachowującą intymną więź z duszą i cnotami świętego. Lok włosów dziecka jest pamiątką rodzinną, wyrażającą pragnienie zatrzymania dzieciństwa w czasie (Kopaliński, 2017, s. 476–477).

Znana jest bardzo liczna grupa wyrobów biżuteryjnych z monogramami, miniaturowymi portrecikami malowanymi na kości lub *silhouette* (profilowe portreciki wycinane z papieru), często łączonych z puklami włosów. Klejnoty z włosami osób bliskich, będące częścią ukochanej osoby, stanowiły szczególną pamiątkę. Podobnie jak klejnoty z portretami, traktowane były jak talizmany, przypominające noszącej go osobie o ofiarodawcy (Letkiewicz, 2011, s. 151). Klejnoty żałobne, które często zawierały spersonalizowane napisy, takie jak inicjały i daty, już w XVIII wieku były dowodem rosnącego pragnienia zapamiętania i bycia zapamiętanym. Garnitury biżuterii żałobnej często składały się z pierścionków, medalionów, broszek, szpilek, *châtelaine*, naszyjników, kolczyków i pierścionków mających manifestować „publiczną żałobę” (Jorm, 2015, s. 59).

Medaliony czy sekretniki mogły być dopinane do dewizek, lecz w wypadku tego typu biżuterii rozwinęła się znacznie bardziej interesująca badawczo, swoista moda, by całą dewizkę pleść z włosów ludzkich (MRZL.HT.721; MRZL.HT.722; il. 10. MRZL.HT.723; il. 11. MRZL.HT.724).

Dewizki żałobne były cenne dla właściciela, ponieważ fizycznie reprezentowały przeszły stan emocjonalny. A noszone przy sobie, nieustannie pobudzały do refleksji nad tym doświadczeniem, nie pozwalając zgasnąć emocjom związanym ze stratą ukochanej osoby. Tego typu biżuteria była zmaterializowaniem pamięci oraz swoistym zminiaturyzowanym świeckim relikwiarzem i mikromuzeum uczuć (Pointon, 1999, s. 52–56). Według Helen Sheemaker:



(...) natychmiastowy smutek, jaki odczuwał młody mąż po śmierć żony, był nieistotny, ponieważ bez względu na to, ile bólu psychicznego doświadczył, to nie była „prawdziwa” trauma fizyczna. Ale jego dewizka zrobiona z jej włosów, po jej fizycznej śmierci manifestowała ten smutek i zapewniała stałe przypomnienie o ważności tego doświadczenia (Sheumaker, za: Jorm, 2015, s. 69).

Il. 10. Dewizka typu Albert wykonana z ludzkich włosów, dekorowana mosiężną klamrą z motywem floralnym (MRZL.HT.723)



Il. 11. Dewizka typu *guard chain* wykonana z ludzkich włosów (MRZL.HT.724)



Źródło: zbiory Muzeum Regionalnego Ziemi Limanowskiej.

Powstaje pytanie, czy było to przypomnienie jedynie dla właściciela dewizki, czy dla każdego, z kim się spotykał (czyli dla swego widza)? (Pointon, 1999, s. 53).

Bizuteria z włosów ukochanych i bliskich osób, które odeszły, była niezwykle powszechna. Do tego nawet stopnia, że w XIX w. publikowano podręczniki dla kobiet, jakie techniki plecenia, wzorów i ornamentów można wykorzystywać do stworzenia uświęconej pamięcią pamiątki, przybierającej kształt *châtelaine*, Alberta lub *guard chain* (Campbell, 1867). Pomimo że takie podejście mogło sprawiać wrażenie, że ta biżuteria wydawała się bezosobowa, to jednak tym przedmiotom nie brakowało mocy afektownej: „(...) przywoływały ukochaną twarz, która już nigdy nie będzie widziana, sceny, które nigdy więcej się nie wydarzą” (Pointon, 1999, s. 52). Ponadto przekształcały coś nieczystego, bluźnierczego i nieuporządkowanego w święty przedmiot, któremu nadano siłę wiary, pamięci, czci, podziwu i strachu (Pointon, 1999, s. 43, 52–53).

Echa potęgi uczuć skrytych w dewizkach plecionych z włosów ukochanej osoby przebrzmiewają również w innych wytworach kultury. W poezji,

na przykład Cypriana Kamila Norwida, który w wierszu LVI cyklu *Vademecum* interpretował taki przedmiot jako emblemat czułości: „Czułość bywa (...) jak plecionka długa z włosów blond/ Na której wdowiec nosić zwykł/ Zegarek srebrny” (Norwid, 1934, s. 365). Najprawdopodobniej w połowie XIX wieku dewizka z włosów była znamiennym symbolem uczuciowych sentymentów średnich sfer mieszczańskich. W literaturze tamtego okresu objawiało się to niejednokrotnie m.in. u Flaubertowskiego pana Karola Bovary, ale też u prowincjuszy z Bouvarda i Pécucheta.

Na koniec jeszcze jeden literacki przykład okazywanej za pomocą biżuterii żaloby po stracie przyjaciół. W jednej z powieści Charlesa Dickensa (który był wiernym kronikarzem swojej epoki) pt. *Wielkie nadzieje* (wydanej po raz pierwszy w 1861 r.), opisując powierzchowność pana Wemmicka, narrator dodawał:

(...) nosił aż cztery żałobne obrączki na palcach, a krawat przypięty broszą przedstawiającą wizerunek damy oraz wierzby płaczącej nad mogiłą, na której stała urna. Zauważyłem też, że łańcuszek jego zegarka zdobiło aż kilka pierścieni i pieczęci, które wyglądały jakby był całkiem obciążony wspomnieniami o zmarłych przyjaciółach (Clifford Smith, 1908, s. 369–370).

Podsumowując, dewizka jest być może teraz tylko niemym reliktem przeszłości uwiecznionym w szklanej gablocie, lecz wnikliwe badania potwierdzają, że jeszcze przed I wojną światową była niesamowitym nośnikiem ukrytych komunikatów. Wyrażała niejednokrotnie niezwykle wiedzę o człowieku, jego przekonaniach i uczuciach. Ta niepozorna biżuteria określana mianem drobnej galanterii to nie tylko świadectwo dziejów kultury materialnej (które bada się z perspektywy historii sztuki, rękodziela artystycznego czy dziejów mody), ale też historia wyrażania uczuć za pośrednictwem pięknych i kunsztownych przedmiotów o głębokiej symbolice, będących społecznym i kulturowym manifestem uczuć towarzyszących człowiekowi stojącemu w obliczu życia i śmierci.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ahde-Deal, P. (2013). *Women and Jewelry*. Helsinki: Aalto University publication series.
- Banach, A. (1957). *O modzie XIX wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Banach, A. (1960). *Podróże po szufladzie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bandura, A. (2017). Trichofilia – fetyszycacja włosów w sztuce współczesnej w ujęciu estetycznym. *Nowa krytyka*, nr 39, 189–190.

- Barański, J. (2008). Dyskurs gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii przedmiotu muzealnego. W: J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, 261–298.
- Barthes, R. (1996). *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bauer, A.M. (2014). Moda na czarną biżuterię. *Niepodległość i Pamięć*, nr 21/1–2 (45–46), 53–72.
- Biżuteria kolekcjonerska. Katalog aukcji Desa Unicum* (2017). Warszawa: Desa Unicum.
- Broszka ze zbiorów Muzeum Wiktorii i Alberta w Londynie (2005). Pozy-skano z: <https://collections.vam.ac.uk/item/O113816/brooch-jamieson-charles/> (dostęp: 20.03.2022).
- Campbell, M. (1867). *Self-instructor in the art. Of hair work, dressing hair, making curls, switches braids and hair jewelry of every description*. New York: Campbell.
- Clifford Smith, H. (1908). *Jewellery*. Londyn: Methuen and Co.
- Cummins, G. (2010). *How The Watch Was Worn. A Fashion For 500 Years*. Woodbridge: Antique Collectors' Club.
- Cunningham, J. (2008). *Contemporary European narrative jewellery: the prevalent themes, paradigms and the cognitive interaction between maker, wearer and viewer observed through the process, production and exhibition of narrative jewellery*. PhD thesis, The Glasgow School of Art. Pozyskano z: <http://radar.gsa.ac.uk/4948> (dostęp: 14.02.2022).
- D'Allemagne, H.R. (1923). *Les Accessoires du Costume et du Mobilier*, t. II. Paris: Schemit.
- Eliade, M. (2009). *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Gloger, Z. (1972). *Encyklopedia staropolska*, t. III. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gradowski, M. (1984). *Dawne złotnictwo. Technika i terminologia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Guiraud, P. (1974). *Semiologia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Gutkowska-Rychlewska, M. (1968). *Historia ubiorów*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Høystad, O.M. (2011). *Serce. Historia kultury i symbolu*. Warszawa: Bellona.
- Jorm, J. (2015). *'I mourn for them I loved': the material culture of love and loss in eighteenth-century England*. MPhil Thesis, School of Historical and Philosophical Inquiry, The University of Queensland. Pozyskano z: <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:370308> (dostęp: 20.03.2022).
- Kiewnarska, J. (1931). *Dobre wychowanie na co dzień*. Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegner.

- Kitowicz, J. (1985). *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Klekot, E. (2008). Ontologia rzeczy – znaczenia. W: J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, 185–196.
- Kopaliński, W. (2017). *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Kowalski, A.P. (2008). Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy. W: J. Kowalewski, W. Piasek i M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, 15–26.
- Kubalska-Sulkiewicz, K., Bielska-Łach, M. i Manteuffel-Szarota, A. (red.) (2007). *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kulpa, A. (2017). Sposób noszenia dewizek w kontekście historii mody. W: *Historia w dewizce zapisana. Katalog wystawy*. Limanowa: Muzeum Regionalne Ziemi Limanowskiej.
- Kulpa, A. (2021). Zapomniany przedmiot: Zarys problematyki badań nad zabytkowymi dewizkami. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, nr 8, 113–128. DOI: 10.12775/ZWAM.2021.8.07.
- Letkiewicz, E. (2011). Symbolika klejnotów miłości, przyjaźni i braterstwa. *Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska a Lublin – Polonia*, vol. IX, nr 1, 145–157.
- Lurker, M. (2011). *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lurker, M. (1989). *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Poznań: Pallottinum.
- Machlejd, J. (1927). *Mowa kwiatów*. Warszawa: C. Ulrich.
- Norwid, C.K. (1934). *Dziela Cyprjana Norwida. Drobne utwory poetyczne*. Warszawa: „Parnas Polski”.
- Pointon, M. (1999). Materialing Mourning: Hair, Jewellery and the Body. W: M. Kwint, Ch. Breward i J. Aynsley (red.), *Material Memories*. Bloomsbury Academic, 38–58.
- Rotter, L. (2014). Symbolika i przemiany stroju nowożeńców w kulturze polskiej. W: J. Marecki i L. Rotter (red.), *Znak – symbol – rytuał. Od narodzin do śmierci*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże.
- Samek, J. (1984). *Polskie rzemiosło artystyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Saratowicz-Dudyńska, A. (2019). O akcesoriach stroju staropolskiego (XVI–XVII w.) – wybrane zagadnienia. W: D. Nowacki, M. Piwocka i D. Szewczyk-Prokurat (red.), *Rządzić i oślniewać. Klejnoty i Jubilerstwo w Polsce w XVI i XVII w.* Warszawa: Zamek Królewski w Warszawie – Muzeum, 65–113.

- Scarlsbrick, D. (2007). *Rings. Jewelry of Power, Love and Loyalty*. London: Thames & Hudson.
- Siedlecka, W. (1988). *Polskie zegary*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sokołowska, A. (2007). Wykaz warszawianów w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie sporządzone w 1939 r. przez Alinę Sokołowską. *Almanach Muzealny*, nr 5, 187–240.
- Tikkanen, A. (2022). *Elizabeth Graeme Ferguson*. Pozyskano z: <https://www.britannica.com/biography/Elizabeth-Graeme-Fergusson> (dostęp: 20.03.2022).
- Toczyńska, M.B. (2013). O biżuterii oświeconych uwag kilka. W: B. Mazurkowska (red.), *Codzienność i niecodzienność*, t. 1: *Pasje, przyjemności i upodobań*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 111–125.
- Urbaniec, A. (2017). Dewizka — próba definicji i perspektywa historyczna. W: *Historia w dewizce zapisana. Katalog wystawy*. Limanowa: Muzeum Regionalne Ziemi Limanowskiej.
- Urešowá, L. (1987). *Zegary*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Vevér, H. (1906–1908). *La bijouterie française au XIX siècle 1800–1900*. Paris: H. Floury.
- Witt, Ch. (2019). More Than Bling: Inscribed Jewellery Between Social Distinction, Amatory Gift-Giving, and Spiritual Practice. W: R. Wagner, Ch. Neufeld i L. Liebss (red.), *Writing Beyond Pen and Parchment*. Berlin: Publisher de Gruyter, 291–314.

**Anna Kulpa** – doktorantka Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie w dyscyplinie nauk o kulturze i religii. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat symbolicznego znaczenia zabytkowych dewizek oraz semiotycznych przemiany kultury materialnej. W latach 2017–2021 adiunkt, specjalista ds. działu etnograficznego i artystycznego w Muzeum Regionalnym Ziemi Limanowskiej.



**Marek Żmudziński**<http://orcid.org/0000-0002-1759-877X>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

marek.zmudzinski@uwm.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.34

## Rodzina jako środowisko przeżyć religijnych w świeckiej kulturze

### STRESZCZENIE

Rodzina jest kluczową strukturą społeczną z punktu widzenia obecności i znaczenia religii w dzisiejszej kulturze. Proces sekularyzacji spowodował poważne zmiany cywilizacyjne, które dotknęły zarówno religię, jak i rodzinę. Świeckość stała się głównym wyznacznikiem tożsamości człowieka. Badania z dziedziny antropologii kultury, socjologii religii czy teologii fundamentalnej wykazują, że teoretyczny model *homo oeconomicus* czy *homo faber* nie do końca odzwierciedla obraz egzystencji „realnego człowieka”. Pozostają w nim wciąż cechy *homo religiosus*, czyli człowieka odczuwającego dramat istnienia, wymiar ostateczności i tajemnicy. Poszukując sensu istnienia i znaczenia swych przeżyć, tworzy symbole, które są próbą nazwania transcendującego rzeczywistości. W tym aspekcie rodzina jest podstawowym środowiskiem socjalizującym człowieka również w wymiarze religijnym i dającym mu możliwość doświadczenia rzeczywistości sakralnej.

**SŁOWA KLUCZE:** rodzina, religia, kultura, rytuał, sekularyzacja

### ABSTRACT

The Family as an Environment of Religious Experience within Secular Culture

The family is an essential social structure with regard to the presence and importance of religion in contemporary culture. The process of secularization has brought about significant civilizational changes that have affected both religion and the family. Secularism has become the main determinant of a modern person. Studies in cultural anthropology, sociology of religion and fundamental theology show that the theoretical models of *homo oeconomicus* or *homo faber* do not fully reflect the existence of the “real person”. A person still has some characteristics of *homo religiosus*, i.e. a person who feels the drama of existence, the dimension of finality and mystery. In the search for the meaning of existence and the meaning of one’s experience, one creates symbols in an attempt to name the transcendent reality. From this point of view,

**Sugerowane cytowanie:** Żmudziński, M. (2023). Rodzina jako środowisko przeżyć religijnych w świeckiej kulturze. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 611–624. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.34

Nadesłano: 10.01.2023

Zaakceptowano: 27.09.2023

the family is a fundamental environment that socializes the person, also in the religious dimension, and allows him or her to experience sacred reality.

KEYWORDS: family, religion, culture, ritual, secularization

## Wstęp

W ostatnich kilkudziesięciu latach w naukach zajmujących się religią miała miejsce szeroka debata na temat sekularyzacji. Wytworzyła się wyraźna polaryzacja poglądów: z jednej strony twierdzono, że religia traciła stopniowo swoją moc i znaczenie społeczne, z drugiej, że siła religijnych wierzeń nie zmniejszyła się, nawet jeżeli coraz mniej ludzi należało formalnie do organizacji religijnych (Giddens i Sutton, 2014, s. 125).

Propagatorzy świeckości kultury podkreślają potrzebę dominacji poglądów, które są według nich bardziej racjonalne niż myśl religijna. Źródłem takiego nastawienia jest tzw. mit oświecenia, który polega na wezwaniu człowieka do przejścia z ciemności objawienia do światła ludzkiego rozumu, od prawd wątpliwych do tego, co oczywiste. Wyrazem tego mitu ma być przekonanie, że jedynie język oparty na danych empirycznych, wynikających z badań naukowych, ma sens. Natomiast język religijny jest ze swej natury bezprzedmiotowy i nie odnosi się do realnego doświadczenia (Jasiński, 2017, s. 118). W drugiej połowie XX wieku sekularyzację rozumiano i przedstawiano jako kluczowy fakt wyjaśniający zmniejszającą się intensywność wydarzeń o charakterze religijnym. Choć należy dodać za Piwowarskim, że od tezy tej w wielu środowiskach nastąpił odwrót, gdy w wielu badaniach pojawił się widoczny fakt odrodzenia religijnego w parametrze doświadczeniowym oraz utrzymywanie się ludowej religijności, która nie ulegała zmianom, mimo cywilizacyjnych przemian (Piwowarski, 1983, s. 66). Należy więc podkreślić, że osłabienie religii jest faktem, jednak jej obecność jest zauważalna, a nawet w niektórych elementach egzystencji wzrastająca. Nie została ona całkowicie zepchnięta na peryferie życia społecznego. W rozwiniętej nowoczesności religia jakby zyskała na znaczeniu, chociaż stała się bardziej zróżnicowana i pluralistyczna. Mimo pewnego braku zaufania do tradycyjnych form wyrazu przeżyć religijnych odmieniona, nienarzucana wprost, często spontaniczna obrzędowość przeżywa zauważany progres. Widoczne w przestrzeni publicznej stały się pielgrzymki, uliczne nabożeństwa pasyjne oraz nowe formy ekspresji obrzędów religijnych przeżywanych w rodzinach (Dąsał, 2008, s. 1).

Kolejne części niniejszego artykułu przedstawią rodzinę jako środowisko przeżyć religijnych. Kontekstem będzie obraz człowieka egzystującego w szeroko pojętej kulturze, postulującej radykalnie świecką



formułę egzystencji. Następnie wskaże się na widoczną rozbieżność między naukowym opisem człowieka a jego realną egzystencją, której najbardziej widoczną egzemplifikacją jest potrzeba symbolizacji i nadawania znaczenia przeżyciom transcendującym teoretyczny obraz świata. Doprowadzi to do przekonania, że wymiar religijny jest wciąż żywy i choć tradycyjne jego przejawy nie są już powszechne, to jednak nie można mówić o jego zaniku. Następnie wskaże się rodzinę jako niezbędny składnik każdej społeczności i jednocześnie wspólnotę uobecniającą przeżycia religijne. Szczególnym wymiarem tej funkcji jest rytuał religijny, podlegający przeobrażeniom, ale wciąż odnoszący się do wymiaru sacrum. Ten ostatni aspekt przedstawiony zostanie w kontekście przesłania chrześcijańskiego, w szczególności Kościoła katolickiego, dla którego rodzina jest najistotniejszym podmiotem w misji ewangelizacyjnej.

### Świeckie tło kulturowe

Sekularyzacja, czyli zjawisko zmniejszania się więzi z religią oraz rezygnacja ze sformalizowanych form pobożności jest widoczna we wszystkich religiach. Pojawiają się jednak też wypowiedzi, które umiejscawiają ten proces praktycznie wyłącznie w obszarze chrześcijaństwa (Jasiński, 2017, s. 144). W tym kontekście określa się ją jako „odkościelnienie”, czyli zmniejszanie się statystyk uczestnictwa w zgromadzeniach liturgicznych, osłabienie wiary, a także zanikanie przejawów religijności w życiu codziennym. Proces ten należałoby rozumieć jako utratę przez instytucje religijne powszechnego wpływu na społeczeństwo oraz jako pomniejszenie wiarygodności religijnego opisu świata w świadomości ludzi wierzących. W Europie sekularyzacja pojawiła się wraz z oświeceniową nowoczesnością. Samo pojęcie zostało upowszechnione nieco później. Oznaczało wówczas wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a przede wszystkim instytucjonalnym formom tej religii (Mariański, 2017, s. 234–236).

Pojęcie sekularyzacji występuje w różnych znaczeniach. L. Schneider wyróżnia cztery odmienne znaczenia tego terminu, a mianowicie: a) desakralizację i racjonalizację społeczeństwa; b) spadek znaczenia religii w społeczeństwie, czyli zjawisko uwolnienia się instytucji świeckich spod zorganizowanej kontroli instytucji religijnych; c) przekształcanie się wartości religijnych w wartości świeckie; d) utratę społecznego znaczenia religijnego myślenia, praktyki i instytucji (1970, s. 176–177).

Z kolei José Casanova teorię sekularyzacji opisuje trzema różnymi twierdzeniami: a) oddzielenie i emancypacja sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, b) zanikanie religijnych przekonań i wzorów zachowań, c) przesunięcia się religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej (1998, s. 410).

W wymiarze praktycznym sekularyzacja jest widziana jako zeświecczenie religii, czyli powolna degradacja znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym. W konsekwencji nastąpiło pomniejszenie znaczenia autorytetów religijnych w dziedzinach świeckiej dominacji, co było jednoznaczne z utratą powszechnej kontroli religii nad życiem społecznym (Kaufmann, 2000, s. 84–85).

Habermas podkreśla, że teza o istniejącym związku przemian społecznych i sekularyzacji opiera się na kilku podstawach: a) antropocentryczny obraz świata jako wynik postępu naukowo-technicznego jest niemożliwy do połączenia z wizją religijną i teologiczną; b) kultura, polityka, prawo, wychowanie i nauka stały się autonomiczne, religia stała się sprawą prywatną, a związki wyznaniowe utraciły dotychczasowe znaczenie, ograniczając swoje funkcje do spraw religijnych; c) wzrastający dobrobyt i bezpieczeństwo zmniejszyło zapotrzebowanie na praktyki religijne, odwoływanie się do sił transcendentnych, gwarantujących bezpieczeństwo stało się coraz mniej widoczne (Habermas, 2009, s. 387).

W takich warunkach dokonała się marginalizacja religii, której znaczenie widoczne stało się bardziej w sferze prywatnej niż społecznej. Dokonał się też radykalny spadek tradycyjnych form religijności, czyli praktyk kościelnych, wiary w Boga osobowego oraz innych prawd przesłania chrześcijańskiego (Mariański, 2017, s. 238).

Świeckość stała się wyznacznikiem zachodniej kultury. Na jej charakterystykę składały się cztery kluczowe cechy: doczesność, relatywizm, przypadkowość i autonomia. Pierwsza – wynika z doświadczenia czasu, który przenika całą rzeczywistość. Egzystują one w historii i przemijają, a tym samym są śmiertelne i mają swój koniec. Dotychczasowy trwały porządek rzeczy zastąpiony został zmienną, przemijającą i nieokreśloną historią, w której szuka się źródeł sensu ludzkiego istnienia. Kultura świecka ukształtowała świadomość własnej historyczności, otwartości na przyszłość, twórczych możliwości natury oraz optymizmu ukierunkowanego na przyszłość (Gilkey, 1976, s. 58). Pojęcia takie jak np. „wieczność” stały się niezrozumiałe, bo nie znalazły przejawów w całym ludzkim doświadczeniu. To, co oznaczone w czasie, zajęło miejsce tego, co wieczne (Smith, 1971, s. 196).

Następny czynnik, czyli relatywizm, eksponuje różnorodne zależności i zdeterminowanie człowieka. Nauki empiryczne oraz nauki społeczne stały się katalizatorem mentalności wiążącej człowieka z przestrzenią i czasem. Z doświadczenia zniknęły przejawy tego, co absolutne. Stałe i niezmiennie faktory zastąpiły takie pojęcia jak: proces, zmiana czy kontekst. Wytworzona tzw. scjentystyczna mentalność wiele elementów kultury, o widocznych związkach z religią, traktuje jako niezrozumiałe, czy nawet obce, bo wytworzone w innym kontekście kulturowym i historycznym (Gilkey, 1976, s. 51–53).

W przestrzeni religijnej język symboliczny funkcjonuje jako narzędzie przenikania pod powierzchnię zjawisk i sięgania do ich głębi, ukazując racjonalność i celowość świata. Natomiast przypadkowość, jako kolejna cecha współczesnej kultury, odmawia rzeczywistości precyzyjnego określenia jej przyczyn. Wprawdzie nie można pominąć faktu, że doświadczenie empiryczne odkrywa jakiś określony porządek, który daje poczucie trwałości ludzkiej egzystencji. Wskazać można powtarzające się prawidłowości czy nawet antycypować przyszłe wydarzenia, ale ma to jedynie wymiar praktyczny czy nawet utylitarny, by w sensie technicznym i naukowym umożliwić rozwój i postęp (Gilkey, 1976, s. 42–58).

Nie ulega wątpliwości, że świecka kultura zachęca do afirmacji wolności, przekonując o możliwościach samorealizacji, według osobistych możliwości. Odpowiedzialność za siebie i swoją historię, której nadaje sens, jest cechą człowieka odrzucającego poglądy oparte na autorytetach religijnych i wymogach z tego wynikających. Jest to kolejna cecha świeckiego samorozumienia. Autonomia, czyli wolność od kościelnego autorytetu i dogmatu, stały się warunkiem *sine qua non* pełnego szczęścia na ziemi (Kongregacja Nauki Wiary, 1986, n. 1).

W konkluzji tego wątku należy stwierdzić, że w przekonaniu wielu autorów świeckość stała się częścią składową nowoczesności (Bruce, 2002, s. 43), a nowoczesna kultura zachodnia oderwała się od swoich sakralnych źródeł (Krasnodębski, 2001, s. 8). Doświadczenie przypadkowości i doczesności oraz wybór relatywizmu i autonomii stały się wyznacznikami samowystarczalnego humanizmu (Taylor, 2007, s. 12–13). W tym kontekście obecne są też twierdzenia, że tego typu nowoczesna świadomość nie oznacza bynajmniej braku religii. Można zauważyć, że kryzys ponowoczesności stwarza warunki do rozwoju wierzeń religijnych, a religia może uczestniczyć w dyskursie publicznym.

### Ludzka potrzeba symbolizacji

Spółczesność pluralistyczna jest faktem, jednak teorie stwierdzające zanik religii wraz z postępującą sekularyzacją nie sprawdziły się. Wyrosłe z pozytywistycznej koncepcji człowieka takie pojęcia jak *homo faber* czy *homo oeconomicus* nie w pełni adekwatnie oddają codzienną egzystencję. Nie można bowiem pominąć ludzkiej potrzeby i możliwości tworzenia symboli, czyli nadawania znaczeniowości czy wręcz dramatyczności swego życia. S. Langer zalicza zdolność symbolizacji do pierwotnych aktywności człowieka, podobnie jak jedzenie, spostrzeganie i poruszanie się. Jest ona właściwa tylko człowiekowi i stanowi podstawowy i trwały proces duchowego życia człowieka (Langer, 1976, s. 41).

Wobec powyższego można stwierdzić za M. Eliadem, że współczesny człowiek, przekonany o swojej świeckości, w realnym zachowaniu ujawnia jednak cechy *homo religiosus*. Przykładem tego są uroczystości i zabawy, różnego rodzaju ceremonie publiczne, a nawet zawody sportowe – pozbawione treści religijnej, a mimo to zachowujące wciąż strukturę symboli i obrzędów. W pewnym sensie więc religia jest obecna kulturze świeckiej i nie można stwierdzić, że nie pełni nadal zasadniczej funkcji w przestrzeni psychologicznej (Eliade, 1997, s. 180).

Powyższa teza implikuje potrzebę tworzenia obrazu „realnego człowieka”, który ujawnia zarówno racjonalne, jak i nieracjonalne elementy egzystencji w przełomowych momentach doświadczenia zła, cierpienia, egoizmu, ale też dobra, radości i miłości. Taki zaś kontekst domaga się uwzględnienia faktu realnych przeżyć i problemu ich znaczenia. Dogłębna analiza prowadzi do konkluzji, że deklarowany świecki światopogląd nie jest pełnym opisem codziennej egzystencji. Między deklarowanym samorozumieniem a przeżywaną egzystencją istnieje widoczna różnica, czyli między tym, co myśli, i tym, czego doświadcza, istnieje pewien stan napięcia, który nie daje pełnego zrozumienia i domaga się konkretnych dookreśleń (Życiński, 1988, s. 49).

Pierwszym wyznacznikiem tej dysharmonii jest stwierdzenie, że człowiek ma potrzebę zrozumienia własnego życia również w wymiarze moralnym i zdobycia pewności podstaw aksjologicznych. Autonomia i wolność są jego niekwestionowaną przestrzenią, ale ma też świadomość istnienia innych ludzi i życia wspólnotowego. Dlatego np. doświadczenie przyjaźni i miłości implikuje np. rezygnację z osobistych korzyści i interesów. W egzystencji pojawia się więc coś nieznanego dla świeckiego rozumienia i trudnego do interpretacji. I ten wymiar sprawia, że życie ludzkie jest nieporównywalne do niczego istniejącego na ziemi i jest właśnie życiem specyficznie ludzkim (Rahner, 1983, s. 53).

Opisana powyżej wizja człowieka, przed którym otwiera się „pełnia życia”, bez konfliktów i ograniczeń nie jest też pełnym opisem rzeczywistości. Doświadczane wciąż tragedie i kryzysy, komunikowana medialnie przemoc i różne formy nienawiści stanowią inną dysharmonię między świecką deklaracją a konkretną egzystencją. W konsekwencji nie jest możliwa pełna identyfikacja z takim światem (Kasper, 1979, s. 29). Implikuje to konstatację, że realne faktory, które kształtują historię, są poza wpływem człowieka. One powodują także, że cele, które sobie wyznacza, realizuje często w sposób przypadkowy i często na przekór założonej strategii. W historii widać zatem wymiar niepewności i tajemnicy oraz doświadczenie zależności, na którą nie ma żadnego wpływu. To z kolei rodzi przeżycie powinności, niepokoju moralnego, a nawet winy, które rozumie się jako specyficzne ludzkie doznania (Rahner, 1987, s. 87).

W świeckiej egzystencji pozostało więc „coś” do końca niedopowiedziane, niejako spontaniczne, ale żywe i mające znaczenie, a mianowicie wymiar tajemniczej ostateczności. Jak pisze Rogowski:

Tajemnica w swej istocie to nie jakaś reszta pytań, które na razie pozostają bez odpowiedzi, to nie margines problemów, których dzisiaj nie można rozwiązać, ale to coś, co jest nierozdzielnie związane z istotą człowieka i świata, coś, co nie tylko wynika z doczesnej kondycji ludzkiej, ale z natury człowieczeństwa, coś, co nie jest przedmiotem dyskursów akademickich, ale przedmiotem przeżycia i egzystencjalnego doznania (Rogowski, 1986, s. 51).

Świadomość ostatecznego aspektu życia pojawia się np. w sytuacji jakiegoś radykalnego zagrożenia i wynikającej z tego bezsilności. Wymiar ostateczności jawi się więc jako rzeczywistość transcendentna wobec człowieka. Może być rozumiana jako coś pozytywnego, ale też możliwe jest odbieranie jej jako siły destrukcyjnej (Tillich, 1987, s. 41).

Można więc stwierdzić, że na każdym poziomie życia możliwe jest odniesienie do ostatecznej podstawy, z odczuciem jej jako piękna, sensu i radości istnienia lub przerażenia czy też nicości. Niezależnie od rodzaju tego doświadczenia faktem jest odczucie wymiaru egzystencji, które nie pochodzi od człowieka, a jednak jest w nim obecne i jednocześnie go transcenduje (de Schrijver, 1981, s. 46).

Powyższe analizy wskazują na aspekty egzystencji wymykające się racjonalnemu opisowi i potrzebę nadania im znaczenia. Dlatego realny człowiek wytwarza symbole, uczestniczy w zdarzeniach rytualnych i orientuje się na wartości. Symbolizacja i rytuały wiążą całe życie ludzkie: narodziny, zdrowie, chorobę, śmierć oraz religię, odkrywającą sens wspólnoty, społeczną więź, ale też przeżycie sacrum i profanum (Piwowski, 1983, s. 15). Stwarza to możliwość badania obszarów i środowisk, w których uzewnętrznia się egzystencja pomijana w świeckim opisie świata. W niniejszym artykule wyszczególniona jest rodzina jako miejsce, w którym mają miejsce rytuały, wskazujące na religijny charakter człowieka.

### Religijna funkcja rodziny

Opisane powyżej procesy przyczyniły się do radykalnej zmiany – transformacji tzw. społeczeństwa losu do społeczności o charakterze pluralistycznym. Kultura, w której wiara w Boga była oczywistością, przeobraziła się w ten sposób, że nawet dla człowieka głęboko i autentycznie religijnego stała się ona tylko jedną z wielu propozycji aksjologicznych (Taylor, 2007,

s. 13). Bezsprzecznie najistotniejszym środowiskiem dojrzałego wyboru wiary religijnej jest rodzina. Należy zaznaczyć, że rozumiana jako podstawowa instytucja społeczna, w zasadniczych elementach zdeterminowana jest funkcjonowaniem całego społeczeństwa. W związku z tym zmiany zachodzące w wymiarze szeroko pojętej kultury wywołują również pewne reperkusje w funkcjonowaniu rodziny. Oczywistym jest, że dokonane powyżej analizy przemian, w tym procesu sekularyzacji, dotyczą również rodziny. W wymiarze praktycznym widoczne zmiany społeczno-kulturowe to chociażby wzrost znaczenia kobiet, powszechnie obecnych na rynku pracy, odkładanie decyzji matrymonialnych, wynikających po części z wydłużenia się okresu kształcenia, ale też rosnąca liczba rozwodów. Współczesny styl życia z zasady nie idzie w parze z potrzebą zachowania spójności i stabilności rodziny. Fakt izolacji młodych rodzin od swoich bliskich, najczęściej związany z koniecznością zmiany miejsca zamieszkania, wielość obowiązków służbowych, coraz szybszy rytm życia, jednoznacznie wpływa na zanik tradycyjnych form spędzania wspólnego czasu (Tysza, 2003, s. 97).

Należy też pamiętać, że obok rodzin, ukształtowanych zgodnie z regulacjami prawnymi i religijnymi, popularne stały się również formy życia rodzinnego o charakterze niezalegalizowanym, które opierają się jedynie na osobistej decyzji wspólnej egzystencji. W związku z tym w badaniach społecznych mówi się o coraz częstszych odmiennych formach: samotnym rodzicielstwie, tzw. związkach kohabitacyjnych czy rodzinach zrekonstruowanych (Janicka i Liberska, 2014, s. 56).

Mimo tych okoliczności dla wielu rodzin religia jest wciąż istotnym składnikiem życia. W wymiarze praktycznym wyznacza rytm codziennej egzystencji i determinuje świąteczną obrzędowość, czyli w pewnym sensie ma kluczowe znaczenie dla podejmowanych decyzji o charakterze ogólnym. Tak istotne wydarzenia, jak narodziny, dojrzewanie, strategia celów życiowych i ich osiągnięcie, ale też ostatecznie śmierć dokonują się w kontekście rodzinnym. W tych egzystencjalnych momentach, jak już wykazano powyżej, szczególną rolę odgrywa religia. J.M. Yinger podkreśla, że jeśli doświadczenie cierpienia, śmierci, niepokoju i w ogóle sensu życia nie znikną z ludzkiej perspektywy, to trudno stwierdzić, że religia nie będzie zajmować ważnego miejsca w ludzkiej historii (1970, s. 9).

W perspektywie socjologicznej rodzinę określa się jako ważną czy nawet podstawową instytucję społeczną. Wynika to z faktu, że w jej funkcjonowaniu obecne są wszystkie istotne elementy instytucji: trwała struktura, kultywowanie podstawowych wartości, ustalonych tradycją i obyczajem zamknięty system, dający wysoki stopień integracji oraz sprzyjające warunki na zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych (Piwowarski, 1974, s. 407).

Należy zaznaczyć, że rodzina, będąc z jednej strony instytucją społeczną, z drugiej jest społecznością religijną. W tym drugim zakresie pełni uprzywilejowaną rolę, realizując np. socjalizację religijną dziecka. Inaczej mówiąc, rodzina jest pierwszą instytucją, w której kształtuje się społeczno-religijna tożsamość człowieka. Według T. Boissen religia i rodzina ukazują wyjątkowy rodzaj powiązań, obcy innym związkom instytucjonalnym. Dodać należy, że relacje te znajdują wyraz w określonym systemie zachowań i symboli religijnych. Wobec tego rodzina jest nie tylko instytucją paralelną w stosunku do religii, ale także posiada analogiczną strukturę. Jest zdolna sama z siebie wypełniać funkcje religijne, w związku z czym uprawniony jest wniosek o pewnego rodzaju symbiozie przynależności religijnej i rodzinnej (1955, s. 35).

Można więc wykazać, że rodzina w różnych społeczeństwach od zawsze była szczególnym „miejscem” religijnej aktywności. Bez wątpienia jednak taki charakter instytucji rodzinnej wynika przede wszystkim z oddziaływania na nią instytucji, czyli różnych związków wyznaniowych (Wach, 1961, s. 87)

Z perspektywy Kościoła katolickiego instytucję rodziny otacza się szczególną troską. Rodzina była zawsze w centrum uwagi Kościoła i wśród wielu instytucji społecznych, zajmowała w chrześcijańskim systemie wartości centralne miejsce. Wraz z ideą odnowy, wynikającą z uchwał Soboru Watykańskiego II, zgodnie z którą sformułowano nowe perspektywy teologiczne, pojawiły się oryginalne inspiracje pastoralne i liturgiczne dotyczące również rodziny, nazywanej Kościołem domowym czy swoistym sanktuarium domowym (Nowak, 2017, s. 185–186).

W takiej właśnie przestrzeni przekazywane są określone wielowiekową tradycją system wartości oraz podstawowe normy i wzory zachowań. Rodzina ich nie tworzy, ale jest swoistym tradentem eklezjalnej aksjologii, która kojarzona jest ze społecznym poczuciem miłości, solidarności i braterstwa. Tego typu procesy socjalizacyjne w rodzinie wywołują oczekiwane skutki społeczne w postaci przystosowania dziecka do odpowiedzialnej pozycji i roli w szerszej społeczności Kościoła (Piwowski, 1974, s. 410–411).

### Rytuał rodzinny

Wpływ opisanych wyżej procesów sekularyzacji dotyczy również przemian znaczenia rytuałów. Etymologia terminu „rytuał” wskazuje na łacińskie jego pochodzenie od słowa *ritus* oznaczającego obrzęd religijny, ceremonię, zwyczaj, sposób postępowania. Można więc stwierdzić, że pierwotnie rytuał był zarezerwowany wyłącznie dla zjawisk ze

sferę sacrum. Współczesne tendencje rozszerzają jednak pojęcie rytuału i obejmują nim coraz większą liczbę zjawisk. Kultura świecka ma również wpływ na zmianę dyskursu naukowego dotyczącego pojęcia rytuału, który zdecydowanie wyprowadził je poza sferę religijną. J. Pawlik podkreśla:

Jeśli początkowo „rytuał” oznaczał nabożeństwo albo pisemne wskazówki do niego, to od przełomu XIX i XX wieku słowo „rytuał” jest stosowane do określenia zachowania symbolicznego w ogólności, czegoś, co można odnaleźć prawie we wszystkich dziedzinach kultury (2006, s. 26).

Powyższe uwagi pozwolą lepiej zrozumieć rolę rytuału religijnego w życiu rodzinnym. Podkreślić należy, że rytuały są wciąż jednym z najważniejszych składników socjalizacji religijnej. Podstawową ich funkcją jest komunikowanie, potwierdzanie i symboliczne odgrywanie porządku społecznego, wskazywania na ciągłość między przeszłością i terażniejszością (Herriger, 1998, s. 113–114). W konsekwencji więc z religijnym wymiarem życia rodzinnego związany jest problem rytuału czy też pewnych przepisów, które by odpowiednio kierowały i pomagały rodzinie w przeżywaniu jej modlitw i obrzędów. Badacze zdarzeń rytualnych posługują się różnymi wyrazami, takimi jak „zwyczaj”, „obrzęd”, „ceremonia”.

Rytuał religijny spełniany w rodzinie jest definiowany jako czynność symboliczna, która umożliwia rodzinie – za pomocą przedmiotów, gestów i słów zorientowanych na sacrum – znalezienie całościowej i religijnej perspektywy dla życia rodzinnego. Należy zaznaczyć, że „czynność symboliczna” wskazuje na taką czynność, która zawiera symbole i pozostaje w relacji do nich. „Symbole” zaś to przedmioty, gesty, słowa, które reprezentują coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają jakąś wartość. W tym wypadku chodzi o symbole religijne, czyli przedmioty, gesty i słowa odnoszące się do sacrum (Piwowski, 1988, s. 8).

Tego typu religijne rytuały mogą być klasyfikowane zgodnie z ich przewidywanymi funkcjami i złożoną lub prostą naturą form ceremonialnych (Marianiński, 1990). Zdaniem W. Piwowskiego można je podzielić na kilka grup, przy czym klasyfikacja ta, uwzględniająca także wymiar rodzinny, nie pretenduje do rozłączności i ekskluzywności. Pierwszą grupę stanowią obrzędy doroczne, które z uwagi na miejsce, w którym się odbywają, mają charakter:

- a. kościelny, np. Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych, odpust parafialny;
- b. lokalny, np. święcenie pól, składanie wieńców dożynekowych w kościele;
- c. związany z domem rodzinnym, np. dzielenie się opłatkiem, błogosławieństwo rodziców przed ślubem, dekorowanie okien domów w miejscach usytuowania sanktuariów maryjnych.



Drugą grupę rytuałów łączy fakt przyjmowania sakramentów świętych. Można tu wyróżnić:

- a. obrzędy kościelne, np. chrzest, Eucharystię, ślub kościelny, pogrzeb;
- b. obrzędy religijno-kulturowe, odwołujące się do zwyczajów regionalnych i lokalnych, np. chrzciny, uroczystość pierwszej Komunii świętej, akt weselny, stypa.

Trzecia grupa rytuałów obejmuje sakramentalia, które w ważny sposób wiążą wartości religijne z życiem codziennym ludzi wierzących: poświęcenie domów, pojazdów, zwierząt domowych, modlitwa różańcowa w otoczeniu kapliczek i przydrożnych krzyży itp. W przypadku obrzędów „mieszanych”, odwołujących się do cyklów i kryzysów życia, inicjacji do nowych ról społecznych i biografii jednostki (imieniny, urodziny), występuje niejednokrotnie splot tradycyjnych wierzeń o charakterze religijno-magicznym, sfery sacrum i profanum (Piwowski, 1996, s. 208–223).

Badania socjologiczne ukazują w tym obszarze pewne tendencje. Jedną z nich jest fakt, że rytuały związane z tradycyjną religijnością zostały uproszczone, a pierwiastek sacrum zredukowany. Jednocześnie nabrały charakteru bardziej rodzinnego i prywatnego. W tym kontekście widoczne jest słabnięcie integracyjnych funkcji religii. Kościół przestał być jedynym układem odniesienia dla rytuałów religijnych w rodzinie, który obecnie bardziej niż kiedyś kształtuje człowiek inspirowany kulturą masową. W praktyce dokonano się przeniesienie praktyk rytualnych z obszaru sacrum do obszaru świeckiego. Nawet obrzędowość bożonarodzeniowa „przeniosła” się do domu i ma niejednokrotnie charakter bardziej rodzinny niż religijny. Indywidualizacja życia rodzinnego pozwoliła na wykształcenie własnych, niepowtarzalnych rytuałów oraz przesunięcie wielu praktyk rytualnych z dużych grup do małych, czyli ze społeczeństwa do rodziny. Zauważa się też pewną dwoistość w funkcjonowaniu rytuału rodzinnego. Z jednej strony jego nasilenie się, z drugiej zaś proces jego laicyzacji. Polega to na autonomizacji wartości drugorzędnych i na zagubieniu wartości nadrzędnych (Decyk, 1992)

Powyzsze procesy mają też wpływ na rozumienie i przeżywanie symboli, jako zasadniczego nośnika znaczenia w rytuale rodzinnym. Podkreślane są dwie tendencje. Pierwszą sygnalizuje Th. O’Dea, gdy stwierdza, że symbole są przedmiotem napięcia w rytuale religijnym, co wynika z jednej strony z ich subiektywnego charakteru (uzewnętrzniają religijne postawy i ucieleśniają religijne znaczenie), a z drugiej strony – z ich obiektywizacji i rutynizacji (przekształcają się w utrwalony i powtarzany schemat). W wyniku tego napięcia symbole religijne tracą związek z emocjami i postawami, a w konsekwencji zostają pozbawione subiektywnego znaczenia (alienują się, nie są zrozumiałe albo służą innym wartościom w rodzinie, np. wzmocnieniu więzi rodzinnej) (1966, s. 92–95).

Drugą tendencję opisuje M. Eliade, wskazując na proces infantylicyzacji symboli religijnych. Ma to miejsce wtedy, gdy w świadomości ludzi symbol traktowany jest w sposób niedojrzały, utożsamiając konkretny symbol z rzeczywistością, na którą wskazuje i do której się odwołuje (1958, s. 444–456).

\*\*\*

Bez względu na opisane okoliczności w sensie chrześcijańskim znaczenie rodziny w przekazie wiary religijnej jest zasadnicze. Wraz ze świadomością, że procesy sekularyzacyjne dotyczą zakotwiczonej w rodzinie tradycyjnej religijności, uformowano w ostatnich dziesięcioleciach nowe perspektywy teologiczne i liturgiczne. Zwraca się w nich uwagę na zasadnicze wartości odnoszące się do modlitwy i liturgii w rodzinie, w której celebrytuje się różnego rodzaju wydarzenia eklesjalne i kulturowe. W tym sensie rodzina nazywana Kościołem domowym czy „sanktuarium domowym” traktowana jest jako istotne środowisko rytuału, w tym rytuału religijnego. Z jednej strony analizuje się widoczną dezaktualizację wielowiekowych znaczeń symboli i degradację rytuałów rodzinnych. Z drugiej jednak podkreśla się realną szansę na odbudowę znaczenia rodziny i jej podmiotowości religijnej. Szansę tę upatruje się w konkretnej ludzkiej egzystencji, w której pomimo deklarowanej świeckości obecne są wymiar tajemnicy, ostateczności i lęku przed nieznaną przyszłością oraz potrzeba wspólnoty. Pogłębiona refleksja nad obecnymi w kontekście rodziny przejawami celebracji religijnej daje realną szansę na odnowioną konceptualizację potrzeb religijnych człowieka. Pielęgnowanie rodzinnych rytuałów wynikających z roku liturgicznego i tradycji kulturowych może stać się formą inspirującą odnowioną refleksję intelektualną nad potrzebą wymiaru transcendencji w ludzkiej egzystencji.

#### BIBLIOGRAFIA

- Boisen, A.T. (2015). *Religion in crisis and custom: a sociological and psychological study*. New York: Andesite Press.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead. Secularisation in the West*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Casanova, J. (1988). Deprywatyzacja religii. W: W. Piwowarski (red.), *Sociologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Nomos, 320–412.
- Dąsał, M. (2008). Dlaczego brak nam zaufania do rytuałów? Perspektywa antropologiczna. *Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo*, 1, 33–43.

- Decyk, J. (1992). Liturgia życia rodzinnego. *Collectanea Theologica*, 62(3), 77–90.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1997). *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, przekł. K. Kocjan. Kraków: Znak.
- Fürstenberg, F.E. (1994). Säkularisierung. W: R. Dunde (Hrsg.), *Religionssoziologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 279–287.
- Giddens, A. i Sutton, P.W. (2014). *Socjologia. Kluczowe pojęcia*, przekł. O. Siara i P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2009). Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? W: J. Habermas (Hrsg.), *Philosophische Texte 5*. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlags, 367–389.
- Herriger, C. (1998). *Rytuały. Komunikacja bez słów*, przekł. A. Szarypo. Wrocław: Astrum.
- Janicka, I. i Liberska, H. (2014). *Psychologia rodziny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jasiński, K. (2017). *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej i politycznej Charlesa Taylora*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Kaufmann, F.X. (2000). *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kongregacja Nauki Wiary. (1986). *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Poznań: Pallottinum.
- Krasnodębski, Z. (2001). Pewność Europy. *Tygodnik Powszechny*, nr 18, 8.
- Langer, S. (1975). *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przekł. A.H. Bogucka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mariański, J. (1990). *W poszukiwaniu sensu życia: szkice socjologiczno-pastoralne*. Lublin: KUL.
- Mariański, J. (2017). Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy. *Relacje Międzykulturowe*, 1, 231–257. DOI: 10.12797/RM.01.2017.01.12.
- Nowak, W. (2011). Liturgia w rodzinie po Soborze Watykańskim II. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 24(1), 185–198.
- O’Dea, T. (1996). *The Sociology of Religion*. Newbury: Englewood Cliffs.
- Pawlik, J. (2006). Antropologiczne badania rytuału. W: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał: przeszłość i teraźniejszość*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 19–37.
- Piwowarski, W. (1988). Wstęp. W: W. Piwowarski (red.), *Rytuał religijny w rodzinie*. Warszawa–Poznań: Pallottinum, 7–12.
- Piwowarski, W. (1983). Socjologia rytuału religijnego. *Roczniki Nauk Społecznych*, 11, 5–84.
- Rahner, K. (1983). *O możliwości wiary dzisiaj*, przekł. A. Morawska. Kraków: Znak.

- Rahner, K. (1997). *Podstawowy wykład wiary*, przekł. T. Mieszkowski. Warszawa: PAX.
- Schneider, L. (1970). *Sociological Approach to Religion*. New York: Wiley.
- de Schrijver, G. (1981). Wiara jako akt ogołocenia i jej przedmiot, przekł. Ł. Balter. *Communio*, 4, 40–57.
- Smith, J.E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*, przekł. D. Petsch. Warszawa: PAX.
- Tillich, P. (1987). *Dynamika wiary*, przekł. A. Szostkiewicz. Poznań: W drodze.
- Tyska, Z. (2003). *Rodzina we współczesnym świecie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wach, J. (1961). *Socjologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Yinger, M.J. (1970). *The Scientific Study of Religion*. London: The Macmillan Company.
- Życiński, J. (1988). *Głębia bytu*. Kraków: W drodze.

**Marek Żmudziński** – doktor habilitowany w dziedzinie nauk teologicznych (teologia fundamentalna), od 2000 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, od 2016 r. dziekan na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; główny obszar jego badań obejmuje eklezjologię, w szczególności prymat Biskupa Rzymu, nieomyłność papieską i dialog ekumeniczny; inny wymiar badań dotyczy apologii, obejmującej współczesny wymiar kultury i rodziny oraz obecności Kościoła w życiu publicznym.

Anna Maciejewska  
<http://orcid.org/0000-0002-6447-9482>  
Uniwersytet Wrocławski  
aniamaciejewska1@interia.pl  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.35

## Recepcja pism Niccolò Machiavellego w twórczości literackiej Andrzeja Maksymiliana Fredry

### STRESZCZENIE

W niniejszym artykule postaram się ukazać, w jakim stopniu pisma Niccolò Machiavellego oddziaływały na twórczość literacką Andrzeja Maksymiliana Fredry. Warto wspomnieć, że myśl polityczna autora *Księcia* była w XVII w. rozpowszechniona wśród polskiej elity umysłowej. Jednak w dawnej Polsce coraz częściej krytykowano Florentczyka, uważając, iż propaguje typ polityki przepelnionej fałszem i cynizmem. Fredro w swoich dziełach nie postrzegał w ten sposób Machiavellego. Odnosił się bowiem do idei zawartych w dwóch – różnych pod względem treści – dziełach florenckiego sekretarza: *Księciu* oraz *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*.

**SŁOWA KLUCZE:** Andrzej Maksymilian Fredro, Niccolò Machiavelli, recepcja, *Książę*, filozofia polityczna

### ABSTRACT

The Reception of Niccolò Machiavelli's Writings in the Literary Works of Andrzej Maksymilian Fredro

In this article I will try to show to what extent the writings of Niccolò Machiavelli influenced the literary work of Andrzej Maksymilian Fredro. It is worth mentioning that the political thought of the author of *The Prince* was widely known among the Polish intellectual elite in the 17th century. However, in the old Poland, the Florentine was increasingly criticized, as he was believed to promote a type of politics full of falsehood and cynicism. In his works, Fredro did not perceive Machiavelli in this way. He was referring to the ideas contained in two works – different in content – by the Florentine secretary: *The Prince* and *Discourses on the First Decade of Titus Livius*.

**KEYWORDS:** Andrzej Maksymilian Fredro, Niccolò Machiavelli, reception, *The Prince*, political philosophy

W XVI i XVII r. duży wpływ na rozwój politycznego myślenia miały pisma Niccolò Machiavellego, choć w tychże czasach termin „racja stanu” najlepiej wyjaśnił Giovanni Botero (Tracz-Tryniecki, 2020, s. 312). Jednak to Florentczyk stał się istotnym punktem odniesienia dla twórców europejskich, w tym – co trzeba zaznaczyć – również polskich. Wśród nich należy wymienić Andrzeja Maksymiliana Fredrę – barokowego pisarza, który uznawał Machiavellego za kogoś, kto uzasadnia posługiwanie się niemoralnymi środkami w polityce, aby osiągnąć określone cele. Ów wojewoda podolski podziela jednakże poglądy florenckiego sekretarza na temat republiki rzymskiej, a te zawarte są w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Zarówno Niccolò Machiavelli, jak i Andrzej Maksymilian Fredro wysoce cenili republikańską formę rządów panującą w starożytnym Rzymie. Obaj myśliciele uznawali też, iż sprawiedliwe sprawowanie władzy w państwie jest niezbędne, aby utrzymać w nim zwierzchnictwo. Jednak ich zdaniem nie wszystkie narody w tym samym stopniu wykazują predyspozycje do „bycia wolnymi” (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 67–68).

Do twórców, którzy podejmowali tematy niezwykle ważne i popularne w XVI i XVII wieku, należeli nie tylko Montaigne, Machiavelli, Bacon, Saavedra, Gracian, Lipsjusz, Marliani, ale również Łukasz Opaliński czy – wspomniany – Andrzej Maksymilian Fredro. W swoich rozważaniach powracali oni do idei zawartych w pismach klasycznych oraz nowożytnych, które dotyczyły rządów w państwie, moralności w dyplomacji czy w polityce, cnoty, roztropności, panowania nad ludźmi, a także wzbudzania w nich szacunku (Dąbkowska, 2000, s. 84–85). Andrzej Maksymilian Fredro – co wynika z lektury jego *Gestorum Populi Poloni* – znaczenie takich słów jak fortuna, *virtu*, *occasione* oraz *necessita* mógł zaczerpnąć z dzieł Machiavellego. Wskazuje na to zwłaszcza – zawarty we wspomnianym utworze wojewody podolskiego – opis wojny mołdawskiej, która prowadzona była przez Iwona, hospodara wołoskiego. Nie należy jednakże *expressis verbis* stwierdzić, że Fredro czytał pisma Florentczyka. Niewykluczone bowiem, iż znał koncepcje Niccolò Machiavellego z innych źródeł, co byłoby zresztą wielce prawdopodobne, gdyż twórczość florenckiego sekretarza należała w Europie w XVII w. do bardzo popularnych (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 67–68).

Andrzej Maksymilian Fredro niewątpliwie wiedział, kim był Machiavelli, gdyż w *Monitach* powołuje się na niego kilkakrotnie, wymieniając go z nazwiska. Zdaje się, że wojewoda podolski znał przynajmniej dwa dzieła Florentczyka: *Księcia* oraz *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. W *Monitach* zawarte są bowiem sformułowania podobne do tych, które znajdują się w wymienionych powyżej pismach politycznych. Nie wszędzie jednak występują tam

jawne nawiązania do Machiavellego. Mógł na to wpływać fakt, iż od czasów Soboru Trydenckiego twórczość florenckiego sekretarza widniała w indeksie ksiąg zakazanych. Andrzej Maksymilian Fredro w swoich *Monitach* wielokrotnie wskazywał wprawdzie, że jest głęboko wierzącym katolikiem i właśnie dla takich czytelników pisze swoje dzieło. Mimo wszystko wojewoda podolski czerpie z pism autora *Księcia*, a czyni to nawet w tych fragmentach swojego tekstu, gdzie zastosowanie owego „zabiegu” nie jest konieczne (Głębicka i Lasocińska, 1999, s. 8–9). Pisze m.in. – nawiązując do *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* – o dwóch rzymskich wodzach<sup>1</sup>, którzy byli bardzo szanowani przez żołnierzy, choć różnili się postępowaniem: jeden odznaczał się łagodnością, drugi natomiast srogością. Ponadto przeinaczył myśl Machiavellego (Głębicka i Lasocińska, 1999, s. 8–9): „Z tejże podobno miary Machyjawelł mniema, że lud bywa niewdzięczniejszy niżeli jedna osoba pańska” (Fredro, 1999, s. 99).

Florencki sekretarz wyraził zupełnie przeciwny pogląd niż ten powyższy<sup>2</sup>, przedstawiony przez Fredrę. Warto podkreślić, iż dla wspomnianego wojewody podolskiego najważniejszym pisarzem nowożytnym był Diego de Saavedra y Fajardo, twórca dzieła *Idea principis christiani*, znanego również pod innym tytułem: *Symbola politica*. Mimo że Saavedra został

---

1 Andrzej Maksymilian Fredro w swoich *Monitach* zawarł taką oto myśl: „Nadmierna surowość Manliusza Torkwata wzbudziła w wojsku nie nienawiść, lecz uwielbienie, a łagodność i pobłażliwość Waleriusza Korwina obroczyła się nie w pogardę, lecz w miłość (jak nie bez słuszności zauważa Machiavelli), tak że ani jeden, ani drugi nie stracił sympatii swoich, ponieważ posiadając inne wyjątkowe cnoty, przydawali sprawom autorytetu, równoważyli je lub (jeśli mogą tak powiedzieć) przeważali dzięki pięknu innego czynu” (Fredro, 1999, s. 245–247).

Wojewoda podolski nawiązywał zatem do tego, co napisał Machiavelli w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*: „Żyło w Rzymie w tym samym czasie dwóch wybitnych wodzów, Manliusz Torkwatus i Waleriusz Korwinus, równych sobie pod względem męstwa, odniesionych tryumfów i chwały. Z równą odwagą zwalczali oni wrogów, ale w zupełnie różny sposób traktowali swych żołnierzy. Manliusz odznaczał się wielką surowością, nie szczędził podwładnym kar i obarczał ich ciężkimi pracami. Waleriusz łagodny był i ludzki, a do żołnierzy odnosił się z ojcowską dobrocią. Manliusz dla zapewnienia sobie posłuszeństwa zabił własnego syna, natomiast Waleriusz nie uczynił nikomu nic złego. Mimo tak różnego postępowania obaj odnosili te same sukcesy na polu walki, z korzyścią dla republiki i dla siebie samych. Nigdy się nie zdarzyło, aby choć jeden z ich żołnierzy odmówił pójścia do boju, zbuntował się lub w jakikolwiek inny sposób okazał nieposłuszeństwo, a przecież rozkazy Manliusza były tak srogie, że poszła od nich nazwa *manliana imperia*, na oznaczenie rozkazów przesadnie surowych” (Machiavelli, 2009, s. 313).

2 Niccolò Machiavelli w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* zaznaczał: „Niechaj władcy nie skarżą się na podległe im ludy z powodu niegodziwości, które popełniają one wobec władców, gdyż należy je wyłącznie przypisać ich własnym zaniedbaniom lub złemu przykładowi, którego poddany dostarczają” (Machiavelli, 2009, s. 328).

wymieniony w *Monitach* zaledwie dwa razy, to jednak można znaleźć w nich o wiele więcej nawiązań do hiszpańskiego dyplomaty oraz jego twórczości (Głębińska i Lasocińska, 1999, s. 9). *Idea principis christiano-politici symbolis expressa* to traktat, który zawiera 101 (choć w pierwotnej wersji było ich sto) emblematów wraz z esejami, przedstawiającymi wizerunek dobrego władcy. Główny cel tego dzieła stanowiła edukacja chrześcijańskiego księcia oraz ukazanie dla niego wzorca. Zawarte w tymże piśmie rady zaczerpnął Saavedra chociażby z Pisma Świętego i twórczości Tacyty, lecz – oprócz tego – polegał również na własnym doświadczeniu. Warto zaznaczyć, iż pomiędzy koncepcjami Hiszpana a postulatami Andrzeja Maksymiliana Fredry uwiadaczniają się podobieństwa. Obaj twórcy bowiem negatywnie odnosili się do takich czynów, jak bezwzględne stosowanie w polityce nieetycznych i bezprawnych środków. Z tej też przyczyny krytykowali niektóre idee zawarte w *Księciu* Machiavellego czy *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* Lipsjusza (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 65–66). Ów flamandzki filolog w *Monitach* Fredry wymieniony jest jednak wprost tylko raz i to jeszcze jako autor listu (Głębińska i Lasocińska, 1999, s. 9): „Mylą się przeto, którzy od zamysłów i sprawowania rzeczy lada się fraszką zrażają, że się na nich słusznie gniewał Justus Lisyjusz (w liście 39, *Setni* 2) (Fredro, 1999, s. 193)”.

Spośród pisarzy staropolskich nie tylko wyżej wymieniony wojewoda podolski nawiązywał do pism Justusa Lipsjusza, W XVII wieku polscy twórcy (wystarczy przypomnieć Łukasza Opalińskiego) przejmowali bowiem koncepcje owego flamandzkiego humanisty, jak też – czasem wręcz niejawnie – Niccolò Machiavellego, którego dość często uważano wówczas za teoretyka tyranii (Bömelburg, 2006, s. 193).

Autor *Monitów* posiadał dość obszerną wiedzę z zakresu literatury nowożytnej, co miało wpływ na ostateczny kształt jego postulatów politycznych, ekonomicznych i prawnych. Jednak większość założeń zawartych w owych dziełach – a zwłaszcza te głoszące pochwałę monarchii – nie były zgodne z poglądami Andrzeja Maksymiliana Fredry (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 64). Do tychże pism należy – wspomniane już – *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* Justusa Lipsjusza. Wojewoda podolski darzył wskazane dzieło wielkim poważaniem, określając wręcz jako (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 64): „książeczkę małą, ale wielkiej mądrości” (Fredro, 2017, s. 429). Warto podkreślić, że Fredro nie był jednak zwolennikiem – opiewanej w *Politicorum...* – monarchii absolutnej. Samo dzieło Lipsjusza to traktat, który miał zostać przeznaczony przede wszystkim dla politycznej elity intelektualnej, a zatem dla nauczycieli i doradców panującego, gdyż ukazywało ideał władcy. Ponadto przedstawiało program reform umożliwiających istnienie w państwie zarówno silnej, scentralizowanej, jak również suwerennej władzy monarszej. Flamandzki



humanista opisywał w *Politicorum*... m.in. następujące zagadnienia: relację państwo – Kościół, politykę zagraniczną, stosowanie podstępu w polityce, a także wojnę, w tym chociażby domową. Uważał, że najważniejszym zadaniem sprawujących władzę jest zapewnienie bezpieczeństwa i pokoju, z tego też powodu usprawiedliwiał naruszenia norm moralnych wynikające z konieczności realizowania interesu państwowego. Według niego bowiem rację stanu należało przedkładać nad etykę i sprawiedliwość. Oprócz tego przedstawiał swoje pesymistyczne założenia odnoszące się do postępowania ludu czy człowieka, uważając, iż jest on z natury zły (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 64–65). W dziele *O stałości księgi dwoje* [...] Justus Lipsjusz pisze zresztą:

[...] się najdzie taki, coby się jeszcze radował i pasłby oczy swoje z chęcią upadkiem i zginieniem ludzkim. Cóż kiwasz abo się dziwujesz? Toć z sobą niesie nie wiem jako wrodzona złość ludzka, która się z cudzego złego weseli (Lipsius, 1600, s. 27).

Mimo że ów flamandzki humanista opowiadał się za tym, aby rządy w państwie sprawowali ludzie mądrzy, to jednak wobec władzy tyranów zalecał podporządkowanie. Na kształt jego koncepcji politycznych wpłynął neostoicyzm, a zwłaszcza pisma Seneki i Tacyta, które zresztą tłumaczył oraz komentował. Jako potwierdzenie tychże słów może posłużyć *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, czyli dzieło Lipsjusza, w którym znajduje się wiele myśli – wręcz cytatów – autorów antycznych. Wydaje się zatem, iż właśnie wspomniany Flamandczyk pobudził w Andrzeju Maksymilianie Fredrze zamiłowanie do Seneki, Tacyta czy Polibiusza (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 64–65).

Lektura pism Justusa Lipsjusza – szczególnie wydanego w 1605 r. w Antwerpii utworu *Monita ex exempla politica* – prawdopodobnie przyczyniła się do tego, że w *Gestorum* Fredro zamieścił pochwałę wyboru króla cudzoziemca. Wskazane dzieło autorstwa flamandzkiego humanisty zawierało bowiem apologię elekcji jako sposobu na powołanie najdogodniejszego kandydata na władcę. Wojewoda podolski – tak jak Lipsjusz – wyrażał przekonanie o tym, iż na dworze królewskim mają panować dobre obyczaje. Według owych pisarzy przystoi ponadto, aby król dbał o swój majestat. Fredro uważał wręcz, że władca powinien znać przywileje i prawa grup społecznych danego państwa, w którym sprawuje rządy. W ten sposób zachowa szacunek ludu, a jego majestat nie zostanie naruszony (Rynduch, 1972, s. 7).

Zdaniem Renaty Żurkowej: „Polityka, dyplomacja i maskowanie się były chlebem powszednim ludzi XVII wieku” (Żurkowa, 1971, s. 147–148). Owa polska badaczka sądziła oprócz tego, iż „Temat «władca» za

Tacytem i Machiavellim upowszechnił Lipsius” (Żurkowa, 1971, s. 147–148). Pisma wszystkich trzech myślicieli prawdopodobnie znał Andrzej Maksymilian Fredro. Tenże wojewoda podolski popierał niektóre techniki rządzenia, które zalecane były przez Machiavellego. Ponadto przejął koncepcję florenckiego sekretarza dotyczącą tego, jakie czyny powinien dokonywać osobiście władca (Raubo, 2006, s. 85). Fredro w dziele *Monita politico-moralia* pisze bowiem:

Dostojeństwa i nagrody sam rozdawaj, kary zaś i strofowania (jeśli one słusznie należą) rad nakazuj i wykonywaj przez innych, ażebyś z drugich nienawiścią był przykrym, z zasługą dla siebie dobroczynnym i miłośnym (Fredro, 1999, s. 87).

Dla porównania warto zacytować fragment z *Księcia* Machiavellego: „książęta powinni powierzać innym rozdzielanie ciężarów, a dla siebie zachować rozdzielanie łask” (Machiavelli, 1984, s. 92).

Zdaniem zarówno Florentczyka, jak i polskiego pisarza, wszelkie kary i decyzje, które mogłyby wywołać gniew ludu, panujący musi zlecać swoim podwładnym. Wszelkie łaski, dostojeństwa i nagrody władca powinien natomiast nadawać samodzielnie. W ten sposób – co podkreślali wspomniani twórcy – zyska sympatię ogółu. Warto zaznaczyć, że w dziele *Monita politico-moralia* odnaleźć można jeszcze inne fragmenty, które świadczą o wykazywaniu przez Fredrę znajomości Machiavellowskich (Raubo, 2006, s. 85) „arcydziel brutalnej otwartości politologicznej” (Mączak, 1986, s. 274–275), a zatem *Księcia* oraz *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*.

Polski pisarz w *Monitach* – jak już wskazywałam – kilka razy wprost wymieniał z nazwiska omawianego florenckiego sekretarza. Czynił tak wówczas, gdy pisał o niewdzięczności ludu, jego wadach, zmienności i łatwowierności przejawianej wobec politycznych demagogów. Zresztą pisma zarówno Tacyta, jak i Lipsjusza, które Fredro niezmiernie cenił, interpretowane były w XVII wieku w kontekście makiawelizmu (Raubo, 2006, s. 85–86). Wojewoda podolski dostosowywał idee autora *Księcia* do własnych koncepcji. Ponadto otwarcie uznał Machiavellego za autorytet w zakresie myśli politycznej. Warto zadać sobie pytanie, dlaczego tak czynił, skoro wielokrotnie w swojej twórczości podkreślał, iż jest katolikiem. Aby wyjaśnić tę zagwozdkę, należy przedstawić główne założenia zawarte w najsłynniejszych pismach Florentczyka: *Księciu* oraz *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Pierwsze dzieło to źródło takiej doktryny politycznej i prawnej, jak makiawelizm, z kolei drugie krzewi idee republikańskie. Fredro bardzo cenił koncepcje związane z republikanizmem, choć bardzo krytycznie odnosił się do natury

ludzi oraz negował ich zdolność do sprawowania rządów państwowych. Mimo wszystko nie był orędownikiem wzmocnienia władzy królewskiej w Rzeczypospolitej (Głębicka, 2008, s. 229).

Wojewoda podolski zauważa, że lud bywa zmienny, a zarazem łatwo-wierny, gdyż daje się zwodzić manipulatorom politycznym. Ponadto zastanawia się, czy łatwiej zjednać sobie przychyłność tłumu, czy raczej jednego człowieka (Głębicka, 2004, s. 110):

Nie szperając tam i sam pewna, że którzy się zupełnie na życzliwości gminu spuścili, samże gmin ich zdradził i zagubił. Łaskując mu, gdy wszystko zrobisz, zawsze czegoś nad to gmin wyciąga, albo jeśli nie nadażysz, coś przedtym dobrego zrobił, toć szkodzi. A co większa, kiedy gmin psuje zacnych ludzi cnotę i roboty (zawsze ich na przygody narażając), postępuje na wzór nieuważnych jeźdźców, którzy gdy dobremu koniowi radzi, nieporządnie go zażywają i zbytnim zawodem mordują, nie ochraniając w pracy ani innego nadstarczając, zatracają go. Co w żywotach Grachów (u Plutarcha) rad uważaj i przyczyna na pogotowiu (Fredro, 1999, s. 97).

Podkreśla oprócz tego, iż łaska tłumu nie jest trwała (Głębicka, 2004, s. 111):

jeśli byś, nie mając przed oczyma górnieszego jakiego dobra albo cnoty (która sama jedynie sobie, dla czucia się do uczciwych postępów, jest nadgodą), ale dla zaskakiwania gminnej łaski i sprzyjania, uczciwego co dla dobra publicznego czynił, mylisz się. Barzo często miasto wdzięczności nienawiścią się płaci i niełaską. Samem skutku doświadczył, który to piszę (Fredro, 1999, s. 99).

Fredro odwołał się nawet do Machiavellego (Fredro, 1999, s. 99), aby bardziej uwidocznic niewdzięczność ludu (Głębicka, 2004, s. 111). Zdaniem autora *Monitów* zyskanie w Rzeczypospolitej życzliwości kilku zacnych jednostek jest bardziej wartościowa niż przychyłność pospólstwa (Rynduch, 1980, s. 66): „Jeszcze bym powiedział, że nie równie lepsza jest łaska niektórych przednich panów w Rzeczypospolitej (ale na którą byś nie przez niecnoty i ukośne roboty zarobił) niż sprzyjanie gminu” (Fredro, 1999, s. 99).

Należy przy tym wspomnieć, że Machiavelli w rozdziale dwudziestym dziewiątym książki pierwszej *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza* starał się wyjaśnić następujące zagadnienie: *Czyja niewdzięczność bywa większa: ludu czy władcy*. Z kolei w rozdziale pięćdziesiątym ósmym owego dzieła florencki sekretarz zaznaczył wprost (Głębicka, 2004, s. 111), iż „lud mądrzejszy jest i bardziej stały od władcy” (Machiavelli, 2009, s. 136).

Według Andrzeja Maksymiliana Fredry lud zwykle nie potrafi zauważyć prawdziwego dobra (Głębicka, 2004, s. 111):

Podobnie spośród nadarzających się spraw mądry mąż nie tę natychmiast pochwali, która na pierwszy rzut oka się nastreczy, mając za sobą przychylność tłumu, a także poparcie argumentów, lecz zwróci umysł ku przeciwnej stronie, biorąc pod uwagę czas, sprawy (a przede wszystkim skutki). Przeważnie bowiem tak się zdarza, że co z pierwszego oglądu łagodnie nasuwa się umysłowi jako miłe albo wydaje się lepsze, a także co opinia tłumu natychmiast akceptuje – to daje gorsze skutki (Fredro, 1999, s. 219).

Autor *Monitów* podkreśla wręcz, że tłum czasami świadomie skłania się ku złu (Głębicka, 2004, s. 112):

lud pospolity nade wszystko mierzi sobie porządek i woli złych panów, byle w nieporządku i przy rozpuszcie, niż dobrych doświadczać, aby tylko bez rządu żył, a do ustawy prawa i cnoty tudzież skromności zgoła go nie układano. Stąd, przeciwnie, źli panowie puszczają się jedynie na sztuki przymilania się poddanym, że kiedy innych z majątku ogołocą, nad drugimi rozpustnie się napastwią, na powszechną wolność tam i ówdzie nastąpią, w rozmowach wszakże stawiają się bezpiecznie towarzyskimi i wdzięcznomównością narabiają, różnemi fortelami i przysadą radzi swe sprawy zdobiąc, zwłaszcza gdy na pokątne występki, wzajemne ludu swawole i pogorszenia przez szpary patrzą, ba, umyślnie pobłażają dla pokazania rozpustnej swobody, kiedy lada komu złym być i zuchwalić się na drugiego wolno (Fredro, 1999, s. 201).

Mimo wskazanych w tej pracy nawiązań do pism Machiavellego można wysnuć taki oto wniosek: koncepcje zawarte w łacińskich dziełach Fredry rozpatrywać należy w duchu antymachiawelowskim. Wojewoda podolski nie podzielał bowiem opinii florenckiego sekretarza, wedle której kłótnie pomiędzy poddanymi miałyby pomóc w utrzymaniu panowania i być korzystne dla osób sprawujących władzę. Ponadto ów polski pisarz nie szerzył typu polityki przepełnionej fałszem i przebiegłością. Krytycznie odnosił się również do osób praktykujących metody zawarte w *Księciu* Machiavellego (Raubo, 2006, s. 86). Andrzej Maksymilian Fredro pisał zresztą w *Monitach*: „Bądź politykiem, przecię tak, żebyś się nie zapomniał być katolikiem” (Fredro, 1999, s. 113). W *Uzupełnieniu* do tegoż dzieła (a właściwie w *Complementum politico-moralium*) dodał:

Nie chcę jednak (broń Boże), żebyś był wyłącznie politykiem, byś dzięki temu pismu miał zapomnieć, że jesteś katolikiem, tak że bardziej elastyczne sumienie pozwalałoby akceptować rzeczy niegodziwe. Mowa

o takiej zasadzie, że skoro zapobiegasz gorszym występkom, to – zachowując się w sposób negatywny (używam tego słowa w sensie logicznym) – mniejszym przynajmniej nie przykłaskuj, a raczej jakby faktu nie dostrzegaj, udając senność i gnuśność. Jedyne lekarstwo na zło to go nie dostrzegać (Fredro, 1999, s. 233).

Warto przy tym wspomnieć, że wojewoda podolski w swoich łacińskich pismach, szczególnie w *Peristromatach*, nawiązywał do wydanego w 1640 r. dzieła hiszpańskiego pisarza Diega de Saavedry Fajarda o tytule *Idea de un Principe Politico Christiano*. Ów utwór przedstawia wzór władcy katolickiego, a także zdecydowanie bardziej moralne koncepcje niż te zapisane w *Księciu Machiavellego* (Raubo, 2006, s. 86) – *sensu stricto* wręcz antymachiaweliczne.

Oprócz odwołań do Florentczyka znaleźć można w pismach wojewody podolskiego również cytaty z dzieł starożytnych myślicieli, w tym Seneki, Cyserona czy Epikteta. Autor *Monitów* był na tyle odcytany, że znał zapewne co najmniej niektóre nurty filozoficzne, choć nie był filozofem z wykształcenia. Sam zaznaczał, iż należy zachowywać umiar i staceczność w działaniu, co zbliżało jego idee do założeń Arystotelesa. Zresztą podobnie jak Stagiryta głosił taki oto pogląd: cnota polityczna nie zawsze występuje wraz z cnotą moralną (Głębicka i Lasocińska, 1999, s. 10). Rozmyślenia Fredry, zwłaszcza te dotyczące cnoty, mogły wynikać z lektury *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* wcześniej wspomnianego neostolika, czyli Justusa Lipsjusza (Barycz, 1948, s. 25). Wojewoda podolski – oprócz wymienionych już twórców i myślicieli – niezmiernie cenił także Tacyta. Warto nadmienić przy tym, że Karolina Targosz w swojej książce o Hieronimie Pinoccim trafnie wyjaśnia, dlaczego pisarze sięgali często po pisma owego starożytnego filozofa. Konstatuje bowiem (Rynduch, 1980, s. 91): „w drugiej połowie XVI i w XVII w. «tacytyzm» stał się osłonką broniętego lub zwalczanego machiawelizmu” (Targosz, 1967, s. 94). Andrzej Maksymilian Fredro nie popierał tychże niemoralnych koncepcji, które wyrażone zostały w *Księciu*. Otwarciem podkreślał w dziele *Vir Consilii*, że niektórzy dopuszczają się oszustw, działając pozornie dla dobra Rzeczypospolitej (Rynduch, 1980, s. 169): „W sukience sprawiedliwości, nabożeństwa i pokory bywają czasem dokuczliwe, nikczemne i niepotrzebne dziwy” (Fredro, 1730, s. 408).

Polski pisarz ubolewał nad tym, iż szerzy się *ars fallendi*, a zatem sztuka oszukiwania, co gorsza – przebiegłego (Rynduch, 1980, s. 170): „Fortelne milczenie, przy łagodnych słowach na okrasę, dworny sposób oszukiwania ludzi, jak na wędkę łowić” (Fredro, 1730, s. 469).

Ponadto słowami przepełnionymi ironią zwrócił się do ofiary takich działań (Rynduch, 1980, s. 170): „Owco, daj się zjeść, wieczny będziesz

miała pokój” (Fredro, 1730, s. 470). Obok wskazanego sformułowania pojawia się nawet odwołanie do Machiavellego. Andrzej Maksymilian Fredro w dziele *Vir Consilii* wprost wymienia bowiem nazwisko florenckiego sekretarza, prosząc czytelników o to, aby porównali współczesne oszustwa pseudopolityków ze „sztuką”<sup>3</sup> kręctwa, która przedstawiona została w *Księciu*. Wojewoda podolski wyjaśnił jednak, że niegdyś doktryna Machiavellego potajemnie – i nieśmiało – wyrządzała szkody, a obecnie funkcjonuje jawnie (Barycz, 1965, s. 294–295).

W utworze *Scriptorum* Andrzej Maksymilian Fredro przywołuje natomiast spory fragment z traktatu *Politico-Christianus* Carolusa Scribaniego. Wspomniane pismo flamandzkiego jezuita i pisarza przedstawia ideał władcy chrześcijańskiego: dobrego przywódcy sprawującego ojcowską opiekę nad swoim narodem. Według Scribaniego skrytość to cecha, która może być rozumiana jako przejaw nieposzanowania, arogancji oraz tyranii (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 69). Jego zdaniem władca powinien budzić w poddanych miłość, a nie strach<sup>4</sup>. W *Politico-Christianus* flamandzki pisarz krytykował popełnianie przez panującego takich uczynków, jak łamanie obietnic i mówienie kłamstw, odrzucając tym samym wizję władcy ukazaną w *Księciu* Machiavellego. Pochwalał przy tym zachowywanie tajemnicy i używanie dysymulacji. Warto dodać, że opisane wyżej koncepcje Scribaniego mogły zainspirować Fredrę, a także wpłynąć na kształt jego założeń (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 69). Na twórczość wojewody podolskiego zapewne oddziaływało również dzieło Francesca Guicciardiniego. Andrzej Maksymilian Fredro w swoim piśmie *Militarium* odwoływał się bowiem do wojen, które opisane zostały w *Historii Włoch* wspomnianego florenckiego polityka i pisarza. Mimo iż Guicciardini utrzymywał dobre relacje z Machiavellim, to jednak odnosił się negatywnie do jego koncepcji dotyczącej natury człowieka, jak też krytykował pomysł zastosowania idei starożytnych myślicieli we współczesnych czasach (Tracz-Tryniecki, 2019, s. 66–67).

Należy zaznaczyć, że niektóre rady zawarte w dziełach Fredry podobne są do tych, które znaleźć można u autora *Księcia*. Wojewoda podolski w *Scriptorum* przedstawił chociażby program reform niezbędnych do wprowadzenia w wojsku polskim (Thompson, 2018, s. 15). Swoje refleksje na tematy wojskowe i polityczne zawarł również w utworze *Militarium*. Zagadnieniami militarnymi zajmował się też – co warto

3 Andrzej Maksymilian Fredro w dziele *Vir Consilii* używa określenia „Machiavelli artes” (Fredro, 1730, s. 470).

4 W dziele *Książę* Niccolò Machiavelli pisał: „czy lepiej jest budzić miłość niż strach, czy strach niż miłość. Odpowiem, że chciałoby się i jednej, i drugiej rzeczy, lecz ponieważ trudno połączyć je, więc gdy jednej ma brakować, o wiele bezpieczniej budzić strach niż miłość” (Machiavelli, 1984, s. 84).

podkreślić – Niccolò Machiavelli w traktacie *O sztuce wojny*. W *Monitach* Fredro porusza kwestię zasad rządzenia, pisząc o dwóch rzymskich wodzach, z których jeden odznaczał się łagodnością, drugi z kolei surowością. Jak już wcześniej wspominałam, opisywał ich również florencki sekretarz w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Wyrażone przez wojewodę podolskiego – przy opisie wskazanych wodzów – idee zbliżone są do ideału *virtù* eksponowanego w koncepcji Machiavellego. Autor *Księcia* postrzegał *virtù* jako cechę wybitnych oraz silnych jednostek, które mogą ukierunkowywać życie społeczne. Owe osoby powinny wykazywać zdolność do właściwej oceny określonych sytuacji i być odpowiedzialne zarówno za los własny, jak i państwa. Należy dodać, że w *Monitach* Fredry *virtù* także dotyczy kilku nadrzędnych cech znamienitych – a w tym posiadających charyzmę – ludzi powołanych do rządzenia. Ukazane zostały tam bowiem jednostki rozumne, skuteczne i zaangażowane w działania dla dobra wspólnego, ponadto odpowiedzialne za sprawy publiczne oraz trafnie weryfikujące potrzeby społeczne (Raubo, 2006, s. 87–88).

Myśl polityczna Niccolò Machiavellego była niewątpliwie znana w epoce staropolskiej w kręgach elity umysłowej. W dawnej Polsce rozpowszechniły się jednak również krytyczne opinie na temat idei głoszonych przez Florentczyka. Ekspansja owej legendy wpłynęła na to, iż coraz częściej zaczęto upraszczać doktrynę Machiavellego i sprowadzać ją do jednego z dzieł, *Księcia*, nie uwzględniając koncepcji zawartych w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Z tego też powodu sądzono, że florencki sekretarz głosi pochwałę cynizmu oraz okrucieństwa w polityce, a także popiera jedyńowładztwo czy pozbawione skrupułów działania. Andrzej Maksymilian Fredro, polski pisarz barokowy, w swoich dziełach piętnował niemoralne koncepcje, które wyrażone zostały w *Księciu*. Nie odrzucał jednak wszystkich założeń Machiavellego. Pozytywnie odnosił się do treści zapisanych w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* (Raubo, 2006, s. 84–85).

#### BIBLIOGRAFIA

- Barycz, H. (1948). *Andrzej Maksymilian Fredro wobec zagadnień wychowawczych*. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności.
- Barycz, H. (1965). *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bömelburg, H.J. (2006). *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa: das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

- Dąbkowska, J. (2000). Problem erudycji w „Rozmowach Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. *Pamiętnik Literacki* 2000, z. 3(91), 83–94.
- Fredro, A.M. (1999). *Monita politico-moralia. Przestrogi polityczno-obyczajowe*, przeł. E.J. Głębigka. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Fredro, A.M. (2017). Peregrynacja dwuletnia każdemu Polakowi potrzebna. W: A.M. Fredro. *Ojcowskie synom przestrogi. Instrukcje rodzicielskie (XVI–XVII w.)*, D. Żołędź-Strzelczyk i M. Kowalczyk (red.). Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 417–430.
- Fredro, A.M. (1730). *Vir Consilii Monitis Ethicorum nec non Prudentiae Civilis (...)* *Accessere alia quaedam Miscellanea Ejusdem Authoris*. Lwów: Drukarnia Jezuitów.
- Głębigka, E.J. (2008). Petrarca, Machiavelli, Abati. W: M. Di Salvo, G. Moracci i G. Siedina (red.), *Nel mondo degli Slavi: incontri e dialoghi tra culture: studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, t. 1. Firenze: Firenze University Press, 225–232.
- Głębigka, E.J. (2004). Pojęcia „populus” i „libertas” w politycznych traktatach Andrzeja Maksymiliana Fredry. W: J. Axer (red.), *Łacina jako język elit*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 109–120.
- Głębigka, E.J. i Lasocińska, E. (1999). Wprowadzenie do lektury. W: A.M. Fredro, *Monita politico-moralia. Przestrogi polityczno-obyczajowe*, przeł. E.J. Głębigka. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 5–15.
- Lipsius, J. (1600). *O stałości księgi dwoje [...]*, przeł. J. Piotrowicz. Wilno: Nakładem Józefa Korsaka.
- Machiavelli, N. (1984). *Książę*, przeł. Cz. Nanke. W: N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 33–116.
- Machiavelli, N. (2009). *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mączak, A. (1986). *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowoczesnej*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Raubo, G. (2006). *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Rynduch, Z. (1980). *Andrzej Maksymilian Fredro (portret literacki)*. Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rynduch, Z. (1972). Ze studiów nad twórczością Andrzeja Maksymiliana Fredry. *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego. Prace Historycznoliterackie*, nr 1, 5–23.
- Targosz, K. (1967). *Hieronim Pinocci – studium z dziejów kultury naukowej w Polsce XVII wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Thompson, E. (2018). Sarmatism, or the Secrets of Polish Essentialism. W: T. Trojanowska, J. Niżyńska, P. Czapliński (red.), *Being Poland: A New*



- History of Polish Literature and Culture since 1918*. Toronto: University of Toronto Press, 3–29.
- Tracz-Tryniecki, M. (2020). The Principle of *necessitas frangit legem* in the Activity and Thought of Andrzej Maksymilian Fredro, *Studia Iuridica Lublinensia*, t. 29, nr 5(29), 311–327.
- Tracz-Tryniecki, M. (2019). *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Żurkowa, R. (1971). Znajomość dzieł Iustusa Lipsiusa w Krakowie w XVII w. *Studia o książce*, t. 2, 147–161.

**Anna Maciejewska** – urodzona w 1994 r., literaturoznawczyni, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Absolwentka studiów licencjackich i magisterskich z zakresu filologii polskiej (specjalizacja nauczycielska: język polski z historią). Ukończyła również studia licencjackie i magisterskie na kierunku administracja. Aktualnie pracuje pod kierunkiem dr. hab. Dariusza Dybka nad rozprawą doktorską na temat *Niccolò Machiavellego i makjawielizmu w literaturze polskiej XVI–XIX wieku*. W kręgu jej głównych zainteresowań znajduje się historia literatury dawnej, filozofia polityczna, a także doktryny polityczne i prawne. Autorka m.in. takich artykułów naukowych, jak: *Recepcja pism Niccolò Machiavellego w „Rozmowie Plebana z Ziemianninem” Łukasza Opalińskiego*, *Plugawe i orgiastyczne święto miłości? Sobótką w ujęciu Jana Kochanowskiego*, *Filozoficzne i religijne aspekty poszczególnych tańców w dziełach Mikołaja Reja*, *O elementach fantastyki w literaturze XVI i XVII wieku*, *Wizje niezwykłych krain, państw i miast*. Współredaktorka tomu *Taniec, kobiety i śpiew w literaturze oraz sztukach audiowizualnych*.



**Grzegorz Nieć**<http://orcid.org/0000-0001-9722-8914>

University of the National Education Commission, Krakow

[grzegorz.niec@wp.pl](mailto:grzegorz.niec@wp.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.36

## COVID-19 and the Book Market. Fleeting Phenomena and Lasting Changes

### ABSTRACT

The article presents selected issues related to the antiquarian book market in Poland during the pandemic. The first part shows the increased interest in three titles of world prose with epidemic themes (*A Journal of the Plague Year* by Daniel Defoe, *The Plague* by Albert Camus, and *Love in the Time of Cholera* by Gabriel García Márquez). Demand for these titles increased significantly, as did their prices, although these depended on market opportunities. However, interest in these titles waned over time. However, the changes in the antiquarian auction market, which had already moved entirely online as a result of the pandemic, proved to be permanent. Meanwhile, the Internet has allowed new sellers and buyers to enter the market, although the top position of the industry has not changed.

**KEYWORDS:** antiquarian books, bookselling, e-commerce, book auctions, pandemic

### ABSTRACT

COVID-19 i rynek książki. Ulotne zjawiska i trwałe zmiany

W artykule przedstawiono wybrane zagadnienia związane z rynkiem książki antykwarycznej w Polsce w okresie pandemii. Pierwsza część pokazuje wzrost zainteresowania trzema tytułami prozy światowej o tematyce epidemicznej (*Dziennik roku zarazy* Daniela Defoe, *Dżuma* Alberta Camusa i *Miłość w czasach zarazy* Gabriela Garcíi Márqueza). Popyt na nie wyraźnie wzrósł wraz z ich cenami, choć te zależały od liczby dostępnych egzemplarzy w obiegu. Zainteresowanie tymi tytułami z czasem jednak spadło. Trwałe okazały się natomiast zmiany na rynku aukcji antykwarycznych, który w wyniku pandemii przeniósł się całkowicie do Sieci. W tym czasie Internet pozwolił nowym sprzedawcom i kupującym zdobyć przyczółek na rynku, choć czołówka branży nie uległa zmianie.

**SŁOWA KLUCZE:** książki antykwaryczne, księgarstwo, e-commerce, aukcje książek, pandemia

**Suggested citation:** Nieć, G. (2023). COVID-19 and the Book Market. Fleeting Phenomena and Lasting Changes. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 4/2(43), pp. 639–649. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.36

Submitted: 20.04.2023

Accepted: 30.10.2023

The contemporary secondary book market in Poland was formed after 1989 as a result of the political transformation. The changes included the ownership and spatial structure. The vast majority of state-owned establishments, operating during the years of communism under the banner of Dom Książki, were privatized or liquidated, while new private companies were established. Most antique shops and bookstores have withdrawn from prestigious and attractive, but very expensive, locations in city centers. In towns, they have ceased their operations altogether. The development of the entertainment industry, its offer multiplied under free market conditions, has reduced interest in books. In the following years changes took place in connection with the growth of the Internet. Stationary companies became interested in the opportunities offered by new technologies, and with time also companies operating exclusively online emerged, along with forms of business already specific to this medium. These were processes of varying dynamics, drama, chronology and scope, often occurring simultaneously, but stretched over time (Nieć, 2016). The COVID-19 pandemic hit suddenly and unexpectedly, not sparing the book market. The restrictions associated with the pandemic were gradually lifted, but certain forms and institutions of the book market did not fully return to their former forms. The changes brought about by the restrictions proved to be profound and lasting. This text will present examples of such changes, concerning two independent links of the antiquarian market, and their consequences of differing nature: fleeting and permanent.

### First hit – pandemic bestsellers

The pandemic was a media fact, and was itself an object of public interest. First of all, news were followed, there was interest in the particular virus and its variants, and the broader context of the issue quickly appeared in the media. Public interest in the issue of epidemics was growing, and numerous materials on the subject appeared of a strictly medical, but also historical and cultural nature. Reissues and new studies on the topic, scientific, popular and literary, including well-known works from the canon of world literature, were suddenly published in significant numbers.

For obvious reasons, the secondary book market was able to respond to this demand immediately, albeit on a much smaller scale, while publishers, wholesalers and bookstores took a little longer, especially when the titles they wanted were not in stock. Not all reissues could be published quickly. It took time, and even more time was needed to write and publish new ones. Media that directly or indirectly popularized reading on this current topic from the very beginning of the pandemic. A good example

of this is the article by Michał Czyżewski, posted on March 20, 2020 at the website of the Polish Radio, titled *Nie tylko "Dżuma" Camusa. Co czytać w czasach zarazy?* [Not only Camus' *The Plague*. What to read during the times of the pandemic?] <sup>1</sup>

A significant barometer of the Polish book market, including the antiquarian market, is the Allegro.pl sales platform, which for years has maintained its position as the absolute leader on the web. <sup>2</sup> As a rule, it is on Allegro that the search for a particular title begins, and there the offer of used books is mixed with new ones. Both occasional sellers and professional ones of all types – from individual entrepreneurs to large companies – are active on Allegro. Traders of old books include bibliophiles–collectors as well as small book traders, antiquarians, auction houses, etc.

Literary works, as well as scientific and popular science books on natural disasters, including epidemics are quite numerous. However, not all of them are well-known and popular, while few became hits of the pandemic era. There was, in fact, increased interest in a small number of them, and only a few achieved high prices. All sorts of factors, not just those related to the momentary spike in interest, have determined prices. These are: readership appeal, recognizability, which may be established by school compulsion, a film adaptation or some promotional campaign, and the availability of copies in circulation.

This included three well-known works of world literature: *A Journal of the Plague Year* by Daniel Defoe, *The Plague* by Albert Camus and *Love in the Time of Cholera* by Gabriel García Márquez. The starting situation of the various titles was radically different, although their supply was relatively balanced, i.e., the books were available on the secondary book market at prices significantly lower than those at which new books are sold, for less than 20 PLN per copy.

The famous *A Journal of the Plague Year* (Polish edition: *Dziennik roku zarazy*) by Daniel Defoe, originally published in 1722, was printed in Polish translation made by Jadwiga Dmochowska in 1959 by a well-known publishing house, Państwowy Instytut Wydawniczy, in an edition of 15,000 copies. The translation was reissued by the London-based Polish publisher Puls in 1993, with a foreword by Gustaw Herling-Grudziński, an acclaimed Polish émigré writer. Already private, but still operating, company did not relaunch the title until 2022.

---

1 <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2474368,Nie-tylko-Dzuma-Camusa-Co-czytac-w-czasach-zarazy> (access: 01.08.2023).

2 According to a survey, 86% of respondents recognize Allegro.pl, while 40% recognize OLX. <https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/e-commerce-w-polsce-2020.html> (access: 29.07.2023).

*La peste* (English edition: *The Plague*, Polish: *Dżuma*) by Albert Camus in turn, is not only a work present in the world literary canon, but also a mandatory school reading. It was first published in 1947, in English in 1948, and in Polish only in 1957 after the Stalinist era, translated by Joanna Guze. Since then, the novel has been systematically reissued in various editions, as well as in sets with other works by the same author by various publishing companies.

Another, the third pandemic bestseller, is Gabriel García Márquez's novel titled *El amor en los tiempos del cólera* (English: *Love in the Time of Cholera*, Polish: *Miłość w czasach zarazy*) published in 1985, in English in 1988, and in Polish translation by Carlos Marrodán in 1994 by Warsaw's Muza. Since then, the novel has been reissued several times by this publishing house, and has also become part of high-volume publishing series. An important impetus, which undoubtedly revived interest in the novel, was its 2007 film adaptation directed by Mike Newell.

As I have already pointed out, all three of these titles were, on the threshold of the pandemic, available on Allegro.pl at prices averaging from a few to around dozen zlotys. The number of used copies offered at the same time in the case of *A Journal of the Plague Year* averaged from a few to a dozen copies, in the case of *The Plague* and *Love in the Time of Cholera* as many as over a hundred, some of which were new copies put up for sale by publishers, wholesalers and bookstores. In 2020 and 2021, no new copies of Daniel Defoe's book were in bookstore circulation.

During the first few days, in February and March, including the 13th when Europe was declared the center of the pandemic, almost all the copies on offer were bought up or withdrawn by sellers, and they reappeared at higher prices. Most spectacularly, the prices of *A Journal of the Plague Year*, auctioned and sold under the "buy now" option, rose to 195 PLN per copy. The supply increased, but not by much, as only the resources in the secondary book market remained available. The prices of the other two titles increased, but compared to Defoe's *Diary*, insignificantly and not for long. This was determined by a much larger supply, including new releases and additions. Interestingly, some vendors offered a kind of pandemic sets, such as *A Journal of the Plague Year* along with *The Plague*.

The increased interest in the three titles lasted for several months, although the abundant supply of works by Camus and Márquez effectively kept prices moderate, although they still did rise noticeably, for Defoe's *Diary*, however, one had to pay much more than before the pandemic until the new edition was published in 2022, but even after that, prices did not return to their former level below 20 PLN. The first two works were well-recognized and popular on the market at the beginning of the pandemic, and the offer was extensive, including used and new copies; *A Journal of*

*the Plague Year* along with *The Plague*, in comparison, was a rather forgettable title whose commercial circulation was limited to the secondary market. The effect of the pandemic increased interest in the title in a significant and, it seems, lasting way, which was sealed by a new edition that was heavily advertised and available for general sale.

In summary, the increased interest in pandemic topics, which should be considered a typical and temporary phenomenon, has its own dramatics, depending both on external factors, but also internal from the point of view of the book market. The demand intensifies, the price increases, resources are mobilized, and new editions appear. As the fashion fades, the demand falls, stabilizes, but – especially for less popular titles – it stabilize at a higher level than it was before.

### Old book auctions during and after the pandemic

While we can consider the pandemic careers of three selected titles of world prose described above as typical, what has happened in the online auction market already has the character of fundamental and – it seems – irreversible changes.

Until 1989, auctions were organized by state antique shops, mainly in Krakow and Warsaw, but also those in other cities. The structure of the auction offerings was driven both by trends and fashions in the collectors' market, but was also influenced by the authentic needs of libraries and scientific and educational institutions, as well as researchers, teachers, students and pupils, and ordinary readers. They were specific and characteristic of an economy of shortages, resulting from both political reasons (censorship) and the weakness of the publishing market, operating under a centrally managed economy (Nieć, pp. 83–85).

In the 1990s, there were quite a few companies organizing auctions, but the market soon became saturated. After 2000, the number of antique dealers and auction rooms holding auctions began to steadily decline, eventually limiting itself to a handful of companies, mainly in Warsaw and Krakow. This resulted in the outclassing of antiquarian bookstores from other cities, whose customers (buyers and sellers) were largely forced to use the services of Krakow and Warsaw establishments, to which an attractive assortment flowed in a wide stream, bypassing the others (Nieć, pp. 308–311). The situation formed in this way lasted until early 2020. Several companies held more than a dozen stationary antiquarian auctions a year, their tops were Warsaw's Lamus and Krakow's Rara Avis and Wójtowicz. Traditional fixed auctions held in rented halls attracted participants from all over the country, and online auctions were also held, but

rarely and on a small scale.<sup>3</sup> Such events integrated the community and provided an opportunity for meetings, conversations, although the number of bidders by correspondence and telephone and through intermediaries was growing. Catalogs were developed and printed, which were distributed to customers by mail, while at the same time an electronic version would be in operation, in which a larger number of photos of the items on offer were available. The customer could personally inspect the items of interest in advance in an antique shop or at an auction, where they were displayed in a separate room, or they could just go by the catalog description and photographs. Antiquarians and their customers used a variety of communication facilities, operating in a traditional manner.

The pandemic forced everyone to switch to remote forms, which happened almost overnight. The auction calendar was already filled, auction bids were prepared, and companies specialized in organizing remote bidding were already in operation, allowing a smooth transition to remote mode. The auction market was dominated by the OneBid auction platform, which has been operating since 2014. The platform's offerings are aimed at a wide audience, so alongside the former monopolists of the auction market, others immediately appeared.

The auction calendar, which until 2019 included more than a dozen auctions per year, is now tight. The auctions take place several times a week, even during the summer holiday months, their number steadily increasing. However, they differ in the quantity and quality of items exhibited, the standard of catalog development, the number of participants, and finally the results achieved. The significant differences in the number of auctions, objects displayed and the prices are largely due to the nature of the assortment in which each company specializes. Between 2008 and 2018, there were about a dozen auctions per year, and in 2019 the number of auctions increased to 24, in the next – the pandemic 2020 there were already 45, in 2021 – 105, and in 2022 – 156 auctions.<sup>4</sup> However, the increase in the number of items put up for auction was already somewhat smaller: 15,074 (2018), 17,148, 25,316, 45,589, 74,571, respectively. Interestingly, as the percentage of sold items at auctions was more or less in the range of 68–57 percent, it dropped to 42 in 2022, while the average price of a copy went down in the 2020–2022 period to the lowest level of PLN 418.06. An analysis of auction sales in 2022, a record year in terms of the number of auctions, yields interesting and quite telling findings that put the overall figures in

---

3 According to compilations by Paweł Podniewski, two auctions by Lamus Secreter i12 and i13 in 2019 put up 1,759 objects of which 1,220 were sold, while the other organizers sold between a few and twenty-something percent of the auction offer that year.

4 I provide auction data based on statements compiled by Paweł Podniewski and Janusz Pawlak.



a slightly different light. In 2022, 37 companies held 156 auctions with a total of 74,571 items, with the absolute leader in terms of sales efficiency and average price and a market share of 26.32 percent. The Warsaw-based Lamus held just four auctions, while the next two tycoons, the Krakow-based Rara Avis and Wójtowicz, with a combined market share of 26.58 percent (14.34+12.24), held 23 auctions. In a nutshell: The three antique book dealers that dominated in the era of stationary auctions have maintained their market position at more than 52 percent, with another 26 percent of the market held by the next 10 companies on the list.

Observing the practice of antique stores and auction rooms and analyzing the available data, at least two types of auctions can be tentatively identified: large auctions and small auctions. I consider large auctions to be those that correspond to the size and quality of the offer, its structure and level of elaboration to those stationary auctions organized by reputable antiquarians before 2020. On the other hand, I propose to consider all the others as small auctions that include a smaller and – above all – qualitatively poorer quality set of items, significantly less developed, without a traditional catalog. The auctions are organized quite often mainly by less prominent companies, although renowned market leaders also organize them, exhibiting an inferior assortment of products, which, as it turns out, finds its buyers.

Such a dynamic and sudden development of this form of book sales, including just the quantitative aspect of the multiplication of the assortment and with its active (auction organizers) and passive (bidders) participants, must have brought a lot of new experiences, surprising events, phenomena, although the previous elite of the market retained their positions. Auctions of quality items are still held in a similar manner, but records have begun to be set not only for auctions of valuable books, but also for those that were not previously on sale and can still be purchased for little money from the current offerings of antique stores and sales services.

Thus, for example, *Homerowej Iliady Pomór i Gniew* with illustrations by Stanisław Wyspiański (Kraków 1903), which sold for amounts ranging from a few hundred to a thousand several hundred PLN, Suszek Books put up three copies in 2021 at a starting price of 2,500 PLN and sold consecutively auctioned for 14,000, 3,200, and 5,500 PLN.<sup>5</sup> Records were also set for the first edition of Stanisław Wyspiański's *Wesele* [*The Wedding*], which is not uncommon and sold for an average of 3,000–4,000 PLN: Wójtowicz sold a copy in 2020 – for 13,000 PLN, Suszek Books for 17,000 PLN, and Antykwariat Epicki for 9,000 PLN. Currently, most do not find buyers at much lower prices.<sup>6</sup> It should be noted that all the listed copies

---

5 <https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Pom%C3%B3r%20Gniew> (access: 01.08.2023).

6 <https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Wesele%201901> (access: 01.08.2023).

of *Homerowej Iliady...* and *Wesele* did not have additional elements that could significantly affect their value. As one can see, it is difficult to see any regularity here.

Much more confusion arose around books generally available in the secondary market offerings, cheap and of little interest, which until now had not found their way into auction catalogs, for which there are plenty of examples. For example, the first edition of Janusz Sowiński's *Polskie drukarstwo* (Ossolineum: Wrocław 1988) in the *Polskie Rzemiosło i Polski Przemysł* series, the price of which on Allegro.pl is between 10 and 20 PLN, on December 3, 2021 was sold for 550 PLN, and on January 18 of the following year for 600 PLN.<sup>7</sup> Another record was set at this latter auction: Bohdan Baranowski's *Polska karczma, restauracja kawiarnia* from the same series (Wrocław 1979) was sold for 1,800 PLN, and on March 10 of that year for 1,400 PLN. Other books from this publishing series were also sold at high prices, although they are widely available for small amounts.

Surprising and non-substantive (rare, sought-after book) auction out-bidding, both at old stationary auctions and on the most popular sales site, Allegro.pl, happened in the past as well, but relatively rarely. This phenomenon was much more common in 2020–2022. It is possible to notice a certain calming down lately, and auctions with mediocre bids usually end in failure, a good example of which is the Easter Auction of the “Sobieski” Antiquarian Shop, where only 7 of the 360 items put up for auction were sold.<sup>8</sup> The issue is undoubtedly complex and requires in-depth research, however, already preliminary observations and analyses of partial data allow us to outline the main problems and make hypotheses. The number of auctions held in the period since 2020 has increased by almost ten-fold, which, for obvious reasons, had to be reflected in the quality of the assortment, with a lot of books going up for auction available in the current offer of both online and stationary sellers. Among the organizers of the auctions appeared, already well-known companies active mainly on Allegro.pl. Let us call them predatory companies. This predation here consisted of a strong image of a professional, or even elite antique shop or auction room with an exclusive offer aimed at a wealthy customer. The items on offer, mainly books, were characterized by impressive covers, which were often made at the seller's request. The best examples are provided by Antykwariat Sobieski, Piękne Książki, or – previously less known – Suszek Books. However, taking a closer look at the offer of this type of companies and comparing it with what is sold by renowned and well-known antiquarian bookstores in Krakow and Warsaw, one will easily notice that this offer

---

7 <https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Sowi%C5%84ski%20Drukarstwo> (access: 01.08.2023).

8 <https://onebid.pl/pl/auction/-/4961> (access: 01.08.2023).

is rather shallow and narrow, as it covers mainly 19th century and inter-war Polish books, while the marketing strategies implemented may already raise considerable doubts, although much can be explained/justified by little experience and low competence of both sellers and buyers.

An interesting example of this is the apparent blunder of with Piękne Książki regarding boxes attributed to Robert Jahoda<sup>9</sup>, which, by all indications, were converted German publishing bindings. A monogram deciphered as “RJ”<sup>10</sup> had nothing to do with the famous Krakow bookbinder. It was “FR”, Fredericus Rex, used to decorate a rather popular edition of the works of Frederick the Great.<sup>11</sup> Interestingly, according to information available at the Onebid.pl archive, three sets consisting of four cassettes were sold consecutively at prices of 5,280, 9,300 and 4,400 PLN, respectively, at auctions on March 5, April 9 and October 2, 2022. As if that were not enough, less than three weeks later, the works of Frederick the Great in these bindings, in the version that was used to make the boxes, were put up for 1,800 PLN at an auction of Antykwariat Wójtowicz (auction No. 58) with a fair and corresponding description.<sup>12</sup>

Such sellers repeatedly display the same copies, which is a rather conspicuous practice. On the one hand, high asking prices and the high frequency of auctions held, and on the other, the evident lack of abundant supply are probably the reason for this. A good example is the set of Józef Ignacy Kraszewski’s *Rachunki*, offered without success by Piękne Książki at five auctions from January 2021 to March 2022<sup>13</sup>, or Vitruvius *O budownictwie książk dziesięć* (Wrocław 1840) equally unsuccessfully put up for auction, this time by Antykwariat Sobieski from October 2022 to August of the following year.<sup>14</sup>

At the auctions held before the pandemic, of which there were more than a dozen during the year, the number of items that did not find buyers ranged from 25–40 percent, and the efficiency calculated by sales value oscillated between 80–110 percent. Nowadays, the opposite trend can be increasingly observed, especially when the momentum of the audience, which has somehow stabilized, began to dim. The audience of the old

---

9 <https://onebid.pl/pl/ksiazki-i-starodruki-jahoda-robert-4-ksiazki-kasety-na-osobiste-dokumenty-pelna-skora-maroquin-z-monogramem/1370218> (access: 01.08.2023).

10 <https://onebid.pl/pl/ksiazki-i-starodruki-jahoda-robert-4-ksiazki-kasety-na-osobiste-dokumenty-pelna-skora-maroquin-z-monogramem/1165953> (access: 01.08.2023).

11 <https://www.antbuch.de/Buecher/Bibliophile-Ausgaben/> (access: 01.08.2023).

12 <https://onebid.pl/pl/ksiazki-i-starodruki-fryderyk-wielki-die-werke-friedrichs-des-gros-sen/1621786> (access: 01.08.2023).

13 <https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Kraszewski%20Rachunki> (access: 01.08.2023).

14 <https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/WITRUWIUSZ> (access: 01.08.2023).

stationary auctions, it seems, was quite stable, but also hermetic, and in an accelerated mode this community came to confront not only the new technology, but also a new online audience. Investigating this process, while probably not easy for a number of reasons (a solid roadblock was the anonymity of auction participants and trade secrets), would certainly yield interesting data. The above-described cases indicate that just as the ranks of antiquarians would be filled by new, not always competent and skillful adepts of this profession, the public has been enriched by new bibliophiles – full of enthusiasm, often possessing considerable financial means, but inexperienced, acting under the influence of emotions, perhaps – which is not at all uncommon – treating participation in auctions as an amusement or a game. This last factor, which is psychological by nature, is extremely important and cannot be ignored.

Selected offers for sale of *A Journal of the Plague Year* by Daniel Defoe before and after the introduction of the pandemic state ([www.allegro.pl](http://www.allegro.pl))



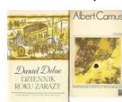
Dziennik roku zarazy - Daniel Defoe  
Okładka: miękka Rok wydania: 1993 Tytuł: **Dziennik roku zarazy**  
zakończona 7 lutego 2020 o godzinie 20:57:24

**8,54 zł** SMART z kurierem  
kup teraz  
14,04 zł z dostawą



Dziennik roku zarazy  
od Super Sprzedawcy  
Okładka: miękka Rok wydania: 1993 Tytuł: **Dziennik roku zarazy**  
zakończona 5 lutego 2020 o godzinie 23:19:23

**10,50 zł** SMART z kurierem  
kup teraz  
16,40 zł z dostawą



DZIENNIK ROKU ZARAZY Defoe + DŻUMA Camus  
Okładka: miękka z obwolutą Rok wydania: 1959 Tytuł: **DZIENNIK ROKU ZARAZY / DŻUMA**  
zakończona 1 kwietnia 2020 o godzinie 14:35:33

**140,00 zł** SMART z kurierem  
kup teraz  
146,80 zł z dostawą

1 osoba kupiła



Daniel DEFOE - Dziennik roku zarazy PULS Londyn  
Okładka: miękka Rok wydania: 1993 Tytuł: **Dziennik roku zarazy**  
zakończona 31 marca 2020 o godzinie 18:58:04

**125,00 zł**  
133,00 zł z dostawą

16 osób licytowało

To sum up, the last three years have shaken the antiquarian market hard and changed, it seems, the auction segment of sales permanently, although it has remained unshaken in its main core. The decisive factor is, first of all, the quality of the offer, but also the reputation of the company and the professionalism of its employees, which attracts participants and gains their trust. The participants, in the case of the secondary book market, let us remember, are both sellers and buyers. It can be assumed that

over time the competence of new antiquarians will improve, that new bibliophiles will gain experience and bid more prudently, however, “surviving shapes no miracle will return to existence”. The online form of conducting auctions and the subsequent massification of antiquarian book auctions are already an everyday occurrence.

#### BIBLIOGRAPHY

- Nieć, G. (2016). *Wtórny rynek książki w Polsce. Instytucje, asortyment, uczestnicy*. Kraków: Księgarnia Akademicka.  
<https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2474368,Nie-tylko-Dzuma-Camusa-Co-czytac-w-czasach-zarazy> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/e-commerce-w-polsce-2020.html>, dostęp: 29.07.2023.  
<https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Pom%C3%B3r%20Gniew> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Wesele%201901> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Sowi%C5%84ski%20Drukarstwo> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/auction/-/4961> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/ksiazki-i-starodruki-jahoda-robert-4-ksiazki-kasety-na-osobiste-dokumenty-pelna-skora-maroquin-z-monogramem/1370218> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/ksiazki-i-starodruki-jahoda-robert-4-ksiazki-kasety-na-osobiste-dokumenty-pelna-skora-maroquin-z-monogramem/1165953> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://www.antbuch.de/Buecher/Bibliophile-Ausgaben/> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/ksiazki-i-starodruki-fryderyk-wielki-die-werke-friedrichs-des-grossen/1621786> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/Kraszewski%20Rachunki> (dostęp: 01.08.2023).  
<https://onebid.pl/pl/archive/1/0/0/0/WITRUWIUSZ> (dostęp: 01.08.2023).

**Grzegorz Nieć** – a professor at the University of the National Education Commission, Krakow. He is a historian, specialising mainly in the history of books and newspapers. He is the author of the monograph *Wtórny rynek książki w Polsce. Instytucje, asortyment, uczestnicy* [The Secondary Book Market in Poland] (2016) and a history of the Czech book to the 18th century *Książka – Naród – Religia: Dzieje książki czeskiej do czasów odrodzenia narodowego* (2022) and many other studies. He is a bibliophile and populariser of books knowledge.



**Barbara Hryszko**<http://orcid.org/0000-0002-1894-5454>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

[barbara.hryszko@ignatianum.edu.pl](mailto:barbara.hryszko@ignatianum.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.37

## Owidiański wątek romansu Apolla i Issy. Ikonologia obrazu François Bouchera<sup>1</sup>

### STRESZCZENIE

François Boucher, malując w 1750 r. dla Madame de Pompadour, metresy francuskiego króla Ludwika XV, obraz zatytułowany *Apollo objawiający swoją boskość Issie* (il. 1), sięgnął nie tylko do opery *Issé* A.C. Destouchesa i A.H. La Motte'a posilkującej się epizodem z *Metamorfoz* Owidiusza, ale również odniósł się do wcześniejszych ujęć graficznych podjętego tematu, takich jak: frontyspis libretta F. Ertingera datowany na rok 1697 (il. 2), frontyspis libretta wydanego w Amsterdamie w 1699 r. (il. 3), sztych przypisywany Ertingerowi z dzieła T. Corneille'a z 1697 r. (il. 4), rycina F. Chauveau z dzieła I. de Benserade'a z 1676 r. (il. 5). Już zmiana układu kompozycji obrazu w stosunku do tych sztychów jest wymowna, a odczytana dzięki zastosowaniu analizy formalnej i formalno-genetycznej, jednak głęboko ukryte znaczenie obrazu jest możliwe do wyśledzenia dzięki metodzie ikonologicznej. Przesłanie dzieła staje się czytelne dopiero w świetle genezy ikonograficznej obrazu, pominiętej w dotychczasowych badaniach. Malowidło, sięgające do mitu o miłości pasterskiej, było manifestacją tęsknoty za arkadyjskim szczęściem, kochaniem wzajemnym i beztroskim. Mit o Apollu i Issie doskonale wyrażał sielankowo-miłosną atmosferę charakterystyczną dla kultury XVIII w., która była także osobistym pragnieniem serca królewskiej kochanki, chcącej wzbudzić na nowo zaangażowanie monarchy w ich relację. Ikonografia dzieła Bouchera jest czytelna dopiero w kontekście jej genezy oraz historii i funkcji obrazu jako dekoracji pałacu Bellevue – prywatnej „Arkadii” – mitycznej krainy wiecznej szczęśliwości króla i jego faworyty.

**SŁOWA KLUCZE:** Miłość Apolla i Issy, *Metamorfozy* Owidiusza, François Boucher, Madame de Pompadour, mitologia

1 Tekst został napisany w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki, konkurs MINIATURA 4, Nr DEC-2020/04/X/HS2/02166.

## ABSTRACT

### The Ovidian Theme of the Love Between Apollo and Issa. The Iconology of the Painting by François Boucher

In 1750, when François Boucher painted *Apollo Revealing His Divinity to the Shepherdess Issa* for Madame de Pompadour, the mistress of the French king Louis XV (fig. 1), he drew not only on Destouches and La Motte's opera *Issé*, based on an episode from Ovid's *Metamorphoses*, but also on graphic depictions of the subject, including the frontispiece to Ertinger's libretto of 1697 (fig. 2) and 1699 (fig. 3), a print attributed to Ertinger from Corneille's 1697 work (fig. 4), and a print by Chauveau from Benserade's 1676 work (fig. 5). Significantly, Boucher rearranged the composition of these prints in his painting, and today the meaning of his composition can be understood thanks to formal and formal-genetic analyses. However, the deeply hidden message of this painting can only be understood through the iconological method. The message of the work becomes clear only in the light of the iconographic origin of the painting, which was overlooked in previous analyses. The painting was a manifestation of the longing for Arcadian happiness and reciprocal and carefree love. The myth of Apollo and Issa perfectly expressed the atmosphere of idyllic love, which was also a desire of the royal mistress, who wanted to rekindle the monarch's commitment to her relationship. The iconography of Boucher's work becomes transparent in the context of the painting's origin, history, and function as a decoration for Bellevue Palace – a private "Arcadia" – a mythical land of eternal happiness for the king and his favorite.

**KEYWORDS:** love between Apollo and Issa, Ovid's *Metamorphoses*, François Boucher, Madame de Pompadour, mythology

*Metamorfozy* Owidiusza obfitują w szereg historii miłosnych różnych istot, takich jak: bogowie, boginie, herosi, heroiny, nimfy, satyrowie i ludzie. W antycznym poemacie pośród tej plejady odnajdujemy wyjątkowy mit o Arachne (Owidiusz, 1996, s. 104–128), która – rywalizując z Ateną w sztuce tkackiej – ośmieliła się przedstawić na swojej tkaninie miłosne występkę bogów. Uwieczniła Jowisza, Neptuna, Apolla, Libera, czyli Dionizosa, i Saturna, którzy podstępnie uwodzą kobiety, nimfy bądź boginie niższego rzędu. Do ofiar ich podbojów należały: Europa, Asteria, Leda, Antiopie, Alkmene, Danae, Egina, Mnemosyna i Proserpina, Arne lub Kanace, Ifimedia, Teofane, Cerera, Meduza, Melanto, Issa i Erigone. Podobną historią jest również przygoda Apolla i Issy, córki Makareusza.

Najsłynniejszym przedstawieniem malarskim tego mitu jest obraz najpopularniejszego malarza rokokowego François Bouchera (1703–1770) zatytułowany *Apollo objawiający swoją boskość Issie* (il. 1). Dotychczas jako inspirację dla tematu tego obrazu wskazywano jedynie operę pt.



*Issa* (Lossky, 1954; Vittet, 2000; Fossaluzza, 2016), skomponowaną przez André Cardinala Destouchesa (1672–1749) (*Issé*, 1697), do której libretto napisał Antoine Houdar de la Motte (1672–1731) (*Issé*, 1708; Lérés, 1763, s. 261, 703). Celem artykułu jest odpowiedź na pytania, czy opera rozwijająca owidiański motyw jest faktycznie jedynym źródłem dla dzieła Bouchera, jakie treści i konotacje są ukryte w malowidle i jaki był prawdziwy cel jego powstania. Rozważymy także, jaka jest geneza ikonografii mitu, jaki miała wpływ na obraz, jakie kulturowe tęsknoty wyrażał ten temat oraz jaką treść niosła w sobie jego ikonografia.

W świetle źródeł archiwalnych obraz Bouchera został zamówiony w 1749 roku przez Charlesa le Normant de Tournehema (1684–1751), ówczesnego nadintendenta budowli królewskich (*Bâtiments du roi*) (Engerand, 1900, s. 51). Jednak te oficjalne dokumenty dworskie osłaniają zamówienie opłacone w rzeczywistości prywatnie przez Jeanne-Antoinette Poisson (1721–1764), metresę króla Ludwika XV zwaną Madame de Pompadour (Vittet, 2000, s. 141), a przeznaczone do pałacu Bellevue w Meudon (Devedjian, 2016, s. 145–158). Położony między Wersalem a Paryżem pałac Bellevue, należący do Madame de Pompadour, jak sama jego nazwa wskazuje, z „pięknym widokiem” na Sekwanę, został ukończony przez Jeana-Charlesa Garnier d’Isle w 1750 roku, czyli w czasie malowania przez Bouchera omawianego obrazu (Vittet, 2000, s. 141).

Wróćmy zatem do malowidła. Przedstawia ono zleceniodawczynię jako Issę (Nolhac, 1907, s. 61; Lossky, 1954, s. 241), a w postaci Apolla rozpoznajemy samego króla Ludwika XV (Lossky, 1954, s. 241). Nimfa spogląda na niemal nagiego boga, lekko przysłoniętego różową draperią, ukazującego się jej w swojej boskiej chwale. Parę otacza tuzin Amorków. Grona przedstawionych postaci dopełniają dwie nimfy wodne w lewym dolnym rogu malowidła, które obserwują akcję rozgrywającą się w centrum obrazu. Przedstawienie jest efektywne, pełne rozmachu, dynamiczne, teatralne, niczym akt wystawiany na deskach opery. Ta intuicja jest prawidłowa, ponieważ w roku złożenia zamówienia Madame de Pompadour zagrała tytułową rolę w operze *Issa*, wystawionej w 1749 roku w Théâtre des Petits Cabinets w pałacu w Wersalu (Vittet, 2000, s. 141). Inne określenie miejsca wystawienia opery, mianowicie Théâtre des Petits Appartements, podaje Fajon (1984, s. XLVI). Możemy zatem stwierdzić, że obraz Bouchera był swoistym upamiętnieniem tego występu faworyty króla (Brunel, 1986)<sup>2</sup>.

Opera *Issa* cieszyła się dużym powodzeniem w XVIII wieku. Od czasu jej powstania w 1697 roku była wielokrotnie wystawiana we Francji,

---

2 Boucher był ulubionym malarzem Madame de Pompadour, ponadto był często angażowany do malowania scenografii, postaci, oraz kostiumów i dekoracji do francuskich oper.

np. w latach 1708, 1719, 1721, 1733, 1734, 1741, 1742, 1749, 1756, 1757, 1773 (Fajon, 1984, s. XLVI). Już sam moment jej powstania był mocnym akcentem i szybko ta sielanka heroiczna<sup>3</sup> okazała się arcydziełem. Wystawiona po raz pierwszy 7 października 1697 roku w królewskich apartamentach w Fontainebleau (*Journal du marquis de Dangeau*, 1856, s. 204), została w sposób szczególny wyróżniona przez samego króla Ludwika XIV, który wybrał ją dla uświetnienia zaślubin swojego wnuka Ludwika księcia de Bourgogne z Marie-Adelaïde de Savoie – rodziców przyszłego Ludwika XV. Królowi-Słońce utwór niezmiernie przypadł do gustu – być może dlatego, że utożsamiano go z Apollem<sup>4</sup>. Jego Wysokość dwukrotnie – zarówno po inscenizacji w Fontainebleau, jak i w Trianonie 17 grudnia 1697 roku, z okazji ślubu monarszego potomka – przyznał, że od śmierci Jeana-Baptiste’a Lully’ego nie słyszał muzyki, która podobałaby mu się bardziej (*Anecdotes*, 1775, s. 467–468; *Journal du marquis de Dangeau*, 1856, s. 204, 248)<sup>5</sup>. Opera podbiła serce nie tylko Ludwika XIV, ale i całego dworu. Powszechnie gratulowano kompozytorowi stworzenia arcydzieła (*Ballets*, 1760, s. 119; Hryszko, 2020, s. 56–57).

Równie imponująca była popularność tej opery w XVIII wieku. W dużej mierze zdecydowała o tym lekka, miłosna tematyka sielanki, w całości poświęcona romansowi młodzieńczego boga i nimfy. Narracja opery wykiełkowała z małego ziarenka rzuconego przez Owidiusza w *Metamorfozach*, gdzie czytamy o jednej ze scen utkanych przez Arachne (Owidiusz, 1996, s. 121–124): „Jest tu Apollo jako wieśniak, tu ma skrzydła jastrzębia, tu lwią grzywę. Tu jako pasterz igra z Isse, córką Makareusza” (Owidiusz, 1996, s. 144)<sup>6</sup>. Ten owidiański wątek stał się bodźcem do swobodnego wykreowania akcji opery.

Z treści libretta dowiadujemy się, że gdy Dafne odrzuca zaloty Apolla, młody bóg jest niezwykle przygnębiony i wątpi w sens miłości (*Issé*, 1708, s. 1). Jednak już w następnej scenie wyjawia Panowi, bogowi opiekuńczemu lasów, pól i pasterzy, że jest zakochany w nimfie Issie. Aby zapewnić sobie szczęście w miłości i poddać jej uczucie próbie, planuje pewną intrygę. Chce podejść dziewczynę i uwieść ją w przebraniu pasterza Filemona, by mieć gwarancję, że posiadzie jej serce jedynie mocą miłości, bez odwoływania się do swojej boskiej potęgi (*Issé*, 1708, s. 3). Jako Filemon rywalizuje o jej serce z innym pasterzem Hilasem. Issa, choć opiera się strzałom Amora, w końcu ulega urokowi Filemona i odwzajemnia jego

3 Przymiotnik „heroiczna” wskazuje, że w operze występują bogowie.

4 Mit o Apollu i Issie mógł być też odczytany jako aluzja do morganatycznego związku Króla-Słońce i Madame de Maintenon.

5 W dowód uznania król wręczył Destouchesowi 200 ludwików. Opera odniosła ogromny sukces.

6 Fragment w tłumaczeniu Anny Kamieńskiej.

afekt (*Issé*, 1708, s. 12–14). Mimo to Apollo nadal nie jest pewien, czy wolałaby jego jako Filemona, w ludzkiej postaci, czy jako boga.

W trzecim akcie Issa odwiedza wyrocznię, która oznajmia jej, iż Apollo ją kocha (*Issé*, 1708, s. 30). Wieść ta przeraża nimfę zakochaną w Filemonie. Tymczasem Apollo planuje wypróbować jej miłość do siebie (*Issé*, 1708, s. 35). Przyjmuje postać zazdrosnego Filemona i nie daje się przekonać nimfie, że ta chętniej wybierze pasterza niż potężnego boga słońca (*Issé*, 1708, s. 42–43). Zrozpaczona Issa wzywa Apolla, aby zaświadczyć, iż na nic zdadzą się jego zabiegi, ponieważ szczerze kocha Filemona. Po tych słowach przybywają Hory, obwieszczające światu obecność boga dnia. Strwożona Issa chce uciekać, a Filemon oponuje, zapewniając, że niestraszna mu konfrontacja z bogiem. Issa prosi o ocalenie swojego kochanka kosztem przebicia jej serca (*Issé*, 1708, s. 44). To wyznanie staje się impulsem dla Apolla – wyjawia ukochanej swoją prawdziwą tożsamość, a następnie przeprosza za fortel, który miał zweryfikować jej uczucia. Kochająca Issa szybko wybacza bogu jego intrygę, a prawdziwa miłość bez przeszkód triumfuje nad światem bogów i ludzi (*Issé*, 1708, s. 45).

Opisanej akcji opery towarzyszyła ilustracja na frontyspisie libretta pochodzącego ze zbiorczego wielotomowego wydania wszystkich oper wystawionych na scenie Królewskiej Akademii Muzycznej od czasu jej powstania w 1671 roku do poprzedzającego wydanie zbioru roku 1702 (*Issé*, 1703, s. 171–228). Libretto sielanki heroicznej *Issé* zamieszczono w 6. tomie zbioru. Miedzioryt wygrawerowany przez François Ertingera (1640–1710) został opatrzony adnotacją *F. Ertinger. fecit.* (il. 2) (*Issé*, 1703, s. 185; Trombitas-Michelangeli, 2021). Frontyspis przedstawia parę w wiejskim pejzażu. Apollo jako pasterz Filemon kłęczy przed nimfą, która siedzi przy źródle. Pasterz lewą dłoń trzyma na sercu, a drugą chwyta dłoń ukochanej. Ponad nim unosi się Amorek, który ręką odsuwa od twarzy maskę. Pod stopą mężczyzny leży laska pasterska – atrybut nawiązujący do widocznych w oddali owiec. Teatralny aspekt przedstawiona scena zawdzięcza umieszczonemu w górnej części obrazu baldachimowi – ozdobiony lambrekinem, frędzlami i girlandami kwiatowymi, wygląda jak dekoracja zawieszona nad teatralną sceną, gdzie aktorzy grają na tle sielskiej scenografii. Baldachim został opatrzony inskrypcją: *ISSÉ*.

Sposób przedstawienia aktorów niesie ze sobą ważne przesłanie. Poza i gesty Filemona świadczą, że wyznaje Issie miłość jako ubogi pasterz. Już samo imię Filemon, wywodzące się z języka greckiego (Φιλήμων), jest w tym kontekście ważne, ponieważ jego znaczenie odnosi się do miłości i przyjaźni. Choć przemiana Apolla w pasterza miała przede wszystkim na celu skuteczne uwiedzenie Issy oraz wyprobowanie jej miłości, to ukrycie boskości mitycznego boga pod skromną wiejską osłoną możemy interpretować jako wyraz ukorzenia się przed miłością. Koresponduje to dobrze

z klęczącą pozą Apolla, wyrażającą oddanie hołdu umiłowanej Issie, rezygnację ze swojej boskiej wspaniałości i dominacji oraz przedkładanie miłości nad władzę, tytuły i majestat. To prawdziwe zejście boga z tronu chwały, z piedestału wywyższenia, dla niższej urodzonej, która zdobyła jego serce. Uklęknięcie przed miłością to triumf uczucia, o którym mówi finał opery.

Należy podkreślić, że na rycinie brak boskich atrybutów Apolla. Jedyne obecność Amorka przelatującego nad kochankiem świadczy o jego nadprzyrodzonym charakterze. Bóg miłości stanowi wizualizację przyczyny przemiany boga słońca, motywowanej jego uczuciem. Amorek trzyma w dłoni maskę symbolizującą fałszywą tożsamość Apolla, który – przybierając postać pasterza – tym samym dopuścił się oszustwa w imię miłosnego spełnienia (Tervarent 1958, s. 261–264)<sup>7</sup>. Maską jest na tyle odsunięta od twarzy, że widać prawdziwe oblicze boga miłości, co jednocześnie może wskazywać, że pasterz wyjawia kochance swoją prawdziwą tożsamość.

Inaczej sprawa wygląda na frontyście libretta wydanego w 1699 roku w Amsterdamie (*Issé*, 1699), opatrzonego w lewym dolnym rogu podpisem *ISSÉ TRAGEDIE* (il. 3), gdzie Amorek ukrywa się za plecami Issy, podobnie jak swoją twarz chowa za maską oznaczającą trwanie Apolla w kamuflażu. Na nic się to nie zda, ponieważ wokół głowy pasterza rozbłyska świetlista aureola, zdradzając jego prawdziwą boską naturę. Układ sceny na rycinie jest lustrzanym odbiciem paryskiego frontyśpisu, co może świadczyć o inspirowaniu się tą ryciną, znaną już wcześniej, zanim ukazało się zbiorcze wydanie Christophe’a Ballarda (por. il. 5: Benserade, 1676, s. 176)<sup>8</sup>. Amsterdamski frontyśpis różni się od paryskiego tym, że w tle widoczny jest drugi pasterz, być może Hilas, który również zabiegał o względy Issy, ale został przez nią odrzucony. Młodzieniec wygląda na smutnego, zdaje się, że spogląda na parę z zazdrością. Z kolei sylwetki baranów, jakby skarłowaciałe, są drobniejsze, ale jest ich więcej niż w paryskim wydaniu. Najprawdopodobniej rycina w amsterdamskim librecie przedstawia moment, w którym Filemon ujawnia, kim naprawdę jest, a następnie jako Apollo przeprosza wierną kochankę słowami: „Nymphé trop fidelle, Ibé, / pardonnez-moi cette épreuve cruelle” (*Issé*, 1708, s. 45)<sup>9</sup>. W tym przypadku klęczącą pozą można odczytać jako kajanie się za miłosny fortel polegający na ukryciu boskiej tożsamości pod osłoną zwyczajnego pasterza.

Dwa omówione powyżej frontyśpisy libretta opery stworzonej w 1697 roku nie są jedynymi przedstawieniami mitu o Apollu i Issie. Równolegle

7 Tam więcej o symbolice maski.

8 Na ten temat szerzej w dalszej części artykułu.

9 „Zbyt wierna nimfo, Isso, / wybac mi tę okrutną mękę”. Jeżeli nie zaznaczono inaczej – tłumaczenie własne.

do opery Destouchesa i La Motte'a powstał wydany w Paryżu zbiór poezji Thomasa Corneille'a (1625–1709), bazujący na *Metamorfozach* Owidiusza (Corneille, 1697). Wśród odbitek graficznych dekorujących utwór Corneille'a odnajdujemy przedstawienie (il. 4) opatrzone tytułem *APOLLON CHANGÉ EN BERGER* (Corneille, 1697, s. 24)<sup>10</sup>, którego autorstwo przypisuje się również François Ertingerowi (*Catalogue*, 1865, s. 26; Hryszko, 2020, s. 56). Para, przedstawiona w podobnych pozach, została umieszczona na tle szerokiego pejzażu z fontanną po prawej stronie i mostem w oddali po lewej. Również tutaj Apollo występuje jednocześnie jako pasterz (został wyekwipowany nie tylko w laskę, ale i w torbę pasterską przypiętą do pasa) oraz jako bóg (jego głowa jest kontrastowo rozświetlona nadprzyrodzonym blaskiem). Brak natomiast Amorka – został zastąpiony przez drzewo przedstawione w głębi, pomiędzy kochankami. Jak dowiadujemy się z poematu Corneille'a, jest to dąb – świadek miłosnych wyznań: „La joignant sous un chesne, il luy parle d'amour”<sup>11</sup>. Corneille wyraźnie inspirował się tekstem *Metamorfoz* (Owidiusz, 1996, s. 144), wspominając o przemianach Apolla w jastrzębia: „Plus loin s'abandonnant à l'ardeur qui le presse / Il vole en Eprevier”<sup>12</sup> i lwa: „Il se change en Lion, & l'ayant garantie / Du péril évident qui menaçoit sa vie” (Corneille, 1697, s. 24–25)<sup>13</sup>. Treść wiersza francuskiego poety wskazuje także na przyczynę przemiany Apolla w pasterza. Jest nią upodobanie Issy do pasterzy: „Elle aime les Bergers”<sup>14</sup>. Mowa zatem tutaj o tym, że bóg słońca dostosowuje swoją metamorfozę do gustu nimfy, zaopatrując się w pasterskie atrybuty, laskę i torbę, dzięki czemu odnosi sukces w podboju serca wybranki: „Il en prend l'équipage, / S'arme d'une houlette, & plus beau que le jour, / La joignant sous un chesne, il luy parle d'amour.” (Corneille, 1697, s. 24–25)<sup>15</sup>. W ten sposób, w świetle wierszowanego rozdziału Corneille'a, to Issa, która „kocha Pasterzy” ma wpływ na wybór charakteru przemiany boga – zmienia się on w opiekuna owiec po to, aby być dla niej atrakcyjny.

Ta zmiana w stosunku do poematu Owidiusza nie jest oryginalnym pomysłem Corneille'a, lecz została przejęta z dzieła Isaaca de Benserade'a (1613–1691) *Metamorphoses d'Ovide en rondeaux*, wydanego ponad 20 lat wcześniej (Benserade, 1676). Luksusowe królewskie

10 „APOLLO PRZEMIENIŁ SIĘ W PASTERZA”.

11 „Dołącza do niej pod dębem, mówi jej o miłości”.

12 „Dalej, poddając się zapalowi, który go nagli / Frunie jako Jastrzęb”.

13 „Zmienia się w Lwa, obroniwszy ją / Od oczywistego niebezpieczeństwa, które zagrażało jej życiu”.

14 „Ona kocha Pasterzy”.

15 „Przybierając taki [pasterski – B.H.] ekwipunek, / Uzbraja się w laskę pasterską i piękniejszy niż dzień / Dołącza do niej pod dębem, mówi jej o miłości”.

wydanie (Moog-Grünewald, 1979; Moog-Grünewald, 1995; Chatelain, 2008; Hryszko, 2021)<sup>16</sup>, będące wytworną trawestacją dzieła rzymskiego poety, składało się z odrębnych sonetów (*rondeaux*), którym towarzyszyły sztychy wykonane przez francuskich grafików François Chauveau (1613–1676), Jeana Le Pautre’a (1618–1682) i Sébastiena Le Clerca (1637–1714) (Meyer, 1676). Sonetowi o Apollu i Issie towarzyszy rycina wykonana przez François Chauveau (Benserade, 1676, p. 176), opatrzona sygnaturą pomysłodawcy i rytownika w jednej osobie *F. Chauveau jn et fec.* (il. 5). Również ona stanowiła wzór dla sztychu zamieszczonego w dziele Corneille’a (il. 4)<sup>17</sup> oraz dla obu omówionych wyżej frontyspisów librett (il. 2, 3).

Treść przedstawienia Chauveau wyjaśnia sonet Benserade’a zatytułowany *APOLLON épris des beautés de la jeune Nimphe Issé, l’abusa sous la forme d’un jeune Berger* (Benserade, 1676, s. 177)<sup>18</sup>. Z treści wiersza, będącego peanem na cześć nimfy, której urodą został zauroczony Apollo, wynika, że Issa, w przeciwieństwie do Dafne, odwzajemniła jego miłość. Sonet akcentuje wzajemne i równe zaangażowanie uczuciowe boga i nimfy oraz wychwala przymioty Issy, w tym tytułowe piękno i niewinność: „Quelle merveille est la Beauté naissante!”, „Elle estoit douce, elle estoit innocente, / Et ne crût pas faire chose indécente / D’aimer” (Benserade, 1676, s. 177)<sup>19</sup>. To właśnie te cechy doprowadziły do wybuchu uczucia Apolla i przybrania przez niego pasterskiego kamuflażu.

Warto podkreślić, że tak u Benserade’a, jak i później u Corneille’a charakter przemiany boga jest sprowokowany zamilowaniem wybranki serca do pasterzy. W ten sposób następuje odwrócenie kierunku przyczynowo-skutkowego przemiany. Zamianie ulega logika owidiańskiego porządku, w którym bóg kierowany swoją namiętnością wybierał obiekt swojego zaspokojenia i formę miłosnej przemiany, będącej skuteczną metodą zwabienia ofiary. U Benserade’a i Corneille’a to upodobania i przymioty charakteru Issy są iskrą zapalną wywołującą działanie boga. Taka wolta zmienia wymowę miłosnego wątku z *Metamorfoz*. To zalety nimfy, jej piękno i niewinność – w operze dodatkowo wzmocnione poprzez wierność – skruszyły serce boga i stały się przyczyną najpierw jego przemiany w skromnego pasterza, a finalnie zagwarantowały szczęśliwe zakończenie ich romansu.

W dziełach obu wspomnianych francuskich poetów na czoło wysuwa się nadrzędna rola Issy. Ten aspekt jest obecny także na sztychach i wyjaśnia

16 Tam więcej na temat dzieła I. de Benserade’a.

17 Cała bogata szata graficzna utworu T. Corneille’a była wzorowana na sztychach z książki I. de Benserade’a.

18 „APOLLO, zakochany w pięknie młodej Nimfy Issy, uwiódł ją pod postacią młodego Pasterza”.

19 „Jakimże cudem jest Piękno rodzące się!”, „Była słodka, była niewinna, / I nie uważała za nieprzyzwoite / Kochać”.

sposób obrazowania tego wątku, poczynawszy od ich prymarnego wzoru autorstwa Chauveau (il. 5). Układ dominacja/uległość wyraża się w pozach kochanków. Nimfa zasiada, natomiast Apollo klęczy przed nią i adoruje obiekt swojej miłości. Bóg został powalony na kolana przez miłość.

Ten utrwalony sposób przedstawiania historii Apolla i Issy został przełamany przez François Bouchera, który zastosował zupełnie inną formę (il. 1). Na jego obrazie Apollo ukazuje się w całym majestacie i wyższości: kroczy, schodząc z obłoków, góruje nad Issą, nachyla się nad nią. Ona natomiast przyklęka jakby oszołomiona wspaniałością boga. Oczy ma utkwione w niego, adoruje jego jaśniejącą, niemal nagą postać. W tak zakomponowanej scenie to Apollo dominuje, a Issa jest mu podporządkowana.

U Bouchera brak także odniesienia do pasterskiego kamuflażu obecnego na wszystkich rycinach (il. 2, 3, 4, 5). W zamian obserwujemy pewną grę z widzem, polegającą na jednoczesnym zobrazowaniu kochanka jako pasterza i boga, który zarazem ukrywa i odsłania boską naturę, przywoływaną dotąd przez aureolę i obecność Amorka z maską. Na obrazie żaden z gromady Amorków nie ma maski, ale jeden z nich trzyma dwie wzniesione i zapalone pochodnie. Można je interpretować jako odniesienie do równego żaru miłości płonącego w dwóch sercach. Obecność Apolla jest zaakcentowana pojawieniem się jego atrybutu – liry, której delikatnie dotyka palcami przewodnik muz, rozświetlony nadprzyrodzonym światłem. Odbitki graficzne prezentują mityczną przygodę utrzymaną w pogodnym, sielskim nastroju (il. 2, 3, 4, 5). Emanuje z nich spokojna atmosfera i pewna subtelność ujęcia oraz dyskretna erotyka objawiająca się delikatnym ujęciem dłoni nimfy oraz lekkim zarysowaniem kształtów kobiecego ciała, które ujawniają okrywające ją szaty.

U Bouchera przeciwnie – nastrój jest dramatyczny, teatralny i uroczysty (il. 1). Kompozycja jest dynamiczna, oświetlona scenicznie, a dzięki temu wizyjna. To zderzenie dwóch światów: ziemskiego i nadprzyrodzonego. Mocniej zaakcentowany został także wydźwięk sensualny. Boucher radykalnie zmienił tradycyjny sposób przedstawiania historii Apolla i Issy. Zapewne było to spowodowane faktem, że na życzenie zleceniodawczyni to ona została sportretowana na obrazie w towarzystwie króla Ludwika XV (Lossky, 1954, s. 241). Malarz, dając bogu rysy monarchy, nie mógł zastosować tradycyjnej formuły ikonograficznej, w wyniku której klęczałby on przed swoją kochanką. Najbardziej odpowiednim było ujęcie obrazujące majestatyczny triumf boga słońca – suwerena, który odbiera hołd od jednej ze swoich poddanych. Być może taką właśnie formą obrazu Madame de Pompadour chciała przypodobać się królowi, polecając uwiecznić się w sytuacji, kiedy oddaje mu cześć. Mimo zasadniczej zmiany w akcentach talent Bouchera pozwolił nie uronić niczego z intymnej i ciepłej relacji między sportretowanymi.

Zamierzone eksponowanie obrazu w pałacu Bellevue (Devedjian, 2016, s. 145–158) – prywatnej siedzibie Madame de Pompadour, miejscu jej sekretnych spotkań z królem – dawało przestrzeń dla zobrazowania sceny o wydzwiku zmysłowym. Celem malowidła było przedstawianie zażyłego związku króla i jego faworyty oraz rozniecenie płomienia wygasającego po pięciu latach romansu (Muchembled, 2014). W 1750 roku Madame de Pompadour zależało, aby wzmocnić pociąg króla do swojej osoby i na nowo wzbudzić jego zaangażowanie w łączącą ich relację, co w efekcie miało jej pozwolić utrzymać króla przy sobie. W zaciszu pałacu Bellevue wyłącznym odbiorcą treści obrazu był król. Temat uczucia łączącego Apolla i Issę był szczególnie bliski Madame de Pompadour nie tylko dlatego, że wcieliła się ona w rolę tej postaci w operze wystawionej w roku złożenia u Bouchera zamówienia. Historia Issy to historia zdumiewającej miłości samego boga słońca do istoty będącej dużo niżej od niego w hierarchii bytów. W takiej analogii mogła odnaleźć się pochodząca z nizin społecznych ulubienica króla (Berly, 2018), która miłość władcy zdobyła jedynie swoim urokiem osobistym i wdziękiem.

Madame de Pompadour pragnęła być łączona z mityczną Issą zapewne nie tylko ze względu na piękno nimfy, ale przede wszystkim ze względu na jej cnoty: niewinność, wierność i gotowość do bezinteresownego kochania. Chciała przekonać króla, że kocha go bezinteresownie, tak jak Issa Filemona, dla niego samego, dla tego, kim jest naprawdę, a nie dla jego godności, władzy, majestatu, nie dla uzyskiwania splendorów czy apanaży. Ważny jest także charakter miłości, który wylania się z mitu. Jest to miłowanie słodkie, szczęśliwe i wzajemne, takie, za którym tęskniono, marząc o beztroskiej Arkadii – krainie prostych i czułych pasterzy.

Dzięki odniesieniu do tradycyjnego ujęcia tego tematu znanego z rycin (il. 2, 3, 4, 5), a będącego punktem wyjścia dla kompozycji Bouchera, możemy odczytać ukryte znaczenie malowidła. Obraz jest podpowierzchniowym dialogiem z utrwalonym obrazowaniem mitu (znanym tak malarzowi, jak i jego zleceniodawczyni), który akcentuje podziw i uwielbienie dla Issy, wyrażone klęceniem i adorowaniem jej przez Apolla. Taki sam zachwyt i admirację pragnęła zapewne wywołać wcielona w Issę Madame de Pompadour u swojego Apolla – Ludwika XV.

Możemy się domyślać, że prawdopodobną kontynuacją sceny z obrazu mógł być następny epizod opery (znany ze sztychów), mianowicie oddanie czci wiernej nimfie przez klęczącego przed nią boga. To moment, który nie mógł zostać zobrazowany dosłownie, ale nic nie stało na przeszkodzie, by mógł się rozgrywać już w rzeczywistej przestrzeni przed obrazem. Znajac zamiłowanie Madame de Pompadour do gry aktorskiej, obraz mógł być pomyślany jako bodziec do zabawy w odgrywanie scen z opery.



Tworząc malowidło dla Madame de Pompadour, François Boucher sięgnął nie tylko do opery Destouchesa i *La Motte'a*, ale odniósł się również do wcześniejszych ujęć graficznych podjętego tematu. Zmiana układu kompozycji obrazu w stosunku do sztychów jest wymowna, jednak jej głęboko ukryte znaczenie jest czytelne dopiero w świetle genezy ikonograficznej obrazu. Malowidło, sięgające do mitu o miłości pasterskiej, było manifestacją tęsknoty za arkadyjskim szczęściem, Kochaniem wzajemnym i beztrudnym. Mit o Apollu i Issie doskonale wyrażał sielankowo-miłosną atmosferę charakterystyczną dla kultury XVIII wieku, a jednocześnie był wyrazem uczuć i oczekiwań żywionych przez królewską kochankę. Ikonografia dzieła François Bouchera jest czytelna dopiero w kontekście jej genezy, z naciskiem na planowane od początku miejsce jej eksponowania w prywatnej Arkadii kochanków – mitycznej krainy wiecznej szczęśliwości króla i jego faworyty.

Il. 1. François Boucher, *Apollo objawiający swoją boskość Issie*, 1750, olej na płótnie, 129 × 157 cm, Tours, Musée des Beaux-Arts. Fot. Gérard Dufresne



Źródło: Musée des Beaux-Arts. Pozyskano z: [https://mba.tours.fr/TPL\\_CODE/TPL\\_COLLECTIONPIECE/98-18e.htm?COLLECTIONNUM=13&PIECENUM=121&NOMARTISTE=BOUCHER+Fran%3%A7ois](https://mba.tours.fr/TPL_CODE/TPL_COLLECTIONPIECE/98-18e.htm?COLLECTIONNUM=13&PIECENUM=121&NOMARTISTE=BOUCHER+Fran%3%A7ois)

Il. 2. François Ertinger, *Issé*, 1697–1703, miedzioryt, sygnatura: *F. Ertinger. fecit*



Źródło: frontyspis libretta opery (*Issé*, 1703, s. 185). Pozyskano z: <https://books.google.pl/books/content?id=NOrup-5hfuWQC&hl=pl&pg=PA184&img=1&zoom=3&sig=ACfU3U3zLFCXeMalDaCoA80MhpEsQii-oA&ci=17%2C5%2C950%2C1699&cdge=0>

Il. 3. *ISSÉ TRAGÉDIE*, 1699, miedzioryt. Fot. M. Weltmaier



Źródło: frontyspis libretta, (*Issé*, 1699), Monachium, Deutsches Theatermuseum, Theaterbibliothek.

Il. 4. François Ertinger, *APOLLON CHANGÉ EN BERGER*, 1697, miedzioryt



Źródło: Corneille, 1697, s. 24. Pozyskano z: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10430392/f36.item>

Il. 5. François Chauveau, *APOLLON épris des beautés de la jeune Nimphe Issé, l'abusa sous la forme d'un jeune Berger*, 1676, miedzioryt, sygnatura: *F. Chauveau jn et fec*



Źródło: Benserade, 1676, Gent, Universiteitsbibliotheek, s. 176.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła wydane

- Anecdotes dramatiques* (1775). T. 1. Paris: Chez la Veuve Duchesne.
- Ballets, opéra et autres ouvrages lyriques, par ordre chronologique, depuis leur origine; avec une table alphabétique des ouvrages et des auteurs* (1760). Paris: Chez C.-J.-Baptiste Bauche.
- Benserade, I. de (1676). *Metamorphoses d'Ovide en rondeaux imprimez et enrichis de figures par ordre de Sa Majesté, et dediez à Monseigneur Le Dauphin*. Paris: Imprimerie Royale.
- Corneille, T. (1697). *Les metamorphoses d'Ovide, mises en vers françois par T. Corneille de l'Academie Française*. Paris: Cher Barthelemy Girin, vol. 2.
- Engerand, F. (red.) (1900). *Inventaire des tableaux commandés et achetés par la direction des bâtimens du roi (1709–1792)*. Paris: Ernest Leroux.
- Issé, pastorale heroique en musique, représentée devant Sa Majesté à Trianon, le 17 Décembre, 1697. Par l'Académie Royale de Musique* (1699). Amsterdam: Chez Henri Schelte.
- Issé, pastorale héroïque en musique, représentée devant sa Majesté à Trianon le 17 décembre 1697 par l'Académie royale de musique* (1697). Paris: Chez Christophe Ballard.
- Issé, pastorale héroïque, représentée pour la première fois devant Sa Majesté à Trianon le 17 décembre 1697 par l'Académie royale de musique, remise au Théâtre, augmentée de deux Actes, le Dimanche quatorzième jour d'Octobre 1708* (1708). Paris: Chez Christophe Ballard.
- Issé, pastorale héroïque, représentée par l'Académie royale de musique l'An 1697. [...] Les paroles de M. de la Mothe & la musique de M. Destouches, XLIV. Opera* (1703). W: *Recueil général des opéra représentés par l'Académie Royale de musique depuis son établissement*, t. 6. Paris: Chez Christophe Ballard, 171–228.
- Journal du marquis de Dangeau publié en entier pour la première fois par MM. Soulié, Dussieux, de Chennevières, Mantz, de Montaignon* (1856), t. 6: 1696, 1697, 1698. Paris: Firmin Didot frères.
- Léris, A. de (1763). *Dictionnaire portatif historique et littéraire des théâtres, contenant l'origine des différens théâtres de Paris*. Paris: Chez C.A. Jombert.

### Opracowania

- Berly, C. (2018). *Les femmes de Louis XV*. Paris: Perrin.
- Brunel, G. (1986). *Boucher et les femmes*. Paris: Arts et Métiers Graphiques, Editions du Centre Pompidou, Flammarion, Skira.
- Catalogue de livres rares et précieux. Romans de Chevalerie dans leurs premières reliures, poètes français, livres à figures, dessins de dentelles, etc., dont la vente se fera vendredi 3 novembre 1865* (1865). Paris: Librairie Tross.

- Chatelain, M.-C. (2008). *Ovide savant, Ovide galant: Ovide en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Champion.
- Devedjian, F. (2016). Mme de Pompadour sur scène: le théâtre du château de Bellevue, à Meudon. *Versalia. Revue de la Société des Amis de Versailles*, nr 19, 145–158.
- Fajon, R. (1984). Introduction, W: R. Fajon (red.), *Issé, pastorale héroïque, André Cardinal Destouches*, vol. 14: *French Opera in the 17th & 18th Centuries*. New York: Pendragon Press.
- Hryszko, B. (2020). The iconography and dating of three mythological drawings by Alexandre Ubeleski. *Folia Historiae Artium*, nr 18, 51–60.
- Hryszko, B. (2021). Isaac De Benserade's Inventiveness in "Metamorphoses d'Ovide en rondeaux" (1676) on the Basis of Love Threads Woven by Arachne. W: K.A.E. Enenkel i J. de Jong (red.), *Re-inventing Ovid's Metamorphoses. Pictorial and Literary Transformations in Various Media, 1400–1800*. Leiden: Brill, 77–110.
- Lossky, B. (1954). L'Apollon et Issé dans l'oeuvre de François Boucher. *Gazette des Beaux-Arts*, nr 2, 237–242.
- Meyer, V. (2016). Les Illustrations de Chauveau, Lepautre et Leclerc pour 'Les Métamorphoses d'Ovide' (1676) de Benserade. *Irish Journal of French Studies*, nr 16, 133–164.
- Moog-Grünewald, M. (1979). *Metamorphosen der "Metamorphosen". Rezeptionstypen der ovidischen Verwandlungsgeschichten in Italien und Frankreich im XVI. und XVII. Jahrhundert*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Moog-Grünewald, M. (1995). Benserades Metamorphoses en Rondeaux. Eine emblematische Bearbeitung der ovidischen Verwandlungsgeschichten. W: H. Walter and H.J. Horn (eds.), *Die Rezeption der "Metamorphosen" des Ovid in der Neuzeit. Der antike Mythos in Text und Bild. Internationales Symposium der Werner Reimers-Stiftung Reimers-Stiftung, Bad Homburg v.d.H. (22. bis 25. April 1991)*. Berlin: G. Mann, 225–238.
- Muchembled, R. (2014). *Madame de Pompadour*. Paris: Fayard.
- Nolhac, P. de (1907). *Francois Boucher, premier peintre du roi 1703-1770*. Paris: Goupil.
- Owidiusz (1996). *Metamorfozy*, tłum. A. Kamieńska i S. Stabryła, oprac. S. Stabryła, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tervarent, G. de (1958). *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450–1600, Dictionnaire d'un langage perdu*. Genève: Librairie E. Droz.
- Vittet, J. (2000). Le décor du château de Crécy au temps de la marquise de Pompadour et du duc de Penthièvre. Essai d'identifications nouvelles. *Bulletin de la Société d'Histoire de l'Art Français*, 133–155.

## Netografia

- Fossaluzza, M. (2016). A Matter of Representation: an analyze of Apollon révélant sa divinité à la bergère Issé by François Boucher. Pozyskano z: <https://www.academia.edu/31109553> (dostęp: 27.01.2023).
- Trombitas-Michelangeli, A.-E. (2021). *Les gravures-frontispices de François Ertinger dans le Recueil général des opéras représentés par l'Académie royale de musique depuis son établissement, Paris, Christophe Ballard, 1703 (tomes 1 à 7)*. Art et histoire de l'art. Nice: Université Côte d'Azur. Pozyskano z: <https://theses.hal.science/tel-03606020> (dostęp: 20.01.2023).

**Barbara Hryszko** – doktor historii sztuki (UJ), adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się włoskim i francuskim malarstwem XVII i XVIII wieku oraz ikonografią religijną i mitologiczną. Zorganizowała sesję pt. *Metamorfozy Owidiusza w sztuce XVII wieku* w Bostonie (2016, Renaissance Society of America). Autorka pierwszej monografii malarza aktywnego w Rzymie i Paryżu za panowania Ludwika XIV – *Le Peintre du Roi. Aleksander Ubeleski (1649/1651–1718)*.



Konrad Oświecimski  
<http://orcid.org/0000-0002-0873-6827>  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
[konrad.oswiecimski@ignatianum.edu.pl](mailto:konrad.oswiecimski@ignatianum.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2023.430402.38

## Potencjał polskiego lobby w USA

### STRESZCZENIE

W artykule rozważaniu poddano kwestię, czy Polonia mieszkająca w USA jest albo czy może być potencjalnie znaczącą siłą lobbingową wpływającą na kształt polityki amerykańskiej, głównie w stosunku do kwestii polskich i polonijnych. Rozważanie to oparte jest na analizie fenomenu lobbingu w Stanach Zjednoczonych oraz znaczenia grup interesu, w tym grup o charakterze etnicznym. Na podstawie literatury przedmiotu autor identyfikuje czynniki i okoliczności, które mogą wpływać na potencjalną skuteczność grup interesu w USA, i odnosi je do sytuacji społeczności Amerykanów polskiego pochodzenia.

**SŁOWA KLUCZE:** Polonia amerykańska, lobbing, grupy interesu, grupy etniczne, amerykańska polityka zagraniczna

### ABSTRACT

#### Lobbying Potential of the Polish Americans

In this article the author considers whether the Polish Americans (Polonia) living in the US is, or perhaps can be, a potentially significant lobbying force influencing the shape of American policy, mainly in relation to Polish and Polish-American issues. This consideration is based on an analysis of the phenomenon of lobbying in the United States and the importance of interest groups, including ethnic groups. Basing assumptions on the literature on American interest groups, including ethnic ones, and their lobbying potential, the author identifies factors and circumstances that can affect the potential effectiveness of interest groups in the US and relates them to the situation of the community of Americans of Polish origin.

**KEYWORDS:** Polish Americans, ethnic lobbies, lobbying, interest groups in the US

## Wprowadzenie

Stosunki polsko-amerykańskie, szczególnie widziane z polskiej perspektywy, mają niewątpliwie specyficzny charakter. Pomimo, a paradoksalnie być może właśnie dzięki wielu tysiącom kilometrów dzielącym obydwa kraje USA postrzegane są w Polsce od dawna jako partner, sojusznik, kraj zaprzyjaźniony. Szczególnie istotne wydają się relacje w zakresie zapewniania bezpieczeństwa oraz współpracy wojskowej. Pozytywne postrzeganie Stanów Zjednoczonych wiąże się częściowo z okolicznościami historycznymi, w tym między innymi z faktem, że powstanie niepodległej Polski po 1918 roku łączy się w znacznym stopniu z inicjatywą amerykańskiego prezydenta Woodrowa Wilsona czy też z tym, że upragniony przez znaczną część Polaków żyjących w peerelowskiej rzeczywistości upadek ZSRR był niewątpliwą zasługą stanowczej polityki prowadzonej przez USA w okresie zimnowojennym. Znaczenie USA i jego pozytywne postrzeganie<sup>1</sup> przez znaczną część polskiego społeczeństwa i establiszmentu wiąże się również na pewno z faktem, że Stany Zjednoczone są krajem, w którym mieszka największa polska diaspora na świecie, a większość mieszkańców Polski ma znajomych lub krewnych, którzy w USA mieszkają. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych jako bardzo istotnego partnera wiąże się oczywiście z pragnieniem, aby polityka tego partnera była korzystna z punktu widzenia Polski.

To, w jaki sposób kształtuje się amerykańska polityka zagraniczna, zależy od wielu czynników, z których większość ma charakter albo wewnętrzny, albo wiązany bezpośrednio z postrzeganiem przez amerykańskich decydentów amerykańskiego interesu narodowego (McCormick, red., 2017). W przypadku państwa tak potężnego jak USA próby zewnętrznego wpływania na jego politykę zagraniczną mają mniejsze szanse powodzenia, być może z wyjątkiem kilku najbardziej znaczących państw na scenie międzynarodowej, do których Polska się nie zalicza. Coraz większa liczba autorów zajmujących się procesem decyzyjnym w polityce amerykańskiej zwraca jednak uwagę, że, zwłaszcza od zakończenia zimnej wojny (McCormick, 2012, s. 85–86), coraz większe znaczenie w procesie tym mogą mieć mniejszości narodowe i etniczne zamieszkujące Stany Zjednoczone. Opisywane w literaturze przedmiotu przykłady wpływu grup takich jak Kubańczycy, Ormianie, Żydzi (Haney i Vanderbush, 1999; Gregg, 2002; Mearsheimer i Walt, 2007) pokazują, że potencjał dla wpływu grup etnicznych istnieje. Czy w przypadku, gdy przykładowo Kubańczycy lub Żydzi zamieszkujący w USA mogą mieć wpływ na to, jaką politykę USA prowadzą w stosunku do Kuby czy Izraela,

1 Polska jest najlepiej postrzegającym USA krajem na świecie, <https://notesfrompoland.com/2023/06/29/poles-hold-most-favourable-view-of-us-finds-international-study/>



podobnie jest z Polską i Polonią? Czy coś takiego jak polskie lobby w USA istnieje, a jeżeli tak, to czy ma potencjał do skutecznego oddziaływania?

Niniejszy artykuł ma na celu zidentyfikowanie uwarunkowań i okoliczności, które mogą wpływać na potencjał tzw. polskiego lobby. Struktura artykułu została zaprojektowana tak, aby ukazać Polonię amerykańską jako potencjalną siłę lobbingsową w kontekście amerykańskiego systemu politycznego ze szczególnym uwzględnieniem fenomenu wpływu różnego rodzaju grup interesu. Artykuł składa się więc z następujących części: przedstawienie zjawiska występowania grup interesu w Stanach Zjednoczonych i ich umocowanie w systemie reprezentacji; charakterystyka sposobów działania grup interesu ze szczególnym akcentem na działalność lobbingsową bezpośrednią i pośrednią; specyfika lobbingu prowadzonego przez grupy etniczne, zwięzła charakterystyka Polonii amerykańskiej; identyfikacja uwarunkowań mających wpływ na potencjał lobbingsowy.

## Grupy interesu w Stanach Zjednoczonych

Stany Zjednoczone są krajem, w którym zjawisko występowania grup interesu jest szczególnie powszechne i widoczne. Można przyjąć, że grupa interesu to

zrzeszenie jednostek bądź organizacji lub instytucja niebędąca podmiotem władzy publicznej, które na podstawie wewnętrznie podzielanych wartości stara się aktywnie wpływać na kształtowanie polityki publicznej, lecz nie dąży do formalnego sprawowania władzy (Oświecimski, 2012, s. 44–45).

W definicji grupy interesu szczególnie ważne wydaje się podkreślenie aspektu organizacyjnego, a więc tego, że są to struktury formalnie zorganizowane, oraz tego, że aktywnie działają w sferze publicznej. Grupy interesu funkcjonujące w USA są podmiotami bardzo zróżnicowanymi zarówno pod względem rozmiaru, zasięgu terytorialnego, jak i w końcu rodzaju reprezentowanego interesu. Będziemy więc mieli do czynienia z grupami reprezentującymi interesy o charakterze ekonomicznym, jak związki zawodowe czy organizacje reprezentujące pracodawców lub przedsiębiorców, grupami branżowymi jak choćby organizacje rolnicze, medyczne, z grupami konsumenckimi, grupami zabiegającymi o jakies wężiej zdefiniowane cele jak choćby grupy proaborcyjne czy antyaborcyjne, grupy zabiegające o rozszerzenie lub ograniczenie prawa do posiadania broni, grupy feministyczne bądź zabiegające o prawa kobiet czy też grupy reprezentujące wszelakiego rodzaju mniejszości – seksualne, rasowe czy w końcu etniczne (zob. Nownes, 2017, rozdział 1).

W Stanach Zjednoczonych ze względu na specyficzną historię rozwoju państwowości oraz tradycję polityczną uczestnictwo we wszelakiego rodzaju grupach i organizacjach jest wkomponowane w życie codzienne Amerykanów. Jak pisał Tocqueville, Amerykanie „w różnym wieku, o różnych charakterach, żyjący w różnych warunkach ciągle się zrzeszają” (Tocqueville, 2000, s. 489). Specyfika systemu reprezentacji interesów w przypadku USA polega między innymi na tym, że obok reprezentacji opartej na systemie wyborczym, w ramach którego Amerykanie wybierają prezydenta oraz swych reprezentantów do Senatu, Izby Reprezentantów czy legislatur stanowych, funkcjonuje równoległy system, gdzie zabiegają o swoje interesy poprzez aktywność zorganizowanych grup, starających się wpływać na kształt stanowionej i realizowanej polityki. Szacuje się, że tylko na poziomie federalnym w USA funkcjonuje kilkadziesiąt tysięcy podmiotów, które można zaklasyfikować jako grupy interesu, a gdy wliczymy w to również poziomy stanowy i lokalny, będzie to nawet dwieście tysięcy (Nownes, 2023, rozdział 2).

Grupy interesu, reprezentując swych członków i ich interesy, starają się aktywnie wpływać na decyzje podejmowane przez decydentów politycznych. Z tego powodu można stwierdzić, że podstawową, obok zachowywania spójności wewnątrzorganizacyjnej, aktywnością grup interesu jest lobbing. Działalność lobbingową można zdefiniować jako „każdą zamierzoną komunikację mającą na celu wpłynięcie na decyzje jakichkolwiek podmiotów rządowych oraz na perspektywiczne ułatwienie takiego wpływu, dokonywaną poprzez działania bezpośrednie i pośrednie, zgodne z obowiązującym prawem” (Oświecimski, 2012, s. 300). Należy zwrócić uwagę, że mimo iż lobbing jest aktywnością immanentnie wkomponowaną w amerykański system polityczny, jest on negatywnie postrzegany ze względu na to, że w percepcji społecznej stawia interesy wybranych grup ponad interesami ogółu (Holyoke, 2018, s. 3–4).

### Lobbing i zasoby lobbingowe

Lobbing jest działalnością złożoną i wielokanałową, a formy oddziaływania zależą od specyfiki obszaru działania, decydentów politycznych, których się lobbuje, oraz zasobów grupy. Wydaje się jednak, że da się wydzielić trzy zasadnicze taktyki, za pomocą których grupy mogą, przynajmniej w przypadku systemu amerykańskiego, wpływać na polityków – lobbing bezpośredni, lobbing pośredni oraz oddziaływanie poprzez udział w procesie wyborczym.

Lobbing bezpośredni, nazywany również tradycyjnym, zakłada bezpośredni kontakt lobbysty, czyli przedstawiciela grupy, z politykiem. Jest

to forma najstarsza, mająca wielowiekową tradycję, a jej korzeni można się dopatrywać w czasach, gdy rodziły się współczesne systemy oparte na reprezentacji demokratycznej. W ramach tej formy działalności lobbinguowej lobbysta podczas kontaktu z politykiem prezentuje argumenty i informacje, które mają przekonać polityka do stanowiska promowanego przez grupę. Zakładając, że lobbying jest działalnością zgodną z prawem<sup>2</sup>, skuteczność działalności lobbinguowej zależy od jakości argumentów oraz zdolności przekonywania samego lobbysty czy lobbystów. Profesjonalnie prowadzona działalność lobbinguowa jest kosztowna, gdyż po pierwsze, wymaga zatrudnienia wykwalifikowanych i dobrze opłacanych specjalistów, a po drugie zbieranie dobrej jakościowo informacji jest kosztowne i czasochłonne (Wright, 1996, s. 88). Jeżeli chodzi o lobbystów, to grupy interesu w zależności od zasobów, którymi dysponują, decydują się albo na zatrudnianie lobbystów kontraktowych (Nownes, 2004, s. 162), albo, w przypadku gdy są sobie w stanie na to pozwolić, utrzymywanie własnych etatowych lobbystów. W przypadku kampanii lobbinguowych zakrojonych na dużą skalę grupy często wykorzystują obydwa rodzaje lobbystów, niejednokrotnie wspomagając się jeszcze lobbieniem prowadzonym przez członków grup. Skala konkretnej kampanii lobbinguowej zależy od wielu czynników, ale najważniejszą zmienną wydaje się liczba polityków, których trzeba przekonać do swych racji. To z kolei wiąże się z wyjściowymi postawami polityków odnośnie do danej kwestii<sup>3</sup> oraz aspektami proceduralnymi, a więc tym, jakie gremium decyduje o danej sprawie. Ogólnie rzecz ujmując, lobbying bezpośredni zazwyczaj wiąże się z angażowaniem sporych funduszy i z tego względu przewagę wydają się mieć grupy bogatsze.

Drugim, obok lobbingu bezpośredniego, rodzajem aktywności lobbinguowej jest lobbying pośredni nazywany również lobbieniem oddolnym lub w nomenklaturze angielskojęzycznej lobbieniem *grass-roots*. W odróżnieniu od lobbingu bezpośredniego decydent polityczny nie jest przekonywany bezpośrednio przez lobbystów reprezentujących daną grupę, ale lobbystów zainspirowanych przez grupę zwykłych obywateli. Podstawą, na której zasadza się potencjalna skuteczność taktyki lobbingu pośredniego, jest fakt, że politycy wybieralni, a do takich głównie adresowany jest lobbying, są zależni od swych potencjalnych wyborców. Jest to szczególnie zauważalne w przypadku systemu politycznego USA, w którym i na poziomie stanowym, i na poziomie federalnym głosowanie odbywa się faktycznie na konkretnego kandydata, a nie na partię polityczną. W przypadku

2 Takie założenie jest przyjmowane w literaturze przedmiotu. Łapówkarstwo, przekupstwo są traktowane jako przestępstwa i ewentualne wynaturzenia zjawiska lobbingu, a nie jego elementy.

3 Mogą być przychylni, przeciwni bądź neutralni wobec danego postulatu.

takiej konstrukcji systemu wyborczego powiązanie kandydata z osobami zamieszkującymi jego okręg wyborczy jest bardzo duże. W interesie polityka wybieranego z danego okręgu wyborczego jest więc realne poznanie preferencji obywateli, a włączenie się ich w akcję lobbingsową stanowi jasny sygnał jakie preferencje, przynajmniej w odniesieniu do jakiejś konkretnej kwestii, mają (zob. więcej: Kollman, 1998). Stosując taktykę lobbingu pośredniego, stratedzy grupy starają się więc przekonać odpowiednią liczbę obywateli, aby ci skontaktowali się z politykami, przekonując do stanowiska grupy. Proces lobbingu pośredniego ma charakter wieloetapowy. Na pierwszym etapie grupy skupiają się na ukształtowaniu opinii publicznej w odniesieniu do danej kwestii, następnie starają się zmobilizować konkretnych obywateli do działania, by na etapie końcowym starać się ułatwić kontakt obywateli z politykami i przekazywanie komunikatu lobbingsowego. Specyfika lobbingu pośredniego, angażującego obywateli i opinię publiczną, sprawia, że jest on strategią, do której wykorzystania bardziej predestynowane są grupy mające naturalne poparcie społeczne albo promujące kwestie popularne wśród opinii publicznej. Przewagę wydają się w tym zakresie mieć grupy o licznym członkostwie albo o dużej potencjalnej bazie członkowskiej oraz grupy zabiegające o interesy określane jako interesy publiczne<sup>4</sup>, a więc grupy postrzegane jako walczące o dobro publiczne, a nie interesy partykularne. Najpopularniejszymi grupami przynależącymi do tej kategorii są chociażby organizacje konsumenckie, organizacje ekologiczne czy grupy zabiegające o jakość procesu politycznego<sup>5</sup>. Trzecim elementem triady lobbingsowej jest angażowanie się grup interesu w proces wyborczy (Herrnson, 2005, s. 25–48). Należy zaznaczyć, że podczas gdy dwie powyżej wspomniane strategie, a więc lobbings bezpośredni oraz lobbings pośredni, są w znacznej mierze uniwersalne i aplikowalne w większości rozwiniętych krajów demokratycznych, to zaangażowanie grup interesu w proces wyborczy na dużą skalę jest w znacznej mierze specyficzne właśnie dla przypadku amerykańskiego. Wynika to, po pierwsze z faktu, że w USA finansowanie kampanii wyborczych jest oparte prawie wyłącznie na źródłach prywatnych, a po drugie, z tego, że kampanie amerykańskie są niesamowicie kosztowne, i to na każdym poziomie, a tym samym zapotrzebowanie na pieniądź jest bardzo duże. Grupy interesu nie mogą co prawda przekazywać bezpośrednio pieniędzy na konta kandydatów w wyborach, ale mają do dyspozycji bardzo wiele sposobów na to, aby wesprzeć kandydatów finansowo albo, co też jest coraz częściej praktykowane, mogą same prowadzić kampanie za konkretnymi kandydatami lub przeciwko nim. Oprócz zaangażowania *stricto* finansowego

4 Tzw. *public interest groups*.

5 Tzw. *good government organizations*.

grupy interesu mogą włączać się w kampanie wyborcze, pomagając kandydatom poprzez udzielanie wolontariuszy czy też udzielanie formalnego poparcia, co jest szczególnie cenne w przypadku grup cieszących się dużym prestiżem społecznym.

Grupy interesu, prowadząc swoje kampanie lobbingowe, zazwyczaj wykorzystują mixt powyższych trzech strategii (Webb Yackee, 2015), kładąc odpowiedni akcent w zależności od konkretnej kwestii, swych zasobów oraz sytuacji lobbingowej, czyli chociażby występowania konkurencji lub sojuszników w odniesieniu do określonej kwestii. Niemniej jednak o sukcesie grup, zważywszy na specyfikę omówionych aktywności, decydują zazwyczaj zasoby takie jak:

- finanse, a więc budżet, jakim dysponuje grupa, który może przeznaczyć na prowadzenie konkretnych działań lobbingowych oraz związanych z wyborami;
- liczne członkostwo bądź potencjał do pozyskania sprzymierzeńców wśród szerokich grup społecznych oraz odpowiedni rozkład geograficzny członków i sympatyków, co przekuć może się na siłę wyborczą w poszczególnych okręgach wyborczych;
- dobry wizerunek i widoczność publiczna, które umożliwiają zarówno kształtowanie opinii publicznej, jak też dotarcie ze swoim przekazem chociażby do mediów;
- struktura organizacyjna, która pozwala na sprawne zarządzanie działalnością lobbingową oraz kontakty zarówno ze światem politycznym, jak też społeczeństwem.

Jak już wspomniano, różnorodność grup interesu w Stanach Zjednoczonych jest bardzo duża i różne jest ich znaczenie. Należy zaznaczyć, że potencjalny wpływ, jaki grupy mogą mieć, zależy w znacznym stopniu od obszaru polityki, w którym działają, i tak, aby za bardzo się w tym miejscu nie wdawać w szczegóły, znacznie większe oddziaływanie można odnotować w obszarze polityki wewnętrznej niż zagranicznej, w którym to obszarze działają właśnie grupy o podłożu etnicznym, będące przedmiotem niniejszego artykułu.

## Lobby etniczne w Stanach Zjednoczonych

Grupy interesu i różnego rodzaju organizacje oparte na kryteriach etnicznych są w Stanach Zjednoczonych bardzo rozpowszechnione, co wiąże się z tym, że USA są krajem imigranckim, o niezbyt długiej historii, w którym tożsamości etniczne są ciągle żywe. Jeżeli chodzi o funkcjonowanie organizacji etnicznych, to historia sięga wieku XIX, czyli czasu, gdy mieliśmy do czynienia z pierwszymi wielkimi falami imigracyjnymi. Jeżeli

jednak chodzi o funkcjonowanie tych organizacji jako grup interesu, a więc lobby starających się wpływać na proces polityczny, to w porównaniu z innymi kategoriami grup funkcjonujących w USA wpływ ten nie objawił się tak wcześnie i nie był aż tak wyrazisty. Pionierskie, bo przypadające na połowę XIX wieku, w tym zakresie były działania organizacji Fenian Brotherhood, zrzeszającej Amerykanów irlandzkiego pochodzenia czy też po prostu imigrantów irlandzkich, zabiegającej o amerykańskie wsparcie sprawy niepodległości Irlandii (Sommerville, 2008). Aktywność lobbująca organizacji etnicznych zaczęła być naprawdę widoczna dopiero w okresie I wojny światowej. Wtedy to część organizacji etnicznych związanych z krajami Ententy starała się wpłynąć na to, aby USA włączyły się do wojny, a te związane z narodowościami państw centralnych starały się nakłonić rząd USA do trzymania się z dala od europejskiego konfliktu (Smith, 2000, s. 51). W okresie I wojny zauważalna stała się również aktywność grup związanych z narodowościami nieposiadającymi państwowości, co dotyczyło głównie Europy Środkowej oraz Bałkanów. Organizacje etniczne takich narodowości jak Polacy, Czesi, Słowacy, Chorwaci aktywnie próbowały wpłynąć na to, aby w porządku powojennym ich ojczyzny stały się państwami niepodległymi. Jak zauważa DeConde, słynny 13. punkt w planie prezydenta Woodrowa Wilsona, mówiący o powstaniu niepodległej Polski, mógł mieć związek z okresem wyborczym, kiedy to Wilson aktywnie zabiegał o głosy wyborców polskiego pochodzenia (DeConde, 1992, s. 89). W okresie późniejszym, a więc począwszy od lat 20. XX wieku, aktywność etnicznych grup interesu zmalała, co wiązało się z ogólnymi tendencjami i realiami amerykańskiej polityki zagranicznej. W okresie dwudziestolecia międzywojennego Stany Zjednoczone prowadziły politykę izolacjonizmu, co w bezpośredni sposób przekładało się na spadek znaczenia etnicznych lobby. Później, począwszy od początku II wojny światowej USA, zaczęły co prawda bardzo aktywnie działać na arenie międzynarodowej, ale najpierw okres rywalizacji wojennej, a następnie zimnowojennej wpływał na to, że polityka zagraniczna stanowiona była przez wąskie grono decydentów politycznych oraz stanowiła priorytet. W takich realiach bardzo ciężko było jakimkolwiek grupom interesu, w tym grupom etnicznym, wpływać na kształt polityki zagranicznej prowadzonej przez USA (Huntington, 1997, s. 30). Sytuacja zmieniła się z dopiero z końcem okresu zimnowojennego, kiedy po pierwsze zniknęło poczucie zagrożenia, a amerykańska polityka zagraniczna zaczęła być kształtowana w sposób bardziej demokratyczny<sup>6</sup>, a po drugie, po rozpadzie świata dwubiegunowego w wielu miejscach

6 Co przejawiało się zwiększeniem zaangażowania Kongresu. W Kongresie tradycyjnie wpływ interesu jest większy niż w egzekutywie.

globu sytuacja stała się bardzo dynamiczna – w niektórych miejscach zmieniały się ustroje państw, w innych powstawały nowe i konsekwentnie pole do amerykańskiego oddziaływania w procesie porządkowania świata stawało się większe. Wtedy właśnie dostrzeżono wyraźnie zwiększoną aktywność etnicznych grup interesu w Stanach Zjednoczonych, co dotyczyło grup z Europy Środkowo-Wschodniej, Bliskiego Wschodu czy Azji. W okresie tym zaczęło powstawać też znacznie więcej opracowań naukowych dotyczącej tej tematyki (DeConde, 1992; Ambrosio, red., 2002; Davidson, 2009; Garza i Pachon, red., 2000; Domínguez, 2006). Literatura przedmiotu nie jest zgodna co do tego, jaki jest realnie wpływ etnicznych grup interesu na politykę prowadzoną przez USA ani jaki ten wpływ powinien być, niemniej jednak większość autorów identyfikuje przykłady grup, które na tle innych wydają się najskuteczniejsze.

Jako przykład najskuteczniejszego lobby etnicznego w USA wymienia się zazwyczaj lobby żydowskie lub też, jak czasem się je określa, lobby proizraelskie. Na lobby to składa się rozbudowana sieć organizacji reprezentujących społeczność żydowską mieszkającą w Stanach Zjednoczonych, której liczbę szacuje się na 7,6 miliona, czyli 2,4% amerykańskiej populacji ([https://ajpp.brandeis.edu/us\\_jewish\\_population\\_2020](https://ajpp.brandeis.edu/us_jewish_population_2020)). Jeżeli patrzylibyśmy tylko na liczbę ludności, to w porównaniu z innymi grupami Żydzi zamieszkujący USA nie stanowią populacji bardzo znaczącej. Tym, co stanowi jednak o sile lobby żydowskiego, jest charakterystyka tej populacji i przywiązanie do korzeni (<https://www.pewresearch.org/religion/2021/05/11/jewish-americans-in-2020/>). Pomimo że żydowska populacja w USA nie jest bardzo duża, to jednak z politycznego punktu widzenia bardzo znacząca. Po pierwsze, Żydzi amerykańscy są bardzo aktywni wyborczo i uczestniczą w wyborach znacznie częściej niż ogół populacji. Po drugie, geograficzne rozmieszczenie ich populacji w USA powoduje, że są znaczącym elektoratem w głównych okręgach wyborczych. Po trzecie, Żydzi w Stanach Zjednoczonych charakteryzują się ponadprzeciętną skłonnością do zrzeszania się. Tylko na samym stopniu federalnym, ogólnokrajowym organizacji żydowskich jest ponad 400 (Fleshler, 2009, s. 58), a całkowita liczba wszelakiego rodzaju organizacji żydowskich w całym kraju wynosi blisko dziesięć tysięcy (Burstein, 2011). Najsilniejszą i najbardziej znaczącą organizacją o charakterze lobbingsowym jest AIPAC<sup>7</sup>. Jeżeli chodzi o aspekt finansowy, który jest bardzo istotny z punktu widzenia lobbingsowego, to co prawda osoby pochodzenia żydowskiego nie wyróżniają się statystycznie na tle społeczeństwa amerykańskiego znacząco wyższymi dochodami, jednak społeczność ta wykazuje ponadprzeciętne skłonności do przekazywania pieniędzy

---

7 American Israel Public Affairs Committee, <https://www.aipac.org/about>

na cele polityczne. Wśród społeczności tej występuje również bardzo duża liczba osób bogatych, które są dodatkowo bardzo zaangażowane w sprawy istotne dla społeczności żydowskiej i konsekwentnie przekazują bardzo pokaźne sumy na poczet działalności lobbingowej i kampanii wyborczych<sup>8</sup>. Tym, co również charakteryzuje społeczność żydowską, a co bezpośrednio przekuwa się na potencjał lobbingowy, zwłaszcza w wymiarze mobilizacyjnym, jest to, że amerykańscy Żydzi są dumni ze swego pochodzenia, chętnie się do niego przyznają i je akcentują (Portrait of Jewish Americans, 2013).

Jeżeli chodzi o ocenę potencjału etnicznego lobby żydowskiego w USA, to często pojawiają się głosy, że skuteczność ta wynika z faktu, że lobby to, zabiegając o wsparcie USA dla Izraela, działa zgodnie z interesem strategicznym USA, a więc, jak to się potocznie ujmuje – wyważa otwarte drzwi. Faktycznie wydaje się, że obecnie alians z Izraelem będącym znaczącym sojusznikiem we wrogim dla USA regionie Bliskiego Wschodu jest racjonalny strategicznie, ale z drugiej strony można się całkiem logicznie zastanawiać, czy to, że region ten stał się nieprzychylny wobec USA, nie wynika właśnie z tego, że USA w okresie po II wojnie światowej wspierały Izrael w konflikcie z krajami arabskimi?

Kolejnym przykładem grupy etnicznej, którą uznaje się za skuteczną w wymiarze lobbingowym, choć nie na taką skalę jak w przypadku lobby żydowskiego, są Kubańcy mieszkający w USA czy też Amerykanie kubańskiego pochodzenia. W USA mieszka około 2,4 miliona osób pochodzenia kubańskiego (dane na 2021 rok: <https://www.pewresearch.org/hispanic/fact-sheet/u-s-hispanics-facts-on-cuban-origin-latinos/>). Mniej więcej połowa tych osób urodziła się w USA, a połowa na Kubie. Na uwagę zasługuje duża dynamika wzrostu populacji – na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat populacja ta podwoiła się, co przekłada się na to, że społeczność ta postrzegana jest jako zyskująca na znaczeniu. W obrębie diaspory kubańskiej da się wyróżnić dwie grupy (Eckstein, 2009, s. 90–105) – pierwsza to przedstawiciele i potomkowie pierwszej fali migracji, czyli osób uciekających w latach 50. i 60. przed reżimem Fidela Castro, natomiast druga to imigranci ekonomiczni z lat 80. i 90. Dokonanie rozróżnienia jest o tyle istotne, że są to grupy różne, jeśli chodzi o charakterystyki socjoekonomiczne, jak też o podejście do kwestii polityki zagranicznej. Przedstawiciele pierwszej grupy są znacznie zamożniejsi, lepiej wyedukowani i bardziej świadomi tożsamości narodowej. Są też zdecydowanie bardziej negatywnie nastawieni do reżimu panującego na Kubie.

---

<sup>8</sup> Tak na przykład podczas kampanii prezydenckiej 1992 roku około 60% pieniędzy przekazanych na kampanię Billa Clintona od indywidualnych darczyńców pochodziło właśnie od społeczności żydowskiej, zob. Uslander, 2007, s. 307.



Politycznie są oni grupą dużo bardziej wpływową, aktywną, a reprezentująca ich organizacja CANF<sup>9</sup> wzorowana na żydowskim AIPAC (Haney i Vanderbush, 2005) jest uważana za jedną z najskuteczniejszych organizacji lobby etnicznego. Jeżeli już wspominamy o nastawieniu amerykańskich Kubańczyków do reżimu panującego na Kubie, to warto wskazać, że jest to jedna z podstawowych różnic pomiędzy lobby kubańskim i żydowskim w USA. Pierwsze lobbowało tradycyjnie rząd amerykański, aby prowadził politykę jak najbardziej wrogą w stosunku do władz ich kraju ojczystego, stąd zabieganie chociażby o embargo, natomiast drugie, żydowskie, lobbuje, aby polityka amerykańska była jak najbardziej przychylna w stosunku do Izraela. Pisząc o potencjale lobby kubańskiego, należy wspomnieć, że obok aspektu organizacyjnego, silnej tożsamości, zamożności bardzo ważny jest też aspekt geograficznego rozmieszczenia populacji. W jeszcze większym stopniu niż w przypadku ludności żydowskiej mamy do czynienia z koncentracją – w tym przypadku głównie na Florydzie. Floryda jest uważana za jeden z najważniejszych stanów, jeśli chodzi o rozstrzygnięcia polityczne i to zarówno prezydenckie, jak i kongresowe, i z tego powodu lobby kubańskie zyskuje na znaczeniu.

Bardzo ciekawym przykładem sprawnie działającego lobby etnicznego jest lobby ormiańskie. Społeczność ormiańska, w zestawieniu z innymi mniejszościami, jest małych rozmiarów. Różne źródła podają liczby od kilkuset tysięcy do miliona. Duża część tej społeczności zamieszkuje Kalifornię, czyli kolejny kluczowy politycznie stan. Tym, co jednak stanowi szczególnie silną siłę ormiańskiego lobby, jest po pierwsze, podobnie jak w przypadku społeczności żydowskiej, funkcjonowanie w sferze publicznej wielu znanych, wpływowych i majątnych Amerykanów ormiańskiego pochodzenia, którzy są skłonni przekazywać duże sumy pieniędzy na poczet kampanii lobbingsowych, oraz, po drugie, co jest na pewno wyróżnikiem lobby ormiańskiego, niezwykle sprawne i rozbudowane jak na tak niedużą społeczność struktury organizacyjne i silne powiązanie społeczności z organizacjami (Gregg, 2002). Należy wspomnieć, że spośród wspomnianych lobby ormiańskie znajduje się w najtrudniejszej, z punktu widzenia osiągania rezultatów, sytuacji. Najważniejszymi kwestiami, w których lobbują organizacje ormiańskie, jest pomoc finansowa dla Armenii, formalne uznanie przez stronę amerykańską, że rzeź dokonana na Ormianach przez Turków w latach 1915–1923 roku była ludobójstwem, zabieganie, aby uniemożliwić Azerbejdżanowi przejście kontroli nad Górskim Karabachem, oraz ogólnie osłabienie relacji amerykańsko-tureckich i amerykańsko-azerskich. Podczas gdy pierwszy punkt nie wzbudza większych kontrowersji i nie występują siły opozycyjne, to w pozostałych przypadkach sytuacja wygląda inaczej. Po

---

9 Cuban American National Foundation. Organizacja powstała w 1981 roku.

pierwsze, mamy do czynienia z lobby przeciwnymi, a więc tureckim i azerskim. W porównaniu z lobby ormiańskim są one jednak słabsze i gorzej zorganizowane. Po drugie jednak, i to ma większe znaczenie, zarówno Turcja, jak i Azerbejdżan są istotnymi partnerami Stanów Zjednoczonych i mają strategicznie większe znaczenie niż Armenia. Oceniając więc efektywność ormiańskiego lobby i patrząc na jego ograniczone, ale jednak sukcesy, należy mieć również na uwadze powyższe.

Podsumowując ustalenia literatury przedmiotu odnośnie do czynników determinujących ewentualny sukces lobbingowy grup etnicznych (Smith, 2000; Haney i Vanderbush, 1999; Paul i Paul, 2009), można przedstawić kilka zmiennych. Po pierwsze, liczebność grupy etnicznej. Sama liczebność stanowi bazę do mobilizacji, a nie jest jeszcze gwarancją siły i pozycji. Pokazują to przykłady dużych liczebnie grup, jak Meksykanie czy Amerykanie niemieckiego lub włoskiego pochodzenia. Po drugie, ważny jest geograficzny rozkład tej populacji. Zdecydowanie większe znaczenie będą miały organizacje reprezentujące grupy etniczne mieszkające w skupiskach, a nie rozproszone. W przypadku koncentracji występuje potencjalnie największe przełożenie na rezultat wyborczy w poszczególnych okręgach i tym samym pojawiają się politycy, którzy w zamian za głosy będą skłonni zostać ich lobbingowymi sprzymierzeńcami. Po trzecie, istotny jest odpowiedni stopień asymilacji grupy w ramach społeczeństwa amerykańskiego. W idealnym przypadku grupa powinna być na tyle zasymilowana, aby móc osiągać sukcesy – jej przedstawiciele będą wpływowymi jednostkami w amerykańskim życiu publicznym, politycznym i gospodarczym, a z drugiej strony proces asymilacji nie może być zbyt daleko posunięty, aby tożsamość etniczna była na równi, a być może nawet silniejsza niż tożsamość amerykańska. Po czwarte, ważne jest, jak aktywni publicznie i społecznie są członkowie danej wspólnoty. Znacząca partycypacja w wyborach, i to zarówno bierna, jak i czynna, uczestnictwo w organizacjach różnego typu, widoczność medialna przedstawicieli danej wspólnoty etnicznej przekłada się na postrzeganie znaczenia tej grupy i konsekwentnie na pozycję reprezentujących ją organizacji lobbingowych. Po piąte, co pokazują chociażby przykłady Żydów i Ormian, niezmiernie istotny jest aspekt organizacyjny, a więc występowanie silnych, licznych organizacji etnicznych mogących zarówno prowadzić działalność *stricte* lobbingową, jak również skutecznie mobilizujących członków danej grupy i kształtujących ich opinie. Sprawnie funkcjonujące organizacje lobbingowe gwarantują również odpowiednią współpracę z innymi grupami interesu działającymi w różnych obszarach oraz tworzenie sojuszy, które są niezmiernie ważne z punktu widzenia osiągania rezultatów. Po szóste w końcu, będziemy mieli do czynienia z grupą czynników, które nie są bezpośrednio związane z charakterystykami grupy,

ale z okolicznościami i sytuacją zewnętrzną. Chodzi tu między innymi o sytuację w kraju pochodzenia i aktualne relacje tego kraju z USA, występowanie grup przeciwnych czy to o charakterze etnicznym, czy też grup z innych obszarów, a mających interesy rozbieżne z daną grupą etniczną, znaczące wydarzenia na świecie i w samym USA<sup>10</sup>, sytuacja gospodarcza.

## Polonia amerykańska

Jeżeli chodzi o Polonię amerykańską, to od zawsze była to grupa zauważalna i to zarówno ze względu na liczebność społeczności, jak również specyfikę i dostrzegalną odmiennosc. Amerykanie polskiego pochodzenia stanowią w Stanach Zjednoczonych jedną z najliczniejszych niehiszpańskojęzycznych grup etnicznych. Trudno dokładnie oszacować, ile osób polskiego pochodzenia mieszka w USA, a szacunki wahają się od kilku do nawet 25 milionów (Chadubski, 2011, s. 264). Wydaje się, że najbardziej użyteczne są szacunki podawane na podstawie prowadzonego regularnie spisu powszechnego, które opierają się na samoidentyfikacji. Wedle tych szacunków liczba Amerykanów polskiego pochodzenia wynosiła w 2021 roku 8 810 275 (<https://data.census.gov/table/ACSST5Y2021.B04006?t=Ancestry>). Stanowi to niecałe 3% populacji Stanów Zjednoczonych. Należy jednak zwrócić uwagę na tendencję niżkową zarówno w liczbach wymiernych, jak też procentowo. Najwięcej Amerykanów polskiego pochodzenia wykazano w spisie 2010 roku – ponad 9,5 miliona. Największy procent populacji USA Polonia stanowiła natomiast w 1990 roku, kiedy to jej liczebność szacowano na 9,3 miliona, ale zważając na to, że liczba ludności w USA wynosiła wtedy ok. 250 milionów, w porównaniu z obecnymi 330 milionami, procentowo było to aż 3,7%. Liczniejsze są populacje Amerykanów niemieckiego, meksykańskiego, irlandzkiego i włoskiego pochodzenia, ale zważając na to, że oprócz Meksykanów pozostałe grupy są w bardzo dużym stopniu zasymilowane, Polonia amerykańska była – w pewnym, choć mniejszym niż kiedyś stopniu – jest zauważalna.

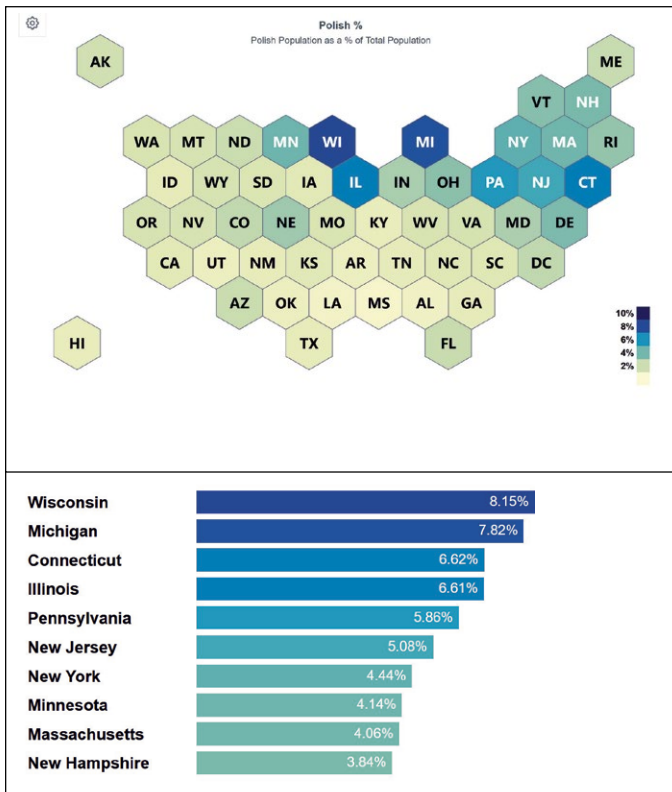
Stopień koncentracji czy też rozproszenia geograficznego Polonii amerykańskiej jest obecnie średni w porównaniu z innymi grupami. Według tzw. *indeksu Ginięgo* Polonia jest bardziej skoncentrowana geograficznie niż Amerykanie niemieckiego, irlandzkiego, greckiego czy włoskiego pochodzenia, ale mniej niż grupy żydowska, kubańska, meksykańska i ormiańska. (Oświecimski, 2014, s. 266). Należy zwrócić uwagę, że Polonia jeszcze do końca lat 70. była w znacznie większym stopniu

---

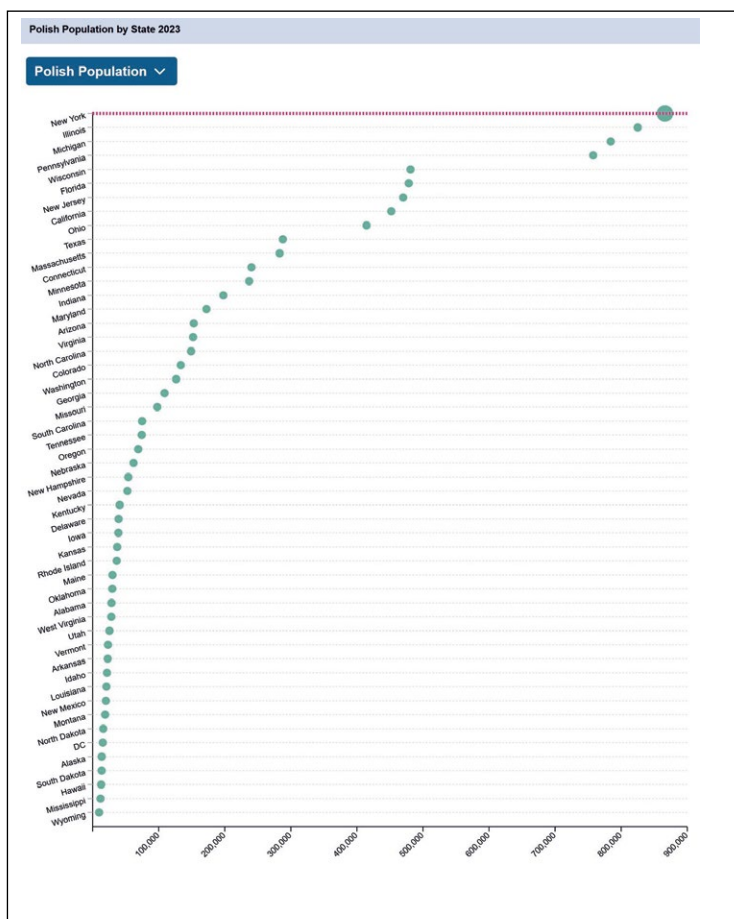
10 Tak chociażby sytuacja grup etnicznych związanych ze światem arabskim bardzo się pogorszyła, głównie wizerunkowo, po zamachach 11 września 2001 roku.

skoncentrowana terytorialnie, a stopniowe rozpraszanie się społeczności postępujące konsekwentnie od lat 80. wiązało się ze wzrostem statusu społecznego i wyprowadzaniem się wielu przedstawicieli Polonii z polskich gett do lepszych dzielnic, głównie na przedmieściach dużych miast (Babiński, 2009, s. 341) bądź do nowych stanów, głównie południowych i zachodnich. Działo się to stosunkowo późno, szczególnie w porównaniu z innymi „starymi” grupami imigranckimi. Gdy patrzymy na rozmieszczenie geograficzne Polonii amerykańskiej, to wyraźnie dostrzec można, że nie jest to rozkład równomierny i da się wyróżnić bardzo duże skupiska.

Zestawienia na podstawie spisu powszechnego 2023, dostępne na stronie <https://world-populationreview.com/state-rankings/polish-population-by-state>



Jeżeli chodzi o liczby wymierne, a nie procentowe jak w przypadku zestawień powyższych, sytuacja przedstawia się nieznacznie inaczej.



Jak widać z powyższych wykresów, najwięcej przedstawicieli Polonii amerykańskiej mieszka w stanach Nowy Jork, Illinois, Michigan i Pensylwania. Procentowo najwięcej jest natomiast Amerykanów polskiego pochodzenia w Wisconsin, Michigan, Connecticut, Illinois. Rozbieżność pomiędzy tymi dwoma zestawieniami wynika oczywiście z faktu, że ogólna populacja tych stanów zasadniczo się różni.

Jeżeli chodzi o kolei o aglomeracje miejskie z największą polonijną populacją, to na pierwszym miejscu znajduje się Chicago-Naperville-Ergin, gdzie mieszka około 860 tysięcy członków Polonii, co stanowi 9% ludności metropolii, Nowy Jork-Newark-Jersey City z prawie 800 tysiącami (3,9% ludności aglomeracji) oraz Detroit-Warren-Deaborn z ponad 400 tysiącami (10,1% ludności aglomeracji) (Stecula, 2022).

Uzupełniając informacje demograficzne, warto również zwrócić uwagę, że spośród tych około 9 milionów Amerykanów przyznających się do polskiego pochodzenia tylko około 400 tysięcy urodziło się w Polsce, a 600 tysięcy posługuje się językiem polskim.

Polonia amerykańska pod względem statusu majątkowego, jak również poziomu wykształcenia lokuje się kilkanaście punktów procentowych powyżej przeciętnej krajowej. Średni dochód gospodarstwa polonijnego wynosi ok. 82 tysiące dolarów<sup>11</sup> rocznie, podczas gdy średnia krajowa wynosi 69 tysięcy dolarów (Spis powszechny 2021, <https://data.census.gov/all?q=Median%20Household%20Income%20by%20detailed%20ancestry&t=-A0:Income%20and%20Poverty>).

Amerykanie pochodzenia polskiego są grupą zróżnicowaną. Wiąże się to poniekąd z historią polskiej emigracji do Stanów Zjednoczonych i z czasem, kiedy imigranci przybyli do Ameryki. W największym skrócie można wymienić trzy główne fale migracji polskiej do USA. Jak podaje Babiński, są to imigracja przed I wojną światową, zwana zarobkową, druga w okresie 1939–1952, zwana wojenną, oraz trzecia z lat 80. XX wieku, zwana solidarnościową (Babiński, 2009, s. 331). Przedstawiciele tych trzech grup, co w znacznej mierze dotyczyło również ich potomków, różnili się od siebie znacznie, jeśli chodzi o status ekonomiczny, wykształcenie oraz przede wszystkim podejście do spraw polskich, czyli kraju ojczystego. Pierwsza, największa liczebnie, fala migracji, miała charakter *stricte* zarobkowy, co istotne, wielu Polaków emigrujących do USA traktowało swoje wychodźstwo tymczasowo. Jak określa to Babiński, była to emigracja intencjonalnie powrotna (Babiński, 2009, s. 332). Przedstawiciele tej fali migracji osiedlali się w dużych skupiskach migracyjnych, które przybierały charakter gett, pracowali głównie jako robotnicy, gdyż zazwyczaj nie posiadali wykształcenia, które pozwalałoby im podejmować prace wymagające wyższych kwalifikacji. Perspektywa tymczasowości powodowała, że rzadko myśleli o awansie społecznym i wykształceniu. W swych skupiskach budowali struktury, które pozwalały im utrzymać i podbudowywać tożsamość (Bukowczyk, 2008, s. 35). Największą rolę w tym zakresie odgrywały polskie parafie, wokół których koncentrowało się życie Polonii amerykańskiej, organizacje polonijne różnego typu, w tym najbardziej znaczące organizacje o charakterze samopomocowym oraz polska prasa. Jak już wspomniano wcześniej, funkcjonowanie w tych w miarę zamkniętych lokalnych społecznościach trwało dosyć długo nawet pomimo stopniowego podnoszenia się statusu społecznego, materialnego i edukacyjnego kolejnych pokoleń migrantów. Druga fala migracji – około 200 tysięcy osób – pojawiła się w okresie II wojny światowej i tuż po niej.

11 Prawie tyle samo co w przypadku społeczności żydowskiej.

Były to osoby, które albo nie chciały, albo nie mogły wracać do Polski rządzonej przez komunistów. Grupa ta była dużo bardziej zróżnicowana niż wcześniejsza. Część osób wpasowywała się w istniejące struktury i skupiska polonijne, lecz część zaczęła osiedlać się w innych, niepolonijnych lokalizacjach. Trzecia fala migracji obejmowała osoby opuszczające Polskę po wprowadzeniu stanu wojennego i zdławieniu „Solidarności”. Przedstawiciele tej fali wyróżniali się znacząco na tle poprzednich grup. Były to osoby zazwyczaj lepiej wykształcone, w sporej mierze przedstawiciele inteligencji, aktywne społecznie i politycznie. Jak pisze Chadubski, w latach 80. doszło do swoistego zderzenia się „starej” i „nowej” społeczności polonijnej.

Nowa emigracja łatwiej adaptowała się i integrowała; zwykle posiadała zadowolające przygotowanie do podjęcia pracy zawodowej. Społeczność ta „przywiozła też ze sobą potrzebę aktywności organizacyjnej” (...). Liderzy „starego” życia polonijnego odnieśli się niechętnie do pozyskiwania do swych organizacji nowych członków, pochodzących z nowej fali wychodźczej (...). Nowi emigranci zaczęli tworzyć alternatywne struktury, grupujące głównie przedstawicieli swej fali wychodźczej. Struktury te okazywały się nietrwałe (Chadubski, 2011, s. 266).

W tamtym okresie dało się dostrzec rozbieżność pomiędzy starą i nową Polonią co do tego, czym powinny być organizacje polonijne. W przypadku starej Polonii, co widoczne było w funkcjonowaniu organizacji mających najdłuższą tradycję, organizacje miały na celu podtrzymywać tożsamość, kulturę oraz pielęgnować historię. W wizji liderów nowej emigracji organizacje miały służyć zmienianiu rzeczywistości i wpływaniu na nią. Nie udało się jednak zbudować organizacji nowego typu, które byłyby w stanie osiągnąć pozycję albo popularność porównywalną do organizacji powstałych w XIX czy pierwszej połowie XX wieku. Pozycja tamtych organizacji wynikała z faktu, że w momencie, kiedy powstawały i rozwijały się, odpowiadały realnie na podstawowe potrzeby milionów imigrantów czujących się w nowym kraju niepewnie i obco. Były to więc organizacje pomagające Polonii ekonomicznie oraz organizacje, które umożliwiały podtrzymywanie kultury, w znacznej mierze związanej z wiarą katolicką. Organizacje te stopniowo, w miarę jak następował proces asymilacji Polonii w ramach społeczeństwa amerykańskiego, traciły na znaczeniu i w zasadzie począwszy od lat 70. mieliśmy do czynienia już nie z rozwojem, ale ze stopniowym zwijaniem się tych organizacji, z nielicznymi wyjątkami.

Pisząc o życiu organizacyjnym Polonii amerykańskiej, na pewno na pierwszy plan, ze względu na historyczne znaczenie, wysuwają się

organizacje powstałe jeszcze w XIX wieku. Największą z nich jest Związek Narodowy Polski (Polish National Alliance). Jest to powstała w 1880 roku organizacja o charakterze samopomocowym, ubezpieczeniowym, która przez lata funkcjonowania stworzyła rozbudowane struktury i swoje własne wpływowe media, jak choćby *Dziennik Związkowy* (Kiper, 2018). Związek Narodowy Polski liczy obecnie, według podawanych przez siebie danych, około 230 tysięcy członków (<https://pna-znp.org/about-us/values-and-history/>). Drugą historycznie istotną organizacją polonijną, która przez długi czas pozostawała w stanie rywalizacji z ZNP, jest Zjednoczenie Polskie Rzymsko-Katolickie w Ameryce (Polish Roman Catholic Union of America) (Babiński, 2009, s. 334). Organizacja powstała w 1873 roku i również miała charakter organizacji samopomocowej i ubezpieczeniowej (<https://www.prcua.org/history/>). Obecnie liczy około 50 tysięcy członków. Znacznie młodszą, ale mającą podobny charakter organizacją jest zakorzeniona w Nowym Jorku, w odróżnieniu od dwóch poprzednich organizacji chicagowskich, Polish & Slavic Federal Credit Union (<https://www.psfcu.com/about-us/history/>). Organizacja ta legitymuje się ponad 100-tysięcznym członkostwem. Liczne członkostwo powyższych organizacji jest pochodną ich specyfiki. Większość osób zostaje członkami nie ze względu na przekonania, ale w oczekiwaniu na konkretne korzyści materialne. Nie są to więc typowe organizacje lobbingsowe, co oczywiście staje się po odwiedzeniu ich stron internetowych<sup>12</sup>, ale przy zaistnieniu odpowiednich okoliczności mogą mieć potencjał, aby takimi się stać. Oprócz organizacji o charakterze ubezpieczeniowym i samopomocowym, wśród których były również organizacje kobiece, powstało na przestrzeni 150-letniej historii polskiej migracji do USA wiele organizacji mających na celu podtrzymywanie tożsamości i kulturę kraju pochodzenia (zob. więcej Dmuchala, 2019). Ciekawym przykładem jest Związek Klubów Polskich – organizacja patronacka zrzeszająca mniejsze kluby reprezentujące emigrantów bądź ich potomków z konkretnych ziem polskich (jak na przykład Klub Przyjaciół Ziemi Ropczyckiej). Organizacja ta skupia się na organizacji wydarzeń mających związek z tożsamością narodową, wśród których można wymienić chociażby słynną Paradę Dnia Konstytucji 3 Maja z towarzyszącym tym obchodom medialnym wydarzeniem, jakim są wybory Królowej Parady. Przykładem organizacji, która na tle innych wydaje się cały czas rozwijać, jest Związek Podhalań w Północnej Ameryce, zrzeszający, podobnie jak w wypadku Związku Klubów Polskich, koła regionalne. ZPPA organizuje regularnie imprezy, pikniki oraz wydarzenia kulturalne związane z utrwalaniem i propagowaniem folkloru i sztuki z regionu Podhala. Tym, co szczególnie zwraca

12 <https://www.prcua.org>; <https://pna-znp.org>; <https://www.psfcu.com>



uwagę w przypadku tej organizacji, jest fakt, że pomimo prawie stuletniej historii odnotowuje ciągły napływ członków z młodych pokoleń. Jest to prawdopodobnie wynik bardzo intensywnie podtrzymywanej tożsamości wśród najmłodszych członków podhalańskiej Polonii (liczne zespoły śpiewu i tańca chociażby), jak i tego, że podhalańska migracja do USA trwa w miarę regularnie, podczas gdy migracja z innych regionów Polski po 2004 roku bardzo znacząco wyhamowała. Oprócz organizacji tradycyjnego typu, których obok wymienionych powyżej jest w USA wiele dziesiątek, należy zwrócić uwagę na organizacje nowego typu, których dobrym przykładem jest Polish American Chamber of Commerce. Ta zakorzeniona w Chicago, sprawnie działająca organizacja ma na celu ułatwienie kontaktów biznesowych, wymianę informacji i wspieranie biznesów osób polskiego pochodzenia. Organizacja ta w znacznym stopniu grupuje osoby z młodszego pokolenia Polonii.

Oprócz organizacji polonijnych o różnym charakterze – kulturalnym, ubezpieczeniowym, edukacyjnym, biznesowym – istnieją również organizacje o charakterze politycznym, które można określić mianem organizacji lobbingsowych. Najbardziej znaną z nich jest założony w 1944 Kongres Polonii Amerykańskiej (Polish American Congress) (Wojdon, 2016; Pienkos, 2009). Organizacja powstała w celu zabiegania o interesy Polski i Polonii amerykańskiej i od początku działa jako organizacja patronacka zrzeszająca obok członków indywidualnych również największe polonijne organizacje, w tym Związek Narodowy Polski, którego przewodniczący jest tradycyjnie również przewodniczącym Kongresu Polonii Amerykańskiej (KPA). KPA obok struktur na poziomie federalnym działa również, opierając się na posiadających bardzo dużą autonomię i dużo bardziej aktywnych strukturach stanowych, które lobbują w sprawach o charakterze bardziej lokalnym. Statutowo działalność KPA, jak również oddziałów lokalnych, koncentruje się na działaniu dwukierunkowym. Po pierwsze, sprawy polskie, a więc działanie na rzecz pomocy Polsce, co historycznie przejawiało się chociażby przez zabieganie o prowadzenie zdecydowanej polityki wobec rządów komunistycznych w peerelowskiej Polsce (z wyłączeniem narzędzia sankcji, które uderzałyby w obywateli w Polsce), o udzielanie pomocy ekonomicznej dla Polski po upadku komunizmu po 1989 roku, zabieganie o włączenie Polski w struktury NATO, zniesienie wiz dla obywateli polskich. Drugim komponentem działalności KPA była próba oddziaływania na polepszenie sytuacji Polonii żyjącej w USA, ze szczególnym naciskiem na kwestie wizerunkowe i edukacyjne. Dobrym przykładem jest tu chociażby skuteczna walka Polonii przeciw zamiarom władz miasta Jersey City dotyczących przesunięcia w inne miejsce memoriału katyńskiego (zob. więcej: <https://time.com/5912853/katyn-monument/>).

Ogólnie w USA istnieje ciągle znacząca liczba organizacji polonijnych działających w różnych obszarach. Należy jednak zwrócić uwagę na tendencję zniżkową. Członkostwo w organizacjach polonijnych, które szczyt osiągało w połowie XX wieku, stopniowo spada. Jest to częściowo konsekwencją asymilacji, a częściowo na pewno niedostosowywania się struktur organizacyjnych do zmieniających się realiów. Wiele z organizacji, atrakcyjnych dla starszego pokolenia, nie było już atrakcyjnymi dla ich dzieci i wnuków.

### Podsumowanie i wnioski

Patrząc na Polonię amerykańską pod kątem potencjału do bycia realną siłą lobbingsową, ocena nie może być jednoznaczna. W świetle literatury dotyczącej oddziaływania grup interesu, jak też bardziej specyficznie etnicznych grup interesu, można uznać, że Polonia amerykańska może posiadać potencjał do stania się skuteczną siłą lobbingsową. Z drugiej jednak strony, w obecnej sytuacji, nie jest ona postrzegana jako skuteczne i zauważalne lobby. Rozmiar grupy społecznej, na której lobby to może bazować, jest imponujący, gdyż prawie 9 milionów osób deklarujących polskie pochodzenie to nawet w skali amerykańskiej dużo. Dodatkowo stopień koncentracji Polonii w kilku stanach sprawia, że jest to grupa dostrzegalna przez polityków. Reprezentanci wybierani z okręgów zlokalizowanych w tych stanach muszą się liczyć ze zdaniem Polonii i w rzeczywistości kilku kongresmanów jest uznawanych za przyjaznych polonijnym interesom. Należy jednak podkreślić, że czymś, co Polonii amerykańskiej nie wychodzi dobrze, i jest to powszechnie obowiązująca opinia wśród samych przedstawicieli Polonii, jest wybieranie polityków o korzeniach polskich, a nie tylko przyjaznych sprawom polskim. Nawet na poziomie lokalnym, chociażby w bardzo polskim Chicago, próżno szukać przykładów prominentnych polityków polskiego pochodzenia. Rozważając kwestię rozmiaru społeczności polonijnej, należy zwrócić uwagę na fakt, że z powodu tego, iż największa fala migracji nastąpiła ponad sto lat temu, bardzo duża część osób o polskich korzeniach jest w znacznym stopniu zasymilowana i nie zna nawet języka polskiego. Jest to znacząca różnica w zestawieniu chociażby z mniejszością kubańską, meksykańską, ormiańską czy indyjską. Fakt, że ogólnie w USA istnieje od dłuższego już czasu swoista „moda” na poszukiwanie swoich korzeni i zagłębianie się kulturę przodków, powoduje, że przy odpowiednim działaniu i zachęcaniu dokonanym przez sprawnie działające organizacje polonijne możliwe stałoby się zintensyfikowanie tożsamości. Jeżeli chodzi natomiast o organizacje polonijne, właśnie tu sytuacja jest problematyczna. Z jednej strony istnieje

ich sporo i obejmują wiele dziedzin życia. Z drugiej strony wyraźnie dostrzec można tendencję spadkową, jeśli chodzi o uczestnictwo w tych organizacjach i, co się z tym wiąże, pewne starzenie się tych organizacji. Powstają oczywiście organizacje adresowane do młodszych pokoleń, jak chociażby studentów polskiego pochodzenia czy tzw. *young professionals*, lecz niewiele z nich jest na tyle trwałych, aby wyrobić sobie szeroką rozpoznawalność. Funkcjonują ciągle organizacje mające swoje korzenie jeszcze w XIX wieku, które tradycyjnie były znaczącym elementem życia polonijnego, lecz pomimo dużej liczby członków, jak w przypadku wspomnianych organizacji zawierających komponent ubezpieczeniowy, nie są one organizacjami charakteryzującymi się intensywną identyfikacją. Istnieją wyjątki, jak chociażby przywoływany już ZPPA. Pewnym ograniczeniem organizacji starego typu jest, co można zaobserwować, analizując prowadzone przez nie strony internetowe i konta społecznościowe, nie do końca optymalne wykorzystanie nowych mediów do komunikacji z młodszym pokoleniem. Szersze i przede wszystkim bardziej intensywne włączenie się Polonii amerykańskiej w życie organizacyjne wydaje się kluczem do budowania skutecznego lobby. Charakterystyki socjoekonomiczne Polonii, jak choćby dochody czy wykształcenie jej przedstawicieli, pozwalają na skuteczne oddziaływanie, choć jeżeli chodzi o chociażby o aspekt finansowy, tendencje do bycia darczyńcami na rzecz organizacji czy kampanii wyborczych są mniej zauważalne niż w przypadku innych społeczności o podobnych średnich dochodach jak żydowskiej czy kubańskiej. Zmienić to mogłaby odpowiednia polityka informacyjno-perswazyjna organizacji.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden bardzo istotny fakt, który w potocznym dyskursie, krytykującym zazwyczaj brak skuteczności polskiego lobby, jest pomijany. To, że nie odnotowuje się aktywności tego lobby, nie oznacza, że nie jest ono skuteczne. W przypadku grup lobbyistycznych bardzo istotnym determinantem ich działania, który przekłada się również na ich zdolności do mobilizowania bazy członkowskiej, jest istnienie wyrazistych interesów i spraw, w których można by lobbować. Dobre relacje Polski z USA, dobra ogólna sytuacja Polski, brak zagrożeń i znaczących problemów oraz wyzwania, przynajmniej w oczach zewnętrznego obserwatora, jakim jest przeciętny Amerykanin polskiego pochodzenia, sprawiają, że motywacja do zabiegania o sprawy polskie jest ograniczona. Szczególnie dobrze tę tendencję widać, gdy spojrzymy na ostatni ze wspomnianych komponentów, a mianowicie kwestię zagrożeń. W 2022 roku mieliśmy do czynienia z bardzo znaczącym ożywieniem się struktur polonijnych i aktywizmu Polonii. Miało to bezpośredni związek z pojawieniem się jasno zdefiniowanego zagrożenia dla Polski, jakim była inwazja rosyjska na Ukrainę. W pewnym sensie z podobną sytuacją mieliśmy

do czynienia w latach 90. XX wieku, gdy co prawda nie występowało konkretne zagrożenie, ale pojawiła się jasno zdefiniowana i wyrazista szansa, a mianowicie perspektywa polskiego członkostwa w NATO. W tamtym okresie odnotowano bardzo silną i wyrazistą oraz, co warto zaznaczyć, dosyć dobrze zorganizowaną aktywność Polonii amerykańskiej lobbującej amerykańskie władze (Goldgeier, 1999). Pojawienie się wyrazistych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, motywatorów wpływa na aktywność grup lobbujących. W tym kontekście należy patrzeć na potencjalną siłę lobbującą Polonii. Oczywiście niezbędnym komponentem, co pokazują przykłady najskuteczniejszych grup etnicznych, jest posiadanie odpowiednich, na co dzień dobrze funkcjonujących, struktur organizacyjnych, które po pierwsze, potrafią odpowiednio szybko zmobilizować członków społeczności, a po drugie, są w stanie kształtować opinie społeczności etnicznej, aby jej członkowie postrzegali określone sprawy jako ważne i wymagające mobilizacji oraz działania. W tym zakresie wydaje się, że organizacje polonijne mają jeszcze miejsce do rozwoju i optymalizacji.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ambrosio, T. (red.) (2002). *Ethnic Identity Groups and U.S. Foreign Policy*. Westport: Praeger.
- Babiński, G. (2009). *Polonia w USA na tle przemian amerykańskiej etniczności*. Kraków: AFM.
- Bukowczyk, J.J. (2008). *A History of the Polish Americans*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Burstein, P. (2011). Jewish Nonprofit Organizations in the U.S.: A Preliminary Survey. *Cont Jewry* 31, 129–148.
- Chadubski, A.J. (2011). Wektory przemian życia polonijnego w USA. *Studia Gdańskie* 29, 259–273.
- Davidson, L. (2009). *Foreign Policy Inc.: Privatizing America's National Interest*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- DeConde, A. (1992). *Ethnicity, Race, and American Foreign Policy: A History*. New York: Northeastern University Press.
- Dmuchała, J. (2019). Między Starym a Nowym Światem – podobieństwa, różnice, szanse i ograniczenia. *Studia Migracyjne Przegląd Polonijny* 4 (174), 57–76.
- Domínguez, J.I. (2006). *Latinos and U.S. Foreign Policy*. Harvard University Weatherhead Center For International Affairs, Working Paper Series Working Paper Series, no. 06–05. Cambridge, Mass.: Weatherhead Center for International Affairs.

- Eckstein, S.E. (2009). *The Immigrant Divide. How Cuban Americans Changed the US and Their Homeland*. New York: Routledge.
- Fleshler, D. (2009). *Transforming America's Israel Lobby: The Limits of Its Power and the Potential for Change*. Washington D.C.: Potomac Books.
- Garza, R. de la i Pachon, H. (red.) (2000). *Latinos and U.S Foreign Policy: Representing the 'Homeland'*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Goldgeier, J.M. (1999). *Not Whether But When: The U.S. Decision to Enlarge NATO*. Washington D.C: Brookings Institution Press.
- Gregg, H.S. (2002). *Divided They Conquer: The Success of Armenian Ethnic Lobbies in the US, the Rosemary Rogers Working Paper Series*.
- Haney, P.J. i Vanderbush, W. (1999). The Role of Ethnic Groups in U.S. Foreign Policy: The Case of Cuban American National Foundation. *International Studies Quarterly* 43 (2), 341–361.
- Haney, P.J. i Vanderbush, W. (2005). *The Cuban Embargo: The Domestic Politics of an American Foreign Policy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Herrnson, P.S. (2005). Interest Groups and Campaigns: The Electoral Connection. W: P.S. Herrnson, R.G. Shaiko i C. Wilcox (red.), *The Interest Group Connection: Electioneering, Lobbying, and Policymaking in Washington*. Washington D.C.: CQ Press, 25–48.
- Huntington, S.P. (1997). The Erosion of American National Interests. *Foreign Affairs* 76 (5) (Sep. – Oct.), 28–49.
- Kiper, D. (2018). Geneza i kształt Związku Narodowego Polskiego w Ameryce Północnej w pierwszych latach istnienia. *Studia Polonijne* 39, 89–124.
- Kollman, K. (1998). *Outside Lobbying: Public Opinion and Interest Groups Strategies*. Princeton: Princeton University Press.
- McCormick, J. (2012). Ethnic Interest Groups in American Foreign Policy. W: J. McCormick (red.), *The Domestic Sources of American Foreign Policy: Insights and Evidence*. New York: Rowman & Littlefield, 67–87.
- McCormick, J.M. (red.) (2017). *The Domestic Sources of American Foreign Policy*. New York: Rowman & Littlefield.
- Mearsheimer, J.J. i Walt S.M. (2007). *The Israel Lobby and US Foreign Policy*. London: Penguin Books.
- Nownes, A.J. (2023). *Interest Groups in America: Pressure and Power*. London: Routledge.
- Nownes, A.J. (2004). Lobbyists in Washington, D.C. and the American States. W: C.S. Thomas (red.), *Research Guide to U.S. and International Interest Groups*. Westport: Praeger, 160–164.
- Oświecimski, K. (2012). *Grupy interesu i lobbying w amerykańskim systemie politycznym*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum – Wydawnictwo WAM.
- Oświecimski, K. (2014). *Lobby etniczne a polityka zagraniczna USA. Wybrane przykłady*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum – Wydawnictwo WAM.

- Pienkos, D. (1984). *PNA: A Centennial History of the Polish National Alliance of the United States of America*. Ann Arbor: University of Michigan East European Monographs.
- Pienkos, D. (2009). The Polish American Congress, Polish Americans, and the Politics of Anti-Communism. W: I. Zake (red.), *Anti-Communist Minorities in the U.S.* New York: Palgrave Macmillan, 25–42.
- Smith, T. (2000). *Foreign Attachments: The Power of Ethnic Groups in the Making of American Foreign Policy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Somerville, A. (2008). *Narrative of the Fenian Invasion of Canada*. Charleston: BiblioBazaar.
- Stecula, D. (2022). *Polish Americans Today*. Detroit: Piast Institute.
- Tocqueville, A. (2000). *Democracy in America*. Transl. H.C. Mansfield, D. Winthrop. Chicago: University of Chicago Press.
- Wawrykiewicz, M. (1988). Polonijne organizacje samopomocowe: organizacje etniczne czy ubezpieczeniowe? W: G. Babiński (red.), *Studia nad organizacjami polonijnymi w Ameryce Północnej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 63–80.
- Webb Yackee, S. (2015). Invisible (and Visible) Lobbying: The Case of State Regulatory Policymaking. *State Politics and Policy Quarterly* 15 (3), 322–344.
- Wojdon, J. (2015). *White and Red Umbrella. The Polish American Congress in the Cold War Era 1944–1988*. Budapest: HHP.
- Wright, J.R. (1996). *Interest Groups and Congress: Lobbying, Contributions, and Influence*. Upper Sadle River: Allyn and Bacon.

## Netografia

- [https://ajpp.brandeis.edu/us\\_jewish\\_population\\_2020](https://ajpp.brandeis.edu/us_jewish_population_2020) (dostęp 14.01.2023).
- <https://www.pewresearch.org/religion/2021/05/11/jewish-americans-in-2020/> (dostęp: 14.01.2023).
- <https://www.aipac.org/about> (dostęp: 22.01.2023).
- <https://notesfrompoland.com/2023/06/29/poles-hold-most-favourable-view-of-us-finds-international-study/> (dostęp: 19.01.2023).
- <https://www.pewresearch.org/hispanic/fact-sheet/u-s-hispanics-facts-on-cuban-origin-latinos/> (dostęp: 16.01.2023).
- <https://data.census.gov/table/ACSDT5Y2021.B04006?t=Ancestry> (dostęp: 14.01.2023).
- <https://worldpopulationreview.com/state-rankings/polish-population-by-state> (dostęp: 16.01.2023).
- <https://data.census.gov/all?q=Median%20Household%20Income%20by%20detailed%20ancestry&t=-A0:Income%20and%20Poverty> (dostęp: 16.01.2023).
- <https://pna-znp.org/about-us/values-and-history/> (dostęp: 18.01.2023).

<https://www.prcua.org/history/> (dostęp: 22.01.2023).

<https://www.psfcu.com/about-us/history> (dostęp: 24.01.2023).

<https://time.com/5912853/katyn-monument/> (dostęp: 26.01.2023).

**Konrad Oświecimski** – adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze oraz dokonania publikacyjne oscylują wokół wpływu politycznego, lobbingu oraz kampanii wyborczych i politycznych, ze szczególnym naciskiem na tematykę amerykańską.





Leszek Zinkow

<http://orcid.org/0000-0003-0681-7428>

Institute of Mediterranean and Oriental Cultures of the Polish Academy of Sciences

lzinkow@iksio.pan.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.39

## A Few Observations on the Cultural Aspects of 19th Century Polish Archaeology

### ABSTRACT

The article identifies and discusses several examples of specific perceptions of archeology developing in the 19th century in constructing and sustaining national identity, especially in the face of the loss of the political subjectivity of the state, which sometimes even resulted in outlining an opposition of discovering, collecting and studying artifacts of native “antiquity” against the dynamically developing Mediterranean archeology (ancient Egypt, Greece, Rome) in Western Europe.

**KEYWORDS:** history of culture (aspects), archaeology, Polish science in 19th century, collecting of antiquities

### STRESZCZENIE

Kilka uwag na temat aspektów kulturowych archeologii polskiej XIX wieku

Artykuł wskazuje i omawia kilka przykładów specyficznego postrzegania roli rozwijającej się w XIX wieku archeologii w konstruowaniu oraz podtrzymywaniu narodowej tożsamości, zwłaszcza w obliczu utraty politycznej podmiotowości państwa, co skutkowało niekiedy nawet definiowaniem opozycji odkrywania, kolekcjonowania oraz badania artefaktów rodzimej „starożytności” wobec dynamicznie rozwijającej się w zachodniej Europie archeologii śródziemnomorskiej (starożytny Egipt, Grecja, Rzym).

**SŁOWA KLUCZE:** historia kultury, archeologia, nauka polska XIX wieku, kolekcjonerstwo

This article is not a synthesis (even a brief one) of the history of Polish archeology in the 19th century, but I would like to point out some typical, in my opinion, historical and cultural aspects of the perception and practice of archeology in Poland at the time, differentiating it from Western

**Suggested citation:** Zinkow, L. (2023). A Few Observations on the Cultural Aspects of 19th Century Polish Archaeology. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 4/2(43), pp. 693–702. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.39

Submitted: 30.12.2022

Accepted: 15.10.2023

Europe. For while the various strands of archaeological interest developed in Poland in roughly the same manner and in contact with other countries (see e.g. Abramowicz, 1974) – in the case of Mediterranean archeology it was often somewhat in opposition thereto. Let us assume here, of course, in a great simplification, that interests in the ancient “national” past have everywhere had a key theme of discovering (confirming) identity, historical continuity, and especially in the 19th century, they were sometimes an instrument of political-nationalist identification (Trigger, 1994; Trigger, 2006; Díaz-Andreu, 2007), while Mediterranean archeology (the study of the material heritage of ancient civilizations: Greece, Rome, and Mesopotamia, Egypt, etc.) was seen much more as a synthesis of “unbiased” scientific work of collecting and study, aesthetic reflection on classical and oriental antiquity, moreover, with an aspect of passionate discovery and travel-detective, exotic adventure. Naturally, it was most desirable to discover, study and display spectacular and materially valuable objects in private or public collections.

The history of Polish archeology in the broadest sense (not only in the meaning of the development of the scientific discipline, but also the collection of ancient artifacts: cf. Wrońska-Kowalska, 1999) was dealt with by many authors; among others, Stanisław Jan Gąsiorowski, but above all, Andrzej Abramowicz (Abramowicz, 1983; 1987; 1992), Jerzy Gąsowski (Gąsowski, 1981) and Adrianna Szczerba (Szczerba, 2018). We should also mention the former historical and geographical conditions of the Polish-Lithuanian Commonwealth: scientists from Lithuania and Ukraine, for example, Sarunas Milisauskas, Aldona Snitkuvienė, Sandra Veprauskienė or Mykola Tarasenko.

Archeology derived from collecting and antiquarianism, with a strong aspect of art history, anthropology, as well as sub-disciplines that are today included in the auxiliary sciences of history (numismatics, sphragistics), linked, moreover, to geology, mineralogy and paleontology, and, on the other hand, to philology, existed practically from the beginning of modern science, although rather as curiosities. Earlier definitions of archeology, especially classical archeology – albeit the ancient East was also seen as part of the ancient world, additionally with a strong biblical context – indicated its place essentially among the sciences of antiquity (Germ.: *Altertumswissenschaft*). Although we can point to various manifestations of interest in the remains of ancient material culture even as far back as antiquity (Thucydides), until the first decades of the 19th century, discoveries were generally incidental. It was even sometimes thought that small artifacts found in the ground: vessels or flint tools were of natural origin (sic!). This, for example, was firmly asserted by 15th century Polish chronicler Jan Długosz (Longinus in Latin): *Joannis Dlugosii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, Lib. I, modern ed.;

Warsaw 1964, p. 116) followed by Sebastian Münster, *Cosmographia universalis* (Colonia 1575, lib. IV, p. 954).

Here I shall mention additionally that already in the 16th century a large Egyptological collection almost reached the Polish-Lithuanian Commonwealth, as the wealthy aristocrat Mikołaj Krzysztof Radziwiłł (Lithuanian: Mikalojus Radvila Našlaitėlis) nicknamed “the Orphan”, during his travel (pilgrimage) to the Holy Land and Egypt (1582–1584), collected several chests of ancient Egyptian antiquities (Schneider, 1990) and planned to exhibit them. Unfortunately, the collection was lost during the return voyage across the Mediterranean. Also before the 19th century, Greek and Roman artifacts (statues, vases) were collected, but also small Egyptian relics; here, for example, the aristocratic Potocki family stood out (Dobrowolski, 2007; Majewska, 2015).

It is often believed that in a pan-European perspective, two important impulses leading to the separation of archeology from the various other strands of historical inquiry were the discovery of Herculaneum and Pompeii (in 1748) and the publication of Johann Joachim Winckelmann’s work, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden 1764. Interestingly, the Polish translation, or rather author’s alteration, was made by Stanisław Kostka Potocki: *O sztuce u dawnych czyli Winckelman Polski* [*On the Art of the Ancients, or Polish Winckelmann*], Warsaw 1815, which he supplemented with his own musings about ancient Egypt, no doubt inspired by the huge wave of European interest in the country after Napoleon Bonaparte’s expedition (1798–1801).

“Domestic antiquities” did not arouse much interest in Poland until the late 18th century. Of course, it should be recalled here that the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth lay outside the *Limes Imperii Romani*, hence local excavations did not yield spectacular results. A peculiar appreciation of the former heritage of these areas was made by Johann Gottfried von Herder in his *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Riga–Leipzig 1784–1791, particularly IV.16.4: *Slawische Völker*: see e.g. Szczerba, 2018, pp. 356–357). At the end of the 18th century, ambitious ideas for managing the legacy of “national antiquity” were born, and philosopher and historian Michał Mniszech planned to establish the *Musaeum Polonicum*. His article, *Mysli względem założenia Musaeum Polonicum* [Thoughts on establishing the *Musaeum Polonicum*], was published in 1775 by the *Zabawy Przyjemne i Pożyteczne* (‘Pleasant and Positive Activities’, vol. 11/2, pp. 211–226; Powidzki 1955) magazine. The collection was intended to be a kind of library, image collection, document archive, and at the same time a display of various artifacts of natural history, numismatics and “domestic antiquitates”. Back in the days of the first partition of the Commonwealth in the 1770s, concerns about the

endurance of identity (the Polish-Lithuanian Commonwealth ceased to exist as a European political entity in the 19th century) were conducive to stimulating interest directed toward “national antiquities”. Probably the first verbalization of the clear opposition of the how domestic archeology was perceived against Mediterranean archaeology were the words noted down by the Polish historian and poet, Julian Ursyn Niemcewicz, who stated in his *Podróże historyczne po ziemiach polskich między rokiem 1811 a 1828 odbytych* [*Historical Travels in Poland between 1811 and 1828*], printed in Paris-Petersburg 1858, pp. 125–126): “We snoop around the Italian countryside, and we trample the less beautiful, but more concerning to us antiquities of Poland ...”. This dichotomy would take on a special, one might even say emotional, character in the Polish nineteenth-century reality, resulting in much less interest in, and sometimes even disregard for, the research area of Mediterranean archeology, so rapidly developing in Western Europe at the time.

Another important date for Polish “romantic archeology” was 1818 and the publication of Zorian Dołęga Chodakowski’s (Adam Czarnocki’s) *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* [*About Slavic People before Christianity*]. In the “national antiquities” there was a search for evidence of the richness of ancient Slavic culture as a source of national identity, an attempt to find traces of a complex, colorful mythology, sophisticated art, even literature, the remnants of which were not only folk songs (the ethnographic theme), but also “runic inscriptions” (Boroń, 2012). A major event was the discovery of a stone statue of the “proto-Slavic deity Svantevit” (1848) and its exhibition in Krakow (1851). The statue most likely dates back to the 11th century, although its authenticity is sometimes questioned (Komar and Chamajko, 2013; Łuczyński, 2015). At the same time, the scope of “antiquity” (archeology) included objects of historical or sentimental value from much less distant times: mementos of Polish rulers, distinguished persons, etc.

The first decades of the 19th century, however, showed promise in terms of the possibility of a harmonious development of domestic and Mediterranean archeology. Here one should point to Vilnius University, where classical and oriental studies were intensively pursued. It is interesting to note the work by an astronomer of this university, Marcin Poczobutt-Odlanicki, *O dawności Zodyaka Egipskiego w Denderah (Tintyris)* [*On the Antiquity of the Egyptian Zodyak in Denderah (Tintyris)*], published simultaneously in French: *Essais sur l'époque de l'antiquité du zodiaque de Denderah*, Vilna 1803, where he discussed Louvre’s artifact inv. D 38 which might have been one of the first egyptological paper in Europe. Vilnius historian Joachim Lelewel (Baár, 2010, pp. 19–24) considering the methodology of historical research (1820s) introduced an unambiguously separate

“archeology” into the history researcher’s toolbox, differentiating but also pointing out the similarities of the concepts of *antiquitates* and *archeology*: “and although different writers have interchanged these terms: some have called it *archaeologia*, which others have called *antiquitates*, the sciences of one should be diligently distinguished from the other”, he wrote in 1826 in a treatise *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związanych z nią mających* [*About history, its branches, and the sciences related to it*], Lelewel 1964, pp. 434–435). At the same time, he stressed that the value of an archaeological artifact should not be equated with its aesthetic value, admitting that “artifacts, i.e. Egyptian, Greek, Roman antiquities, have this higher advantage above other arts, happen to be almost exclusive to archeology.” Interestingly, Lelewel advocated a separate department of auxiliary sciences of history (at the same time of philology) dedicated to the study of ancient Egypt and calling it “hieroglyphica”. Thus, it would probably be a pioneer separate academic discipline in the world: Egyptology! Another important Vilnius event was a three-year research trip undertaken by Lelewel’s disciple, Józef Julian Sękowski, to Middle Eastern countries, including Egypt (1819–1821). The trip was meant to be a kind of scholarship, promoting an exceptionally talented young man, and preparing him to head the university chair in Vilnius. At the age of thirty, however, Sękowski consciously shunned Polishness and chose a career in Russian science and culture.

In the first half of the 19th century, museums and scientific associations specifically dedicated to archeology were established in Poland, but almost exclusively domestic, and sporadic with the first specialized periodicals (see e.g. Zinkow, 2010). As early as 1823, the Musaeum Lubomirscianum with a large archaeological exhibition was founded in Lviv, and in Krakow in 1848 the Archaeological Branch was established by the Krakow Scientific Society, which had existed since 1816 (Rederowa, 1998), and soon (1850) a public museum was established, collecting and displaying exhibits from excavations in the vicinity of Krakow – including, for example, a collection of Roman coins. The exhibition was soon visited by an unusually large number of interested parties for the time: more than 16,000 people. In the early second half of the 19th century Krakow became the most vibrant center for archaeological research. Founded in 1841, the scholarly journal *Biblioteka Warszawską* [*The Warsaw Library*] published nearly 150 dissertations related to archeology in the broadest sense by the end of the 19th century (Wrońska, 1989, pp. 108–109, Zinkow, 2010), mostly domestic, discussing both various accidental finds and planned studies of archaeological sites. However, it is worth mentioning that articles and notes commenting on the progress of Mediterranean archeology were also published. The institutionalization and professionalization of research progressed (Baár, 2010, 75 ff.). The first university chair of archeology in

Poland was established under the direction of Józef Łepkowski at the Jagiellonian University in 1867. Also in Krakow, Izydor Kopernicki issued the magazine *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* [*Collection of News for National Anthropology*]. The magazine reliably reported on various scientific archaeological expeditions and the results of these studies regularly enriched the Archaeological Museum's collection. In addition, Kopernicki was the founder of the Department of Anthropology at Jagiellonian University (from 1886), which preceded the establishment of the Department of Classical Archeology (1897). Warsaw's scientific activity, on the other hand, in view of the limited possibility of developing academic life and scientific societies, was centered around periodicals (Wrońska, 1989, p. 7) and private collecting (Kowalczyk, 1981).

In the following decades of the 19th century, the demarcation of interests directed toward ancient civilizations (Greece, Rome, also the ancient East) and toward "domestic" or more broadly "Slavic" archeology became increasingly clear. *Encyklopedia Powszechna S. Orgelbranda* [*S. Orgelbrand's Universal Encyclopedia*] (see also Wrońska, 1989) provides separate entries for *Archeology*, *Biblical archeology* and *Polish archeology* (vol. 2, 1860, pp. 85–90; c.f. Wrońska-Kowalska, 1999). However, attempts have been made to bridge gaps between these areas. Already during the Renaissance, it was realized that even though the area of Poland was outside the Roman Empire in ancient history, Roman artifacts, mainly coins, could also be found in our country. Accidental finds, moreover, forgeries or so-called sham finds, were sometimes overinterpreted, becoming a source of sophistic theories, even suggesting deep interdependence of ancient Slavs or Balts and ancient Mediterranean cultures (Kolendo, 1980; Nowakowski, 2005). Such an apparent find, for example, were Egyptian figurines, undoubtedly authentic, "discovered" in 1852 in the Lithuanian town of Szweksznie/Švėkšna, by amateur archeology enthusiast Adam Plater. His contemporaries (Teodor Narbutt, Adam Honory Kirkor, Józef Ignacy Kraszewski) were inclined to describe these artifacts as unequivocal "archeological" evidence of contacts with the ancient Egyptians (the intermediation of the Phoenicians was also speculated). In all likelihood, the figurines were objects dropped off at the research site by Stefan Plater, the father of the young archeology enthusiast (probably purchased in advance at some European antique store), who wanted to fuel his son's passion for research (Śliwa, 1994).

In Egypt itself, Aleksander Branicki, Adam Potocki, Michał Tyszkiewicz (many spectacular relics from his collection are held, for example, by the Musée du Louvre) and Mikołaj Wisłocki, among others, conducted excavation research in Egypt, amassing larger or smaller collections (Śliwa, 2021). Michał Tyszkiewicz (Lithuanian: Tiškevičius; see his *Notes*

*et souvenirs d'un vieux collectionneur*, Paris 1898), one of the most important European collectors of the time, however, did not choose to deposit his vast and priceless collection of classical and Egyptian antiquities at his family estate Birże/Biržai or in Vilnius. Perhaps his decision to sell the collection in Western Europe (Tyszkiewicz's artifacts are nowadays, in addition to the Louvre, in museums in London, Rome, Berlin, Boston and Copenhagen, among others) was influenced by the fate of the Vilnius Museum of Antiquities, founded by his cousin, Eustachy Tyszkiewicz, also an archeology enthusiast, which was liquidated in 1865 after only a few years of operation and looted for the benefit of various scientific institutions in Russia (Ilgiewicz, 2005).

Another Polish collector of the 19th century, Prince Władysław Czartoryski, amassed collections of Egyptian, Greek, Etrurian and Roman antiquities. Particularly in Egypt, his trusted agent Stefan Maruszyński (or Marusieński) had extensive contacts in archaeological and antiquarian circles, and after all, in those days, with large financial resources, one could amass a truly impressive collection (Gorzelań, 2015). However, when Czartoryski donated valuable Greek and Roman artifacts to the archaeological office of the Jagiellonian University in Krakow, the *Rocznik dla Archeologów, Numizmatyków i Bibliografów Polskich* [*Yearbook for Polish Archaeologists, Numismatists and Bibliographers*] commented on this gift as if with disappointment, as “a foreign collection ... to serve for comparisons” (*Yearbook [...] for the year 1871*, Kraków 1874, p. 235). A decade later (1883), another archeological collector; Konstanty Schmidt-Ciążyński donated “... Egyptian excavations ... Babylonian, Assyrian gemstones and seals, Babylonian and Phoenician cylinders, Greek and Roman relief inscriptions, Egyptian, Greek, Etruscan amulets and scarabs ...” to Krakow museums (J. Grzegorzewski, *Rzeźba w klejnotach i Konstanty Szmidt (Ciążyński), założyciel pierwszej publicznej daktyloteki w Polsce*, “Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” II/5, 1884, p. 339). A small part of the collection was shown on public display only once, and then went into storage for a century.

Despite the imbalance in the development of domestic and Mediterranean archeology, no doubt caused primarily by giving the former the rank of an important instrument of identity politics in the situation of Poland's political non-existence, it can be argued that sometimes the neglect of the development of Mediterranean archeology, so dynamically developing in Western Europe, was noticed. In a popular weekly magazine of the second half of the 19th and early 20th centuries, *Wędrowiec* [*The Wanderer*], it was commented with bitter irony on the little interest in the study of Mediterranean antiquity in domestic science:

...were we going to bring forth from our bosom some Champollions, Niebuhrs, Grottes, Schliemanns, Rawlinsons, and the like in a grand style of enthusiasts who would rummage through graves and sip corpse air to exhale it later in immortal discoveries, read Egyptian hieroglyphs, Assyrian wedges, rebuild Mycenae, Troy, etc., and infect the state of knowledge with all this? (K. Kaszowski, *Wędrowiec* XL: 1902, 4, p. 63).

## Epilogue

In 1905, a graduate of history of the Jagiellonian University in Krakow, Tadeusz Smoleński, traveled to Egypt, where he began his studies under the direction of the most prominent specialist of the time, Gaston Maspero. He was soon entrusted with excavating his own archaeological sites (it should be added here that Smoleński was formally a citizen of the Austro-Hungarian Empire, as Poland regained sovereignty only in 1918) and the prestigious position of secretary of the organizing committee of the International Congress of Archaeologists in Cairo in 1909. The Krakow university community saw prospects for developing Egyptological research in Poland at a European level in these endeavors. Sadly, Smoleński died in 1909, at the age of just 25. In the interwar period between 1918 and 1939, the now independent Poland undertook (in cooperation with French scientists) ambitious archaeological initiatives in the Middle East. However, as a result of World War II, Poland remained in the Soviet sphere of influence, behind the Iron Curtain. The irony of history is that in those days, especially in the 1940s–60s, the 19th century pattern was repeated in some aspects. “Domestic” archeology was promoted by the communist authorities as an ideological propaganda tool, while Mediterranean archeology was seen as “bourgeois” and “capitalist” (Zinkow, 2018). The situation changed only after the 1960s, and archeology in Poland has been able to develop harmoniously in both areas.

## BIBLIOGRAPHY

- Abramowicz, A. (1974). Dalecy i bliscy: szkice z dziejów archeologii. *Acta Archaeologica Lodziensia* 23, 7–128.
- Abramowicz, A. (1983). *Dzieje zainteresowań starożytnych w Polsce, cz. I: Od średniowiecza po czasy saskie i świt Oświecenia*. Ossolineum: Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Abramowicz, A. (1987). *Dzieje zainteresowań starożytnych w Polsce, cz. II: Czasy stanisławowskie i ich pokłosie*. Ossolineum: Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.



- Abramowicz, A. (1992). Historia archeologii polskiej: początki. *Acta Archaeologica Lodziensia* 36, 5–53.
- Baár, M. (2010). *Historians and Nationalism: East-Central Europe in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Boroń, P. (2012). Ku pradawnej Słowian wielkości. Falszywe zabytki runicznego pisma słowiańskiego In: J. Olko (ed.). *Falszertwa i manipulacje w przeszłości i wobec przeszłości*. Warszawa: Wydawnictwo Trio, 23–38.
- Díaz-Andreu, M. (2007). *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford: University Press.
- Dobrowolski, W. (2007). *Wazy greckie Stanisława Kostki Potockiego*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.
- Gąssowski, J. (1981). Ideologiczne i społeczne aspekty badań archeologicznych w XIX w. In: J. Maternicki (ed.). *Edukacja historyczna społeczeństwa polskiego w XIX w. Zbiór studiów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 203–234.
- Gorzelań, D. (2015). The Post-Pulawy Art Collection Built Up by Prince Władysław Czartoryski In: J. Wąlek (ed.). *Otwieram Świątynię Pamięci. Zbiory Czartoryskich a narodziny idei muzeum w Polsce*. Łódź: Muzeum Pałac Herbsta, 158–169.
- Ilgiewicz, H. (2005). Muzeum starożytności i Komisja Archeologiczna w Wilnie 1855–1865. In: Idem. *Wileńskie towarzystwa i instytucje naukowe w XIX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 105–146.
- Kolendo, J. (1980). Historia archeologii a importy antyczne z ziem Polski. Grób książęcy (?) z Wielowoi, woj. tarnobrzeskie w świetle informacji F.M. Sobieszczańskiego, *Światowit* 36, 37–42.
- Komar, O., Chamajko, N. (2013). Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu? *Suplement do Materiałów i sprawozdań Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego* 34, 5–67.
- Kowalczyk, J. (1981). Starożytnicy warszawscy połowy XIX w. i ich rola w popularyzacji zabytków ojczystych In: J. Maternicki (ed.). *Edukacja historyczna społeczeństwa polskiego w XIX w.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 157–202.
- Leleweł, J. (1964). *Dziela*, t. II (1): *Pisma metodologiczne: Historyki. Artykuły, otwarcia kursów, rozbiory. Dzieje historii, jej badań i sztuki*. N. Assorodobraj (ed.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łuczyński, M. (2015). „Światowid” ze Zbrucza: kontrowersyjny symbol pogańskiej Słowiańszczyzny. *Slavia Antiqua* 56, 53–85.
- Majewska, A. (2015). *Zbiory egipskie w Wilanowie*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.
- Nowakowski, W. (2005). Statuettes antiques d'origine orientale sur le littoral est de la Baltique – mythe ou trouvailles authentiques? In: P. Bieliński, F.M. Stępniewski (eds.). *Aux payes d'Allat. Mélanges offerts à Michał Gawlikowski*. Warszawa: Instytut Archeologii Uniwersytet Warszawski, 189–202.

- Powidzki, J. (1955). Muzeum Polskie Michała Mniszcha. *Muzealnictwo* 4, 5–9.
- Reederowa, D. (1998). *Z dziejów Towarzystwa Naukowego Krakowskiego 1815–1872. Karta z historii organizacji nauki polskiej pod zaborami*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Schneider, T. (1990). Der Ägyptenbesuch des Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka von 1583. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 117, 157–171.
- Szczerba, A. (2018). From the History of Polish Archaeology. The Search for the Beginnings of Polish Nation and Country. In: *Between history and archaeology. Papers in honour of Jacek Lech*. Oxford: Archaeopress, 355–361.
- Śliwa, J. (2021). *Poland*. In: A. Bednarski, A. Dodson, S. Ikram (eds.). *A History of World Egyptology*. Cambridge: University Press, 344–353.
- Śliwa, J. (1994). Some remarks on the Aegyptiaca found in Poland. In: *Homages à Jean Leclant*, vol. 3. Cairo: Institut français d'Archéologie orientale, 461–468.
- Trigger, B.G. (1994). The Coming of Age of the History of Archaeology. *Journal of Archaeological Research* 2 (1), 113–136.
- Trigger, B.G. (2006). *A History of Archaeological Thought*. Montréal: McGill University.
- Wrońska, J. (1989). *Archeologia w periodykach warszawskich w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum.
- Wrońska-Kowalska, J. (1999). Kształtowanie się definicji i zakresu badań archeologii w encyklopediach polskich. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, R. 44: 1999/3–4, 53–88.
- Zinkow, L. (2010). Początki periodyków związanych z muzealnictwem archeologicznym na ziemiach polskich. In: A. Królczyk (ed.), *Czasopisma naukowe bibliotek, archiwów, muzeów. Tradycje – role – perspektywy*. Kórnik: Bibliotek Kórnicka PAN, 129–138.
- Zinkow, L. (2018). Ancient Egypt and the Polish Archaeological Research in Egypt in Popular Science Magazines in 1946–1990. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia* 16, 88–100.

**Leszek Zinkow** – his research interests include comparative culture studies, especially the reception of the heritage of the ancient Middle East (mainly Egypt and its historical, mythological narratives and symbolism). Also deals with travel accounts to oriental destinations (editions of texts), the history of museums and collecting, in addition to the history of contemporary culture, the history and practice of the media, the social history of science, transfers, and cultural innovation.

**Karol Graff**<http://orcid.org/0009-0008-4276-6211>

Uniwersytet Jagielloński

graffkarol06@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.40

Review: Kaczorowski, B. (2022). *Wojna Salazara. Polityka zagraniczna Portugalii w okresie drugiej wojny światowej*. Kraków–Łódź: Ośrodek Myśli Politycznej, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 410

The book written by Bartosz Kaczorowski depicts Portuguese foreign policy in the period of World War II, silhouetted against the international situation and the ideological rudiments of the Estado Novo. The author presents the goals of Salazar's policy and its methods in this period. This topic, as Kaczorowski shows, was almost unknown not only to Polish historiography, but also did not find an objective and holistic approach neither in Portuguese publications nor in texts by other foreign scholars, even though some aspects of Portuguese foreign policy during World War II have been studied comprehensively (the question of the Azores, relations with the Jewish population). That is why the author was supposed to conduct an extensive query in libraries and archives primarily abroad (the archive of the Portuguese Foreign Office, other archives in Portugal, the US, Spain, Great Britain, France, Italy and Ireland). Thanks to this query was widened significantly the source material known by historians, and the author's thorough and conscientious work is definitely commendable. Another big advantage of the book is the presence of original quotes (mainly in English or Portuguese) in the notes, as they can help understand the text better.

The book consists of an introduction, five chronologically arranged extensive chapters, a conclusion, a bibliography, a list of abbreviations and an index of names.

In the first chapter the author presents the Estado Novo before World War II, referring to key figures of this state and underlining the role and reasons of Portuguese involvement in Spanish Civil War. The author shows not only why Viriatos (Portuguese volunteers) decided to take part in this conflict, but also depicts fears about a possible attack on Portugal, which was an idea present among the radical phalangists' circles in Spain. Seeing the collapse of Czechoslovakia definitely convinced Salazar

that the biggest threat for Portugal was the possibility of German invasion. Then, Kaczorowski shows a difficult way that on 17th March 1939 led to the signing of the Portuguese–Spanish Treaty of Friendship and Non-Aggression known also as the Iberian Pact, which was crucial in the foreign policy of both countries.

In the second chapter the author writes about Portuguese reactions to events occurring at the beginning of World War II. Salazar openly condemned German aggression and collaboration with the Soviet Union (the Molotov–Ribbentrop Pact), emphasizing the fact that German demands seemed to have a habit of mounting progressively and expressed his solidarity with the Polish nation, but also criticised Józef Beck's intransigent policy, which in his opinion led to the internationalization of the conflict. Kaczorowski also shows the methods of German diplomats (especially Oswald von Hoyningen-Huene), who tried to defend the image of Berlin in the eyes of the Portuguese and to weaken the alliance with Great Britain. This chapter also presents Portuguese sympathy for Finland, which was attacked by the Soviet Union. Even though Portugal did not have a diplomat in Helsinki, this country wanted to support Finland in the League of Nations and approved of Finnish resistance to Soviet aggression. Seeing the failure of efforts of the League of Nations, Portugal decided to send to Finland fruit and fish, which were in demand in Helsinki.

The third part of the book is about the period between May 1940 and June 1941, the most precarious period for Portugal because of the increasing aggressiveness of German foreign policy in Western Europe. For example, the chapter mentions the fact that in the beginning of the French campaign the Portuguese government did not know about the poor condition of defenders' army due to messages given by Armindo Monteiro – Portuguese ambassador to the United Kingdom who was ensuring that the Germans “may have made a big mistake”. On the other hand, Armando Ochoa who was the envoy in Paris, correctly described the French defeat. Later on, the scholar depicts the situation after the capitulation of Paris, when Portugal was trying to strengthen the relations with Spain without destroying the alliance with the United Kingdom.

In the fourth part of the book Kaczorowski presents how the Portuguese stance on World War II evolved after 1941. In the beginning of Operation Barbarossa Portuguese governmental circles were strongly criticising British foreign policy based on collaboration with the Soviet Union but, on the other hand, Salazar strongly appreciated the fact that after 22nd June of 1941 the balance of the conflict shifted from Western to Eastern part of Europe. Even though some circles supported the idea of sending some troops or volunteers to aid Germany in the anti-communist crusade, Salazar opposed it and wrote that the Portuguese nation “has to

be ready to fight against the intransigent enemy, but in Portugal, in the end of Occidental Europe". Still, at least 76 Portuguese soldiers fought as members of the Spanish Blue Division. The author presents the complicated situation in East Timor, which caused growing tension in relations with Great Britain. The presence of the Dutch and Australian armed forces in East Timor was taken as an injury to Portuguese pride. Afterwards, Japanese attack on Timor led to deep resentment towards Great Britain, which failed to defend the island, because Japanese occupation of the island was full of terror and caused the death of about 15% of the population. At the same time, since 1942 bilateral relations between Portugal and Spain improved because of the neutrality which started to be underlined in Spanish foreign policy, especially at the beginning of Operation Torch. In the same chapter the author also describes complicated negotiations between Portugal, Great Britain and the United States with regard to using the Azores in 1943 for military goals and underlines the fact of exporting tungsten, an essential raw material in the military industry, to the Reich.

The fifth chapter depicts the situation in Portugal in the last year of the war. At that time, the biggest fear of the Portuguese government was the Soviet Union's growing power, which was dangerous for every conservative authoritarian country. Salazar was strongly convinced that the USSR was a terrible menace to Europe. He was afraid that if the Russians reached Berlin faster than the Western allies the Bolshevism would come sweeping down to the Pyrenees and, consequently, he insisted on creating an Atlantic system serving as a check to the Russian thrust towards the perimeter of Europe. The author also cites the opinions expressed by the Portuguese press about the Warsaw Uprising. The journalists praised Polish soldiers and even caused the tension in relations with Nazi Germany. Also, Portuguese diplomats were opposed to the change of Poland's eastern border and the ambassador to the United Kingdom was trying to persuade Anthony Eden on the pertinence of East Galicia to Poland. Obviously, Portugal was against the installation of the communist regimes also in other countries of East-Central Europe and criticised the agreements made in Yalta. The author also mentions the fact that Portuguese charge d'affaires Alberto Teixeira Branquinho helped a group of about 1000 Hungarian Jews to evacuate to Portugal.

To sum up, not only Polish but also world historiography (I would recommend publishing this book also in Portuguese and English) has acquired a valuable position, revealing the policy of Prime Minister Salazar (who also headed the Portuguese Ministry of Foreign Affairs) in the light of multiple sources and, more broadly, the activities of Portuguese diplomats during World War II. Kaczorowski outlines the priorities of

Salazar's wartime diplomacy, which, in the first place, included maintaining independent position in international relations and maintaining all territories of the empire, the means of which was neutrality during the world conflict and flexibility in decision-making. Kaczorowski indicates the motives for his individual decisions, which were adapted to the changing international situation. Their assessment in individual aspects by the author, who tries to maintain objectivity, will probably meet with many polemics in the future, but it cannot be denied that his arguments are reliable and based on source material. Importantly, Kaczorowski emphasizes that Salazar's policy of choosing the peaceful path was related to his inner conviction about the importance of the message of Our Lady of Fatima.

Particularly valuable is Kaczorowski's attention to the importance of Central and Eastern European issues in Salazar's policy (especially the question of Poland and the issue of Polish borders and the regime installed in the country), as well as his consistent anti-communism and opposition to Stalin's policy, leading to some support for the Third Reich in the last phase of the war, as symbolized by flying the flag at half-mast after the news about Hitler's death (Hitler himself did not avoid manifesting his hostility towards Salazar, the US diplomacy was also distrustful towards him). The most important key to understanding Salazar's policy during this period were certainly good relations with Francoist Spain and the alliance with Great Britain, which the author discusses extensively. Salazar also underlined the importance of international law, as he was aware of the consequences of his country's peripheral geographical location and low demographic potential. I have to agree with the author, who concludes that "in its diplomatic struggle to maintain neutrality at the end of the global conflict, Portugal was successful," strengthening its economic and international position (p. 359). Finally, it should be emphasized that the author also managed to show the basic features of Salazar's personality during the main course of the narrative, which additionally enhances the value of the reviewed book. Its publication is certainly an important event not only for Polish but also for foreign historiography dealing with international politics during World War II.

**Karol Graff** – a student of history and Slavic Philology at Jagiellonian University, a graduate of the 2nd King John III Sobieski High School in Krakow, holder of the Rector of the Jagiellonian University's scholarship; his interests focus on the history of diplomacy and political thought in the 19th and 20th centuries.

Maria Groenwald

<http://orcid.org/0000-0003-3771-7286>

Akademia Ateneum w Gdańsku

[m.groenwald@ateneum.edu.pl](mailto:m.groenwald@ateneum.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.41

Dylematy na granicy światów. Refleksje na kanwie książki *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami* pod redakcją Sylwii Jaskuły, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022

Świat wirtualny to dziś niezbywalny element codzienności współczesnego człowieka niepotrafiącego już żyć wyłącznie w świecie realnym – zbyt ciasnym, ubogim, czasem niebezpiecznym. W rekompensowaniu jego niedostatków świetnie sprawdzają się nowe technologie, przydatne też w odbywaniu podróży pomiędzy bytami w dowolnym czasie oraz z każdego niemal miejsca i nie-miejsca (Augé, 2010). Dzięki nim podmiot może przebywać w obu tych światach jednocześnie w wymiarze hybrydalnym, w którym one współlistnieją, wzajemnie się przenikają, wciąż zachowując cechy właściwe każdemu z nich (Jaskuła, 2021). Czy egzystujący w tych światach lub pomiędzy nimi człowiek, oddziałując na ich kształt, ale też się im podporządkowując, wciąż jeszcze jest sprawcą i ich kreatorem czy już tylko niewolnikiem? Wątpliwości przybywa wraz z kolejnymi pytaniami: o status ontyczny hybrydalnego świata, o role odgrywane w nim przez ludzi i nie-ludzi (Mica i Łuczeczek, 2011), o konsekwencje wynikające z przeżywania życia pomiędzy bytami, a także o wiele innych aspektów tego niejednoznacznego środowiska.

Kiedy sięgałam po książkę *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami* pod redakcją Sylwii Jaskuły (2022), intrygowało mnie, które z wątpliwości dotyczących świata hybrydalnego ta lektura pomoże mi rozwiązać, jaką nową wiedzę dzięki niej zdobędę, jakie przemyślenia ona zainicjuje. Niniejszy artykuł stanowi krótki zapis refleksji z czytelnicznej podróży pomiędzy bytami ufundowanej przez Autorów opracowań składających się na recenzowany tom.

Do wspólnego naukowego namysłu nad światem hybrydalnym S. Jaskuła zaprosiła grono badaczy reprezentujących różne dyscypliny i subdyscypliny naukowe, stwarzając tym samym przestrzeń sprzyjającą dzieleniu się wiedzą oraz przemyśleniami na temat nowej rzeczywistości i uwikłanego w nią podmiotu. Autorzy, zabierając głos ze stanowisk o zróżnicowanych założeniach paradygmatycznych, zapewnili

wieloperspektywiczność, interdyscyplinarność i komplementarność analiz (Poczobut, 2012), przedstawionych w tematycznie spójnych rozdziałach o czytelnej strukturze i przemyślanej kolejności. Otwiera je (jako rozdz. I) charakterystyka cech świata hybrydalnego, oraz (rozdz. II) dylematów tożsamości doświadczanych przez egzystującego w nim człowieka, a także roli edukacji realizowanej w nowej rzeczywistości (rozdz. III); tom zamyka (rozdz. IV) tematyka wyzwań i zagrożeń, jakie świat hybrydalny generuje dla podmiotu oraz ważnych dla niego wartości, poczucia dobrostanu i innych aspektów. Jak widać, treści poszczególnych rozdziałów stanowią kontynuację zagadnień je poprzedzających, są ich rozwinięciem lub pogłębieniem o nowe aspekty, aczkolwiek bez przymusu zachowania kolejności lektury.

Wobec mnogości podejmowanych wątków trafną decyzją jest wybór charakterystyki świata hybrydalnego jako punktu wyjścia do rozważań o nim. W tekście zatytułowanym *Rzeczywistość hybrydalna* Sylwia Jaskuła – znawczyni problematyki – ukazuje m.in. złożoność: a) koegzystencji dwu wymiarów realnego i wirtualnego; b) realizowanych w nich przez człowieka aktywności. Obfitość wątków poruszanych w tym opracowaniu współgra z trafnie dobraną najnowszą literaturą przedmiotu, pozwalającą Autorce na dokonywanie pogłębionych rekonstrukcji koncepcji: hybrydalności, wirtualności i realności światów czy roli sztucznej inteligencji. W ich prezentowaniu (co trzeba zaznaczyć) zachowuje bezstronność, istotną zwłaszcza w ukazywaniu zalet i zagrożeń dla człowieka wynikających z funkcjonowania między wymiarami, do których – jak pisze – należeć mogą:

wystąpienie nierozwiązywalnych sprzeczności, działania na pograniczu dezintegracji i zachwianej podmiotowości, nieprzewidywalność zachowań, ambiwalencja postaw i wielka trudność w spełnianiu funkcji wzorcotwórczych (2022, s. 6).

Ponadto dostrzega niezwykle intrygujący aspekt hybrydalności, jakim jest względna dowolność wielokrotnego przekraczania przez człowieka granic światów (realnego i wirtualnego), co ilustruje sugestywną ryciną nieznanego autora (2022, s. 11) przedstawiającą – jak głosi podpis pod nią – misjonarza twierdzącego, że znalazł punkt, w którym niebo styka się z ziemią. Jednak dotarłszy do niego, podróżnik postanawia zatrzymać się, zrezygnować z dalszej wędrówki.

W świecie hybrydalnym przekraczanie granic ma miejsce bardzo często. Dla człowieka oznacza ono nie tylko techniczną „teleportację” z jednego wymiaru do drugiego, ale też konieczność podejmowania decyzji wymykających się znanym mu schematom i stereotypom zmuszającym



do niekonwencjonalnych działań (Abriszewski, 2010). Są to dla niego okoliczności nowe, nietypowe, czasem trudne do zaakceptowania i dlatego doświadczane jako sytuacje graniczne (Jaspers, 2018). Będąc w takim położeniu, podmiot może zachować się na różne sposoby: podjąć ryzyko nieznanego i granicę przekroczyć, zatrzymać się na niej bądź wycofać na terytorium już oswojone. Jakie strategie obierają ludzie w sytuacjach granicznych opisanych w książce pod redakcją S. Jaskuły? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie będzie wątkiem przewodnim mojego odczytania jej kolejnych rozdziałów.

Problematyka dokonywania wyborów w sytuacji granicznej w recenzowanym tomie wielokrotnie przewija się w opracowaniu *Aksjonormatywne dylematy świata hybrydalnego* Józefa Łucyszyna i Klaudii Śledziewskiej (2022). Graniczność jest tu implikowana antynomiczną strukturą bytów: realnego i wirtualnego, oraz właściwymi jej nieusuwalnymi sprzecznościami wyrażającymi się m.in. w konflikcie wartości, który na płaszczyźnie aksjologii można wyjaśnić odmiennością ontologicznych założeń absolutyzmu i relatywizmu (Trochimska-Kubacka, 1999). Ale już z perspektywy człowieka ów konflikt przyjmuje formę napięcia między ideałem dobrego życia a praktyką, którego na granicy światów doświadcza on jako sprzeczności. Zdaniem Autorów wraz z przekroczeniem tej granicy dotychczasowa hierarchia wartości ulega dekonstrukcji i pojawia się ryzyko utraty fundamentu aksjonormatywnego, generujące, m.in.: niepewność tożsamości, bezrefleksyjność w podążaniu za złudzeniami, pozbawienie odpowiedzialności i wolności decydowania o sobie, łatwość oszustwa. J. Łucyszyn i K. Śledziewska, wyrażając z troską o moralną kondycję człowieka, zwracają uwagę na znaczenie wartości uniwersalnych w dokonywanych przez niego wyborach. Natomiast w ujęciu Czesławy Piecuch (2001) sytuacje graniczne umożliwiają podmiotowi zainicjowanie procesu stwarzania siebie, dając tym samym początek jego nowej egzystencji. Bądź też, jak w scenariuszu szkicowanym przez Bruna Latoura (2010), na „przecięciu światów” może on odnajdywać wolność w nieograniczonych możliwościach przemieszczania się między bytami oraz wyzwiania z więzów uprzedmiotawiających go.

*Ambiwalencje kulturowych hybrydyzacji* (kolejny tekst zawarty w tomie) są przedmiotem pogłębionej refleksji Leszka Korporowicza (2022), który już na wstępie zaznacza, że hybrydy kulturowe, będąc połączeniami światów, wartości lub konkretnych zachowań, mogą prowadzić do bardzo odmiennych, wielowymiarowych i wielopoziomowych konsekwencji. Tworząc swoiste konglomeraty, kreują przestrzeń równoczesnego rozwoju i destrukcji, a ponieważ nie są one odseparowane wyraźną linią demarkacyjną, przez podmiot mogą być odbierane w kategoriach sytuacji granicznych „rozlokowanych” na wielu dopełniających się płaszczyznach.

Przykładowo na poziomie: a) osobowości i tożsamości, wywołuje ją dychotomia pomiędzy spójnym wzorcem osobowości a osobowością mozaikową; b) relacji międzyosobowych – różnorodność środowisk interakcji, pozwalając na łączenie odmiennych kultur, sprawia, że w ich wielorakości wykluczenia mogą pozostać niezauważone; c) zróżnicowanych społeczności – otwartość na dialog może prowadzić do kulturowej homogenizacji i utraty tego, co dla danej kultury „rdzenne”, świadczące o jej odmienności; d) organizacyjnym – zagęszczanie sieci powiązań pomiędzy wieloma organizacjami organizacjami, z uwagi na ich niejednorodność, jest traktowane jako atut we wzajemnym dopełnianiu się, ale i też jako stan wymagający sprawowania nad nimi niemal całkowitej kontroli; e) globalnym – codziennością są konflikty równoczesnego zróżnicowania oraz unifikacji dokonywanych na skalę międzynarodową. Według Autora przekraczanie granic w pewnych okolicznościach może prowadzić do skutków nieprzewidywalnych i odbiegających od zakładanych celów podejmowanych działań.

Opisując złożoność heterogenicznego świata hybrydalnego (*Pejzaże rzeczywistości hybrydalnej – kłłka odston*), Ewa Chludzińska (2022) podkreśla typowe dla niego: pomieszanie wartości, form, systemów oraz kodów, szybką i powierzchowną komunikację, po którą sięga człowiek o e-tożsamości. Tę nową rzeczywistość kontrastuje ze światem realnym i właściwym mu usystematyzowaniem, linearnością, przewidywalnością, niezmiennością, obiektywizmem. Wyrazistość granicy oddzielającej realność od quasi-rzeczywistości, jej zdaniem, wymaga interdyscyplinarnych badań, a także rozpoznania rozpiętych między nimi działań ludzi.

Zagadnienia podejmowane w rozdz. II (*Człowiek w świecie hybrydalnym*) otwiera problematyzowane opracowanie Jerzego Nikitorowicza *Tożsamość hybrydowa człowieka. Udręka czy wartość psychologiczno-kulturowa?* (2022). W przekraczaniu granic tożsamości kulturowych dostrzega on z jednej strony tytułową „udrękę”, implikowaną lękiem przed nieznanym, ale z drugiej – „wartość”, którą staje się pozytywne przemienianie człowieka w osobę otwartą na dialog i spotkanie z Innym. Zarazem niepokonanie owych granic międzykulturowych sprzyja, jak pisze, izolacji od innych kultur i wyraźnemu oddzieleniu tego, co „nasze”, od tego, co „obce”. Dynamikę zdarzeń przebiegających w obrębie wielokulturowych obszarów (przy)granicznych komplikują przywołane przez S. Jaskułę i L. Korporowicza sytuacje, w których wirtualny świat przychodzi do jednostek i grup (etnicznych, narodowych) powodując nie tylko zmiany ich zasięgu, ale też „intensywne rekonpozycje w strukturze wartości i znaczeń” (2014, s. 24).

Przestrzeń powstawania swoistych tożsamości hybrydalnych jest cyberprzestrzeń, a Tadeusz Paleczny (*Tożsamość hybrydowa człowieka.*

*Udręka czy wartość psychologiczno-kulturowa*, 2022) wyróżnia wśród nich: avatara, janusa, rebelianta (i bojownika), ludomana i outsidersa – oświeconego, ideowego przeciwnika sieci wirtualnej. Zaznacza przy tym, że przekraczanie granicy między realem a wirtuałem wymaga umiejętności adaptacji oraz kreatywności w łączeniu ze sobą odmiennych wymogów dwóch odrębnych porządków aksjonormatywnych, wykluczających się warunków i sposobów działania. Na tej granicy, pisze Autor,

z jednej strony kusi i przyciąga cyberprzestrzeń wolności, swobodnej interaktywnej aktywności, anonimowości, depersonalizacji i deterytoryzacji, z drugiej wiąże i trzyma świat realnych ludzi i ich oczekiwań (Palczyński, 2022, s. 66).

Migotliwości bytów – w znaczeniu nadanym im przez Zbyszka Melosika i Tomasza Szkudlarkę (2008): jako jednej z cech przestrzeni hybrydalnej – człowiek może doświadczać w kategorii trudności w samookreśleniu tożsamości i temu zagadnieniu jest poświęcone opracowanie Anny Karnat *Socjologiczne refleksje wokół tożsamości i identyfikacji społecznych: status kategorii jednostki w wieloznacznej nowoczesności* (2022). Analiza bogatej literatury przedmiotu pozwala na dokonanie rekonstrukcji pojęcia tożsamości, a także dostrzeżenie trudności w jej identyfikacji przez podmiot znajdujący się w sytuacji granicznej. Do tej trudności nawiązuje wypowiedź Moniki Surawskiej w kolejnym tekście: *Homo Agens czy Homo technicus? Kim jest człowiek w świecie hybrydalnym?* (2022). Analizując ową alternatywę, Autorka zwraca uwagę na złożoność doświadczeń post-homo-sapiens w hybrydalnym świecie, w którym łatwiej o pytania o status człowieka niż udzielanie na nie jednoznacznych odpowiedzi.

Wielowątkowość prowadzonej na kartach monografii dyskusji na temat hybrydalnego świata ulega w rozdz. III (*W przestrzeni edukacji*) rozwinięciu o wybrane zagadnienia dotyczące doświadczania granic w codzienności edukacyjnej. Anna Bartkowiak (2022), referując wyniki licznych badań, dostrzega, że ograniczeniem (sytuacją graniczną) w wykorzystaniu technologii informacyjnych (TI) na lekcji nie jest brak sprzętu w szkole lub domach uczniów, ale: a) nieodpowiednie przygotowanie nauczycieli do pracy z nimi; b) nieufność pedagogów wobec nowych mediów wynikająca z postrzegania ich jako substytutu tradycyjnych środków dydaktycznych; c) zbyt długi czas przygotowywania lekcji z wykorzystaniem TI. Dodać jedynie można, że bariery te mają wymiar globalny, a ich występowanie potwierdzają przeprowadzone w 43 krajach całego świata badania wykorzystania TI w edukacji geograficznej w szkołach średnich (Charzyński i in., 2022). W Polsce owe trudności mają swój początek już na etapie przygotowania studentów do zawodu nauczyciela. Pokonanie tej granicy,

zdaniem Izabeli Sekścińskiej i Agnieszki Piórkowskiej (2022), wymagałoby doskonalenia umiejętności przyszłych pedagogów w stosowaniu TI do celów edukacyjnych oraz rozwinięcia ich świadomości cyfrowej. Zwłaszcza (na co wskazują wyniki jeszcze innych badań) podniesienia ich samodzielności w podejmowaniu autonomicznych decyzji dotyczących edukacyjnej codzienności (Groenwald, 2021).

Problematykę efektywności oddziaływania wychowawczego prowadzonego w sposób zapośredniczony, bo w formie zajęć zdalnych, podejmuje Dorota Cybulska (2022), przedstawiając wyniki sondażu diagnostycznego wśród nauczycieli. Zdaniem ankietowanych istotnym w nim utrudnieniem są: a) zbyt mały wymiar godzin wychowawczych; b) lekceważący stosunek uczniów do tych zajęć, z tego powodu nieprzeprowadzonych przez ¼ nauczycieli; c) bardzo ograniczona możliwość pełnej kontroli aktywności wychowanków: ich zaangażowania, zrozumienia zagadnień; d) scedowanie na uczniów odpowiedzialności za własny rozwój, mimo że oni nie są jeszcze gotowi jej ponosić.

Przekraczanie granic między bytami wiąże się z konsekwencjami, postrzeganymi w kategoriach zysków i strat, przedstawionych w rozdz. IV (*Zagrożenia i wyzwania*). Olga Modzelewska (2022) zauważa m.in., że wielość ról oferowanych przez wirtualną rzeczywistość wiąże się z koniecznością dostosowania do wymogów w ich pełnieniu, co przez jednych jest odbierane w kategoriach impulsu do odrodzenia, przez innych – jako opresywność cyberprzestrzeni. Tej ostatniej nie doświadcza pokolenie cyfrowych tubylców, dla których świat wirtualny jest środowiskiem oswojonym. Bariera natomiast pojawia się przed cyfrowymi imigrantami, przy czym niektórzy z nich dostrzegają potrzebę adaptacji do hybrydalnej rzeczywistości i na nią się godzą, ale już inni przekroczenia granicy światów doznają jako przeszkody nie do pokonania.

Na jeszcze inne zagrożenie w przemieszczaniu się młodych użytkowników TI przez granice światów wskazuje Paweł Mięgała (2022), opisujący wieloaspektowo zjawisko cyberprzemocy, zwłaszcza cyberbullyingu, odbierającego dzieciom i młodzieży poczucie bezpieczeństwa. Tymczasem, jeśli przywołać koncepcję Abrahama Masłowa (1990), jego niezaspokojenie lub unicestwienie skutkuje zaburzeniami rozwoju psychicznego i społecznego jednostek. Wartością opracowania P. Mięgały jest nie tylko uświadomienie zagrożeń, ale też: a) zaprezentowanie sposobów zapobiegania im; b) pokazanie działań podejmowanych na rzecz i ofiar, i sprawców przemocy; c) podanie konkretnych adresów stron serwisów, które uczą dzieci bezpiecznego korzystania z Internetu, a rodziców uwrażliwiają na niepokojące zachowania młodych użytkowników sieci; d) zaangażowanie do rodziców o ściślejszą współpracę ze szkołą; e) mobilizowanie nauczycieli do wzbogacania warsztatu pracy (np. w ramach szkoleń)

o kompetencje pozwalające skutecznie podejmować działania zapobiegające cyberprzemocy.

W przestrzeni hybrydalnej w obrębie relacji międzypersonalnych niezwykle cienka granica dzieli zachowania budowane na fundamencie tolerancji i jej braku. Hanna Arciszewska (2022) zatrzymuje się na tym drugim aspekcie i zwraca uwagę na niezwykle niebezpieczne w skutkach zjawisko, jakim jest hejt w Internecie, oddziałujący destrukcyjnie na człowieka oraz relacje łączące go z innymi. Jest on szczególnie groźny, kiedy zostaje skierowany przeciwko dzieciom, które doświadczając nienawiści lub pogardy, tracą poczucie bezpieczeństwa oraz u których drastycznie obniża się i tak niska samoocena. Tu pojawia się ważne zadanie dla wychowawców, polegające na zachowaniu czujności na jakiegokolwiek przejawy przemocy oraz podejmowanie przeciwko niej skutecznych działań. Monografię zamyka Gennadii Stavtyskiy (2022) opracowaniem zorientowanym na społeczno-psychologiczne czynniki hybrydyzacji osobowości; dokonując ich teoretycznej analizy, słusznie postuluje m.in. podjęcie działań na rzecz minimalizacji negatywnych skutków ich oddziaływania na człowieka.

Podsumowując przegląd zagadnień podjętych w recenzowanej książce pod redakcją Sylwii Jaskuły, dodam, że zamierzałam w nim przedstawić racje skłaniające do zapoznania się z przedstawioną w niej problematyką – do czego z pełnym przekonaniem zachęcam. Jako osnowę ich prezentacji obrałam zagadnienie obecne we wszystkich opracowaniach składających się na tom, czyli doświadczanie sytuacji granicznych przez człowieka bytującego w rzeczywistości hybrydalnej; doświadczanie, które w niniejszej recenzji pełni rolę kategorii spajającej analizy tekstów i zarazem perspektywy przydatnej w ich rekonstruowaniu.

Najwyraźniej swoją obecność w prezentowanych w tomie zagadnieniach zaznacza ontologiczny wymiar granic dzielących odmienne paradygmatycznie byty: realny i wirtualny. O ile w koncepcjach teoretycznych leżące u podstaw każdej z nich założenia paradygmatyczne okazują się przydatne w konceptualizacjach różnych modeli myślowych (np. Kuhn, 2011; Rainko, 2011; Małewski, 2010), o tyle w praktyce odmienności tych wzajemnie sprzecznych rzeczywistości stają się źródłem doświadczanych przez człowieka dylematów, które można określić – nawiązując do definicji dylematu Barbary Chyrowicz (2008) – mianem dylematów ontologicznych. Pojawiają się one wówczas, gdy podmiot jest przekonany, że powinien równocześnie spełnić dwie powinności, co okazuje się niemożliwe z racji ich ontycznego wykluczania się. W efekcie nie może postąpić zgodnie z jedną z nich bez naruszenia tej drugiej ani stosownie do tej drugiej bez naruszenia pierwszej. Thomas Nagel (1997) zauważa, że w tej sytuacji dokonywane (zazwyczaj samotnie) wybory cechuje dramatyzm świadomej utraty dobra stojącego za odrzucaną opcją. W przywołanych

w tomie wędrówkach między światami Autorzy prac opisują liczne sytuacje wymagające wyborów, np. gdy w świecie wirtualnym gracz, przyjmując postać awatara, aprobuje obowiązujące w niej reguły postępowania, np. konieczność zabijania, ale już jako człowiek bytujący w realu – nie dopuszcza się go.

Kolejnym aspektem ujawnionych w książce sytuacji granicznych jest doświadczanie przez osobę konfliktu wartości. Jeśli za Antonim Siemianowskim (2009) przyjmując rozumienie wartości jako tego, co doniosłe i ważne, co stanowi intrygującą jakość życia człowieka, wówczas okaże się, że to, co „cenne”, jest czymś innym w każdym z bytów. Przykładowo w bycie realnym jednostka po utracie życia umiera; ma więc ono dla niej wartość dobra bezcennego. W świecie wirtualnym osoba ma kilka „żyć”, bo może się odradzać, tym samym wartość życia jest względna. Wykluczanie się sensów nadawanych tej samej wartości sprawia, że gracz na granicy światów kieruje się podwójnym kodeksem moralnym, a doświadczane przez niego rozterki za B. Chyrowicz (2008) można zaliczyć do dylematów moralno-powinnościowych.

Wzajemne przenikanie światów powoduje rozmywanie się granicy między nimi, a w efekcie – problematyczność ich poznawania. Ogląd sytuacji granicznych z perspektywy epistemologicznej uświadamia, że płynności bytów hybrydalnego świata odpowiada równie płynna wiedza o nich, wydająca się nie nadążać za przebiegającymi w jego obrębie zmianami. Czy jest ona dla cyfrowego wędrowca przemieszczającego się pomiędzy nimi wystarczająca na tyle, by rozstrzygnięcia dokonywane w strefie (przy)granicznej cechowała pewność? Dylematy, z którymi się mierzy, idąc tropem klasyfikacji B. Chyrowicz, zaliczę do epistemicznych, będących skutkiem posiadania przez osobę żyjącą w świecie hybrydalnym „wiedzy fragmentarycznej i niekompletnej, ale i też otwartej na rewizje i udoskonalenia” (Chyrowicz, 2008, s. 158). Niewykluczone, że ów niedostatek wiedzy jest powodem określania przez użytkowników cyberprzestrzeni oraz cyfrowych imigrantów ich położenia mianem sytuacji granicznej, mimo że w istocie nie ma ona takiego wymiaru. Niewykluczone, że pogłębienie tej wiedzy pozwoliłoby wyeliminować niejedne dylematy implikowane sytuacjami granicznymi.

Jak w soczewce, wymienione wcześniej aspekty dylematów rozstrzyganych w sytuacji granicznej skupiają się w interdyscyplinarnym myśleniu o człowieku w świecie hybrydalnym, opisywanym przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Określę je mianem dylematów człowieczeństwa (Lipiec, 2009) z racji uwzględniania w nich doświadczanych przez podmiot rozterek i podejmowanych decyzji, dotyczących: po pierwsze – aktywności przejawianych „w” obrębie bytów i „pomiędzy” nimi; po drugie – osoby je realizującej, która stosownie do wyborów sytuuje się

w różnych rolach: od autonomicznego sprawcy (Archer, 2013) po współczesnego cyberniewolnika (Bales, 2019). Ostatecznie jednak wszystkie jej rozstrzygnięcia w istocie dotyczą tego, kim w hybrydalnym świecie jest, kim się staje, kim może być.

## BIBLIOGRAFIA

- Archer, M.S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przekł. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przekł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bales, K. (2019). *Jednorazowi ludzie. Nowe niewolnictwo w gospodarce światowej*, przekł. A. Dzierzgowska. Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku.
- Charzyński, P. i in. (2022). A global perspective on soil science education at third educational level; knowledge, practice, skills and challenges. *Geoderma*, 425 (116053). DOI: 10.1016/j.geoderma.2022.116053.
- Chyrowicz, B. (2008). *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Groenwald, M. (2021). *Nauczycielskie decydowanie. Rekonstrukcja doświadczeń*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Jaskuła, S. (2015). Pedagogika przestrzeni informacyjnej. W: M. Tanaś i S. Galanciak (red.), *Cyberprzestrzeń – Człowiek – edukacja*, t. 1: *Cyfrowa przestrzeń kształcenia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 77–96.
- Jaskuła, S. (2021). Hybrydalna wędrówka między wymiarami. *Journal of Modern Science*, 1(46), 41–55. DOI: 10.13166/JOMS.ISSN.1734-2031.
- Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2014). Kultury narodowe w procesie wirtualizacji. *Politeja*, 11(5). DOI: 10.12797/Politeja.11.2014.31\_1.02.
- Jaspers, K. (2018). *Problem winy: o politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przekł. J. Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Kuhn, T. (2011). *Struktura rewolucji naukowych*, przekł. H. Ostrołęcka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, przekł. A. Dera i K. Abriszewski. Kraków: Universitas.
- Lipiec, J. (2009). Człowieczeństwo. Esej ekstrapolacyjny. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 18, 3(71). Pozyskano z: [https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY\\_PDF/071/PF\\_2009-R18\\_3\\_22\\_Lipiec-J\\_Czlowieczestwo.pdf](https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/071/PF_2009-R18_3_22_Lipiec-J_Czlowieczestwo.pdf).
- Malewski, M. (2010). *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Maslow, A.H. (1990). *Motywacja i osobowość*, przekł. P. Sawicka. Warszawa: PAX.

- Melosik, Z. i Szkudlarek, T. (1998). *Kultura, tożsamość, edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Mica, A. i Łuczeczko, P. (red.) (2011). *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior.
- Nagel, T. (1997). *Pytania ostateczne*, przekł. A. Romaniuk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Piecuch, C. (2001). *Człowiek metafizyczny*. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Poczobut, R. (2012). Interdyscyplinarność i pojęcia pokrewne. W: A. Chmielewski, M. Dudzikowa i A. Grobler (red.), *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 39–70.
- Rainko, S. (2011). *Dwa paradygmaty. Esej z teorii wiedzy*. Warszawa: Państwowym Instytut Wydawniczy.
- Siemianowski, A. (2009). O potrzebie filozoficznych badań nad wartościami. W: E. Okońska i K. Stachewicz (red.), *Co się dzieje z wartościami? Próby diagnozy*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 49–56.
- Trochimska-Kubacka, B. (1999). *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

**Maria Groenwald** – prof. dr hab., kierownik Katedry Pedagogiki Przed-  
szkolnej i Wczesnoszkolnej Wydziału Studiów Edukacyjnych Akademii  
Ateneum w Gdańsku. Zainteresowania badawcze koncentruje wokół  
dydaktyki ogólnej, pedagogiki szkolnej i przedszkolnej oraz pedeutologii.  
Autorka szeregu opracowań związanych z tą tematyką, m.in. książek:  
*Etyczne aspekty egzaminów szkolnych*, *Nauczycielskie decydowanie. Rekon-  
strukcja znaczeń*.



**Paweł Plichta**<http://orcid.org/0000-0001-6976-9350>

Uniwersytet Jagielloński

pawel.plichta@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.42

Sprawozdanie z XIV Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Sanktuarium na drodze św. Jakuba. Podsumowanie Roku Świętego Compostelańskiego 2021–22 (Głogów, 22.04.2023)

Od kilku dekad sukcesywnie rośnie zainteresowanie szlakami wiodącymi do Santiago de Compostela. Mimo że średniowieczna praktyka religijna rozwijała się wokół i w ramach kultu pierwszego apostoła męczennika – św. Jakuba Większego – współczesne zjawisko ma nie tylko wymiar chrześcijański czy katolicki. Tysiące osób przemierzających różne odcinki szlaków Jakubowych przyznają, że w decyzji o wyruszeniu w drogę – pieszo lub na rowerze – nie towarzyszy im motywacja religijna. Deklarują oni zainteresowanie dziedzictwem kulturowym, kulinarnym, architekturą, historią, przyrodą, szukają też nowych wyzwań, doświadczeń i przeżyć turystycznych, także po to, aby móc pochwalić się m.in. w mediach społecznościowych atrakcyjnymi materiałami i „sukcesem” dotarcia do Santiago de Compostela i/lub do wybrzeży Atlantyku po wielodniowej wędrówce. Niejednokrotnie przyznają, że są otwarci na szeroko rozumianą – choć często niedookreśloną – duchowość.

Od wielu lat zjawisko współczesnych pielgrzymek do galisyjskiego sanktuarium stanowi przedmiot badań specjalistów rozlicznych dyscyplin naukowych, dyskutowany w ramach wielu przedsięwzięć badawczych, publikacji, konferencji, seminariów i sympozjów o różnym charakterze i wymiarze.

Jedno z takich cyklicznych wydarzeń miało miejsce w sobotę 22 kwietnia 2023 roku w Głogowie. Zamek Książąt Głogowskich – obecnie siedziba Muzeum Historyczno-Archeologiczne w Głogowie – za sprawą jego dyrektora dr. Waldemara Hassa otworzył swoje podwoje dla uczestników XIV Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Sanktuarium na drodze św. Jakuba. Podsumowanie Roku Świętego Compostelańskiego 2021–22”, której organizatorami oprócz wspomnianego Muzeum byli: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Instytut Prawa, Ekonomii i Administracji Uniwersytetu Pedagogicznego

**Sugerowane cytowanie:** Plichta, P. (2023). Sprawozdanie z XIV Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Sanktuarium na drodze św. Jakuba. Podsumowanie Roku Świętego Compostelańskiego 2021-22 (Głogów, 22.04.2023). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/(43), ss. 717–727. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.42

im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Znakomitą organizację i wysoki poziom merytoryczny zapewnili: ks. prof. dr hab. Piotr Roszak – przewodniczący Komitetu organizacyjnego, dr Franciszek Mróz, dr Waldemar Hass oraz ks. dr Dariusz Doburzyński, sekretarz Komitetu.

Celem konferencji zgodnie z jej tegorocznym tytułem było podsumowanie obchodów Roku Compostelańskiego 2021, które wyjątkowo z powodów utrudnień i obostrzeń w mobilności zostały rozciągnięte na 2022 rok. Przedsięwzięcie kolejny raz stanowiło forum prezentacji aktualnych badań oraz dyskusji z udziałem osób w praktyczny sposób zaangażowanych w funkcjonowanie konkretnych odcinków szlaków Jakubowych. Warto podkreślić, że szlaki te z uwagi na skalę i charakter ich funkcjonowania łączą rozmaite grupy interesariuszy, np. przedstawiciele hierarchii Kościoła katolickiego, branży turystycznej, lokalnych stowarzyszeń, bractw, instytucji społeczno-kulturalnych, mieszkańców miejscowości, przez które przebiegają znakowane trasy, wreszcie badacze, wolontariusze, pielgrzymów, turystów. Głogowskie spotkanie pokazało tę specyfikę w skali ogólnopolskiej.

W wystąpieniu otwierającym konferencję ks. bp Paweł Socha, emerytowany biskup pomocniczy diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, zaprezentował sanktuaria diecezji, wskazując na teologiczny wymiar kultu świętych i znaczenie miejsc świętych w chrześcijaństwie. Na tle wielu tego typu ośrodków kultu wspomnianej diecezji wyeksponowane zostało ustanowione jako pierwsze w Polsce (w 2007 roku) sanktuarium św. Jakuba Starszego Apostoła w Jakobowie (więcej por. Mróz i Mróz 2018; Hass, 2008).

Pierwszą sesję moderowaną przez ks. Piotra Roszaka rozpoczął referat Tomasza Bednarka z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegent, odwołując się do wybranych tekstów źródłowych, przedstawił problem interpretacji alegorycznej i dosłownej postaci świętego Jakuba Większego w twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich. Przypomnienie oryginalnych wątków egzegezy m.in. Orygenes, Augustyna, Jana Chryzostoma czy Hieronima ewangelicznych fragmentów z udziałem Jakuba, stanowiło znakomite wprowadzenie do obrad i wskazanie na biblijne źródło kultu patrona szlaków.

Kolejne wystąpienie ks. prof. dr hab. Bogdana Ferdka z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu nosiło tytuł „Camino jako laboratorium wiary”. Teologiczne rozważania oparte zostały na sformułowaniu Jana Pawła II, który „laboratorium wiary” nazwał doświadczenia apostołów przedstawione w ewangeliach. W przemówieniu do młodzieży zgromadzonej na Tor Vergata w trakcie pamiętnych Światowych Dni Młodzieży w Jubileuszowym Roku 2000 papież, wskazując na wydarzenia spod Cezarei Filipowej (Mt 16,15–17) oraz z jerozolimskiego Wieczernika (J 20,25–28), również rzymskie spotkanie określił „swego rodzaju

«laboratorium wiary»” (Jan Paweł II, 2000). Zestawienie Camino de Santiago – jako drogi i doświadczenia, które u swych źródeł miały charakter doświadczenia religijnego, było głosem na rzecz postulowanego przez wielu sympatyków powrotu do źródeł i głębszego przeżywania pielgrzymki do jednego z najważniejszych chrześcijańskich sanktuariów.

W kolejnym wystąpieniu Henryk Karaś zarysował początki pierwszego oznaczonego polskiego odcinka Camino, czyli Dolnośląskiej Drogi św. Jakuba. Przypomnienie zaangażowania i działań konkretnych osób na rzecz włączenia Polski do europejskiej sieci szlaków Jakubowych miało w tym przypadku dodatkowy walor – wypowiedzi świadka i uczestnika tychże przedsięwzięć. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że otwarcie szlaku 24 lipca 2005 roku w Jakobowie oraz w Zgorzelcu wyznaczyło cezurę dla zjawiska Camino de Santiago na terenie Polski, co znajduje swój wyraz m.in. w obchodzonych rocznicach tego wydarzenia (por. Mróz, 2015; Roszak i Mróz, 2015).

W ostatnim wystąpieniu pierwszej sesji ks. dr Dariusz Doburzyński z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu zarysował problematykę publikacji relacji z Camino polskich pielgrzymów. Stanowią one dającą się wyodrębnić w ramach literatury podróżniczej grupę tekstów o różnej formie. Poza kilkoma wyjątkami drukowane są w niszowych wydawnictwach, często opłacanych z własnych środków autorów. Próba podsumowania oparta została na wieloletnich badaniach i doświadczeniach prelegenta uwieńczonych doktoratem i monografią pt. *Znak drogi. Teologia pielgrzymowania z perspektywy Camino de Santiago* (Doburzyński, 2021).

Drugą sesję prowadzoną przez dr. Franciszka Mroza rozpoczęło wystąpienie dr. Dariusza Lipińskiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pt. „Wpływ pandemii COVID-19 na wędrowanie Szlakiem Świętego Jakuba. Co się zmieniło?”. Prelegent nawiązał do przedstawionej kilka lat wcześniej analizy statystycznej z wykorzystaniem współczynnika korelacji liniowej Pearsona dla danych z lat 2004–2018 publikowanych przez Biuro Pielgrzyma w Santiago de Compostela (Lipiński, 2019). Odpowiedź na pytanie postawione w tytule stanowiła interesującą analizę trendów w ruchu pielgrzymek zachwianych ograniczeniami mobilności w okresie 2020–2022.

Następnie głos zabrał dominikanin Roman Bielecki. Wystąpienie redaktora naczelnego miesięcznika „W drodze” oparte było na jego licznych duszpasterskich doświadczeniach towarzyszenia zorganizowanym grupom zmierzającym do Santiago de Compostela, obserwacjach sposobów zachowania i postaw hiszpańskich mieszkańców miejscowości, przez które przebiegają szlaki Jakubowe. Spostrzeżenia i refleksje zaprezentowane przez dominikanina stanowiły w istocie zestaw argumentów na rzecz pozytywnej odpowiedzi na tytułowe pytanie: „Koniec Camino, jakie

znamy?”. Przywołane epizody z kilku wypraw ujawniły problem kreowania wizerunku niektórych ich uczestników. Optymizm, który dało się zauważyć w wypowiedzi prelegenta, wynikał z przekonania, iż Camino w istocie i niezależnie od okoliczności np. jego komercjalizacji, stanowi okazję do dawania świadectwa.

W kolejnym wystąpieniu pt. „Polacy na Camino de Santiago w Roku Compostelańskim 2021–2022 – perspektywa porównawcza”, zaprezentowano wyniki badań przeprowadzonych w ramach grantu z Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim (Priorytetowy Obszar Badawczy Heritage). W prezentacji zarysowano profil polskich pielgrzymów w Roku Jakubowym 2021–2022 – uczestników badań ankietowych – oraz porównano, jakie znaczenie dla decyzji o odbyciu Camino dla tej grupy i zagranicznych pielgrzymów miała okoliczność Roku Świętego.

Również następny prelegent, ks. dr Sławomir Tykarski z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, przedstawił wyniki przeprowadzonych badań empirycznych dotyczących wpływu pielgrzymowania i wspólnego doświadczenia Camino na relacje małżeńsko-rodzinne.

Ostatni w tej sesji głos zabrał ks. prof. dr hab. Piotr Roszak z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wskazując m.in. na istotne wyzwania, jakie stoją przed jedną z grup interesariuszy Camino, czyli osób duchownych. Tytułowa perspektywa „od turysty do pielgrzyma” nawiązuje z jednej strony do rozważań – także tych naukowych – o charakterze współczesnego zjawiska, z drugiej do potencjału tkwiącego w chrześcijańskiej genezie dziedzictwa Camino de Santiago.

Trzecią sesję moderowaną przez dr. Waldemara Hassa rozpoczęło wystąpienie dr. Franciszka Mroza z Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Znany w Polsce i za granicą krakowski badacz turystyki religijnej zaprezentował temat sanktuariów św. Jakuba w polskiej przestrzeni pielgrzymowania. Prezentacja bezpośrednio nawiązywała do tegorocznego tytułu konferencji, dając jej uczestnikom pogląd na skalę i dynamikę kultu św. Jakuba w polskich sanktuariach.

W kolejnym wystąpieniu Grzegorz Pisarczyk, przewodnik, propagator i autor opowieści o Camino, w oryginalny i angażujący sposób przedstawił wybrane odcinki Beskidzkiej Drogi św. Jakuba. Również w tym przypadku wystąpienie oparte było nie tylko na znakomitej wiedzy ale też na dużym doświadczeniu prelegenta.

Z kolei ks. mgr Marcin Gazda, syntetycznie przedstawił i scharakteryzował wybrane przedsięwzięcia zorganizowane w ramach Roku Compostelańskiego w sanktuarium św. Jakuba w Brzesku. Inicjatywy adresowane do różnych grup wiekowych, uwzględniające rozmaite aktywności i zainteresowania, stanowią dowód atrakcyjności Jakubowych elementów, w tym przypadku na małopolskich odcinkach Via Regia.

Dobre praktyki realizowane na wschowskim odcinku Drogi Wielkopolskiej zaprezentowała Magdalena Dokurno – koordynatorka szlaku. Kilkuletnie działania reprezentowanego przez nią Stowarzyszenia Czas A.R.T. odsłaniają potencjał szlaków dla społecznych i lokalnych inicjatyw. Wspólne przejścia okolicznych odcinków, poznawanie lokalnego dziedzictwa kulturowego, dbałość o utrzymanie porządku wokół szlaku to tylko niektóre z nich. Warto nadmienić, że dokładne opisy zrealizowanych projektów Jakubowych są dostępne na stronie internetowej Stowarzyszenia (Czasart.pl, 2023).

Ostatnim prelegentem w tej sesji był dr Waldemar Hass, który przedstawił najważniejsze punkty przygotowanego do druku artykułu pt. „Ze św. Mikołajem do św. Jakuba – nowy, jubileuszowy odcinek Drogi św. Jakuba w Głogowie”.

Trwałym efektem konferencji w Głogowie będzie opublikowany szósty tom monografii pt. *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość* (Roszak, Mróz i Gazda 2023; por. Roszak i Rozynekowski, 2014; 2015; 2016; Roszak, Mróz i Rozynekowski, 2019; 2021). Należy nadmienić, że w tomie znalazły się także opracowania zaprezentowane przez Klauza Herbersa, ks. Janusza Królikowskiego, ks. Michała Kłosowskiego, Vedrana Prazena, Ks. Norberta Widoka, Mirosławę Buczyńską i Jerzego Kalinowskiego w trakcie innego przedsięwzięcia zorganizowanego w Sanktuarium św. Jakuba Starszego Apostoła przy Drodze Via Regia w Brzesku w dniu 21 października 2023 roku, czyli XV Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Dziedzictwo kulturowe Drogi św. Jakuba”.

W tegorocznej, głogowskiej konferencji wzięli udział członkowie stowarzyszeń i bractw, przedstawiciele sanktuariów Jakubowych, pielgrzymi zarówno polskich, jak i zagranicznych szlaków oraz zainteresowani fenomenem Camino de Santiago. Wypowiedzi i prezentacje z jednej strony udowodniły wielowymiarowość współczesnego zjawiska, z drugiej zaś pokazały wachlarz aktywności i przedsięwzięć o różnym charakterze w związku z obchodami w 2021 i 2022 Roku Compostelańskiego.

#### BIBLIOGRAFIA

- Doburzyński, D. (2021). *Znak drogi. Teologia pielgrzymowania z perspektywy Camino de Santiago*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hass, W. (2008). Z Jakubowa do Santiago de Compostela. Szlak, bractwo, sanktuarium. W: A. Jackowski, F. Mróz, i I. Hodorowicz (red.). *Drogi św. Jakuba w Polsce. Stan badań i organizacja*. Kraków: Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu, Bractwo św. Jakuba Starszego Apostoła Oddział Małopolski w Więclawicach Starych, 95–102.

- Lipiński, D. (2019). Dynamika Camino. O niektórych trendach w pielgrzymowaniu Szlakiem świętego Jakuba wskazanych przez statystykę. W: P. Roszak, F. Mróz, i W. Rozyrkowski (red.), *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 4. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 95–117.
- Mróz, F. (2015). Droga św. Jakuba w Polsce – geneza i rozwój – w 10. rocznicę otwarcia pierwszego szlaku jakubowego. W: A. Wyrwa. (red.), *Camino de Santiago. Szkice historyczne do peregrynacji i dziejów kultu św. Jakuba Apostoła Większego*, wyd. II. Legnica: Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, 65–95.
- Mróz, F. i Mróz, Ł. (2018). Sanktuaria i ośrodki kultu św. Jakuba w sieci Camino de Santiago w Polsce. W: P. Roszak, F. Mróz i Ł. Mróz (red.), *Duchowość i przestrzeń w kontekście Camino de Santiago*. Kraków: Wydawnictwo „Czuwajmy”, 151–178.
- Roszak, P. i Mróz, F. (red.) (2015). *Droga św. Jakuba w Polsce – historia, teraźniejszość, przyszłość. W 10. rocznicę otwarcia pierwszego polskiego odcinka Camino de Santiago. Studia i materiały dedykowane prof. dr. hab. Antoniemu Jackowskiemu*. Kraków: Wydawnictwo „Czuwajmy”.
- Roszak, P. i Rozyrkowski, W. (red.) (2014). *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 1. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Roszak, P. i Rozyrkowski, W. (red.) (2015). *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Roszak, P. i Rozyrkowski, W. (red.) (2016). *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Roszak, P., Mróz, F. i Gazda, M. (red.) (2023). *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 6. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Roszak, P., Mróz, F. i Rozyrkowski, W. (red.) (2019). *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 4. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Roszak, P., Mróz, F. i Rozyrkowski, W. (red.) (2021). *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 5. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

#### Źródła internetowe

- Czas A.R.T. (2023). Pozyskano z: <https://czasart.pl/droga/> (dostęp: 03.05.2023).
- Jan Paweł II (2000). Przemówienie Ojca Świętego. Tor Vergata, sobota 19 sierpnia 2000 r. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/2000/jul-sep/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000819\\_gmg-veglia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000819_gmg-veglia.html) (dostęp: 03.05.2023).

### Plakat konferencji



Fot. Maciej Iżycki.

### Wystąpienie konferencyjne



Fot. Maciej Iżycki.

Wystąpienie konferencyjne



Fot. Maciej Iżycki.

Wystąpienie konferencyjne



Fot. Maciej Iżycki.



Wystąpienie konferencyjne



Fot. Maciej Iżycki.

Wystąpienie konferencyjne



Fot. Maciej Iżycki.

Wystąpienie konferencyjne



Fot. Maciej Iżycki.

Dyrektor Muzeum Historyczno-Archeologiczne w Głogowie dr Waldemar Hass  
w przerwie obrad konferencji



Fot. Maciej Iżycki.

Muzeum Historyczno-Archeologiczne w Głogowie



Fot. Paweł Plichta.

**Paweł Plichta** – kulturoznawca, religioznawca, adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół dziedzictwa kulturowego, Biblii jako wieloaspektowego tekstu kulturotwórczego i jego recepcji w kulturach. Jest autorem m.in. monografii pt. *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2014). Od kilku lat zajmuje się również problematyką turystyki religijnej i narracjami wspomnieniowymi polskich pielgrzymów do Santiago de Compostela.



Sylwia Janina Wojciechowska

<http://orcid.org/0000-0001-7390-6952>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie


[sylwia.wojciechowska@ignatianum.edu.pl](mailto:sylwia.wojciechowska@ignatianum.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.43

Report on a Scientific Conference Transformations: Time in Culture, Literature, and Language, 30–31 March 2023, Ignatianum University in Cracow, Poland

As the world today faces various contingencies connected with the results of the global pandemic, multiple economic challenges, military conflicts, and a major environmental crisis, the University Ignatianum in Cracow has offered a new academic platform to exchange opinions and ideas regarding the transformation occurring in the contemporary world. In this spirit, the Organising Committee (dr Sylwia Janina Wojciechowska; dr Agnieszka Cierpich-Kozieł; and dr Aleksandra Kamińska), with the assistance of the Advisory Board (dr hab. Anna Bugajska, prof. AIK; dr hab. Krystyna Zabawa, prof. AIK; dr hab. Gerard Kilroy, prof. AIK; dr hab. Grażyna Maria Teresa Branny; dr Dominika Ruszkiewicz; dr Marek Liszka), as the staff members of the Institute of Modern Languages UIK, had the pleasure to introduce a new series of international conferences to be held cyclically at the University Ignatianum in Cracow. The Transformations Conferences will provide a discussion platform for literary and culture scholars as well as linguists specialising in the field of Anglophone studies, with each edition centred around a different topic.

On March 30–31 2023, during the inaugural conference Transformations: Time in Culture, Literature, and Language, the participants looked at transformations through the lens of time. More than twenty speakers from Poland and abroad took part in the academic debate whose focus was placed upon change in the broad sense, conceptualised as both an abrupt revolution and a gradual, evolutionary process affected over time. It was argued that while the former often thematised crisis, the latter might evolve imperceptibly, sometimes connoting atemporality, with the final transformation registered as a dis/continuation of certain trends, attitudes, or currents. With those perspectives in mind, the scholars reflected upon caesuras and continuities as well as diachronic and synchronic views on culture, language, and literature.

**Suggested citation:** Wojciechowska, S.J. (2023). Report on a Scientific Conference Transformations: Time in Culture, Literature, and Language, 30–31 March 2023, Jesuit University in Kraków, Poland. ©  *Perspectives on Culture*, 4/2(43), pp. 729–731. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.43

Submitted: 01.09.2023

Accepted: 29.10.2023

After the due welcome addresses delivered by the authorities of the University Ignatianum in Cracow, dr hab. Beata Topij-Stempińska, prof. UIK, Vice-Rector for Scientific Affairs, and dr hab. Anna Królikowska, prof. UIK, Dean of the Faculty of Education, as well as by the Director of The Institute of Modern Languages, dr hab. Anna Bugajska, prof. UIK, the conference was opened with a plenary lecture, “Time and Transformation in Autobiography: Candia McWilliam’s *What to Look for in Winter: A Memoir in Blindness*,” held by prof. Jarmila Mildorf from the University of Paderborn, Germany. Thus inaugurated, the conference continued in two parallel sessions that addressed the diachronic transformation within a variety of genres and modes of expression in literature and other media. Several cultural and social aspects of transformation also attracted academic attention, alongside the nuances of its proper rendition within literary texts. The first day was closed by another plenary lecture, “The Septuagint – a Translation that Changed the World,” delivered by dr hab. Alexander Gomola, prof. UJ (Jagiellonian University in Cracow) who discussed change and time in the canonic text for civilisation, that is the Bible.

The second day began with a reflection centered around social issues and inspired by prof. Mirosława Buchholtz’s (Nicolaus Copernicus University in Toruń) plenary lecture, “Literary Responses to Social Transformations: Henry James and *The Princess Casamassima*.” The major pivot of this day was the life and legacy of Henry James’ friend and fellow writer, Joseph Conrad. Two sessions were exclusively dedicated to the figure of the Polish-British novelist, with the presentations held by several members of the Joseph Conrad Society Poland, among them its deputy president, dr hab. Agnieszka Adamowicz-Pośpiech, prof. UŚ (University of Silesia), and its secretary, dr hab. Joanna Skolik, prof. UO (University of Opole). The discussion regarding various aspects of transformation and globalisation discernible within the cultural and literary legacy of the famous Pole inspired a vivid exchange of ideas between both Poles and foreigners, as well as between the Conradian scholars and the audience. The broadening scope of the two parallel sessions also thematised dramatic and cinematographic adaptations, not only of Conrad’s works, but also of those by Caryl Churchill and Tadeusz Kantor.

As the conference proved a success, a circle of researchers ready to closely co-operate in the future was established. An immediate, tangible outcome of the academic exchange is the forthcoming publication of the papers selected for a Special Issue of *Perspektywy Kultury* (2/2/2024: “Transformacje: czas w kulturze, literaturze, języku”) planned for publication in the first half of 2024. Moreover, a second edition of the Transformations conference is scheduled to take place within the next two years,



with its title already announced as Transformations: Space in Culture, Literature, and Language. We hope that the discussions held during the on-coming event(s) will lead towards certain re-formulations and novel conclusions that will turn our academic attention towards new paths and directions in scholarly discussions.

For a complete photo coverage, please visit the English Philology Facebook site at:

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=720863023163726&set=pcb.720863686496993>

**Sylwia Janina Wojciechowska** – works as an Assistant Professor in the Department of Literary Studies at The Institute of Modern Languages at the Ignatianum University in Cracow. She holds a degree in Classical Philology from the Nicolaus Copernicus University in Toruń in addition to one in English and Italian Philology from the University of Stuttgart. Her interests include British modernist works, idyllic literature, nostalgia studies and the pastoral mode. In addition to numerous articles, Wojciechowska has published two monographs: *Re(Visions) of the Pastoral in Selected British and American post-Romantic Fiction* (2017) and *Nostalgia as a Mode of Reflection in the Autobiographical Narratives of Joseph Conrad and Henry James* (2023). She was the editor of the volume, *Colossus. How Shakespeare Still Bestrides the Cultural and Literary World* (2018). She is a member of the British Comparative Literature Association, the Polish Association for the Study of English, the Joseph Conrad Society (UK) and the Polish Conrad Society.





Recenzenci tekstów opublikowanych  
w „Perspektywach Kultury” w 2023 r.

Magdalena Biniąś-Szkopek (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
Krzysztof Bochenek (Uniwersytet Rzeszowski)  
Bogusława Bodzioch-Bryła (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
Andrzej Bonusiak (Uniwersytet Rzeszowski)  
Aneta Borowik (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Aleksandra Budrewicz (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie)  
Anna Bugajska (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
Grzegorz Chajko (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Nicholas Coureas (Cyprus Research Centre)  
Beata Domańska-Szaruga (Wojskowa Akademia Techniczna im. Jarosława Dąbrowskiego)  
Sławomir Dryja (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Sylwia Filipowska (Uniwersytet Jagielloński)  
Tomasz Gałuszka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Tomasz Graff (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Marcin Grala (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Dariusz Grzonka (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
Agnieszka Hess (Uniwersytet Jagielloński)  
Małgorzata Iżykowska (Uniwersytet Opolski)  
Agnieszka Januszek-Sieradzka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)  
Anna Jupowicz-Ginalska (Uniwersytet Warszawski)  
Krzysztof Kaczmarek (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
Sławomir Kamosinski (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)  
Agnieszka Kazibut (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
Radosław Kazibut (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
Barbara Klonowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)  
Agnieszka Knap-Stefaniuk (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
Leszek Korporowicz (Uniwersytet Jagielloński)  
Halina Kurek (Uniwersytet Jagielloński)  
Danuta Lech-Kirstein (Uniwersytet Opolski)  
Mirosław Lenart (Uniwersytet Opolski)  
Rafał Matera (Uniwersytet Łódzki)

Grzegorz Nieć (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie)  
Paweł Nowakowski (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej  
w Krakowie)  
Elżbieta Nowicka (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
Karolina Olszowska (Uniwersytet Jagielloński)  
Przemysław Osiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
Marek Pacukiewicz (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Wiesława Piątkowska-Szczepaniak (Uniwersytet Opolski)  
Dominik Porczyński (Uniwersytet Rzeszowski)  
Paula Pyplacz (Politechnika Częstochowska)  
Dariusz Rott (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Małgorzata Rygielska (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Magdalena Sadlik (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej  
w Krakowie)  
Teresa Sasińska-Klas (Uniwersytet Jagielloński)  
Christopher Schabel (University of Cyprus)  
Giovanni Silvano (Università degli Studi di Padova)  
Andrzej Siwek (Uniwersytet Jagielloński)  
Piotr Siuda (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)  
Alicja Soćko-Mucha (Polska Akademia Nauk)  
Stanisław Sroka (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
Bogdan Stanaszek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Krzysztof Stopka (Uniwersytet Jagielloński)  
Beata Stuchlik-Surowiak (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Wiktor Szymborski (Uniwersytet Jagielloński)  
Jolanta Ślęzak-Gotkowska (Uniwersytet Rzeszowski)  
Wojciech Świeboda (Uniwersytet Jagielloński)  
Jurij Travnicek (Instytut Czeskiej Literatury, Akademia Nauk Republiki  
Czeskiej)  
Andrzej Wadas (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)  
Anna Warchoł-Kęsicka (Uniwersytet SWPS)  
Alicja Waszkiewicz Raviv (Uniwersytet Warszawski)  
Józef Wołczański (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Grażyna Zając (Uniwersytet Jagielloński)  
Maciej Zakrzewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
Leszek Zinkow (Polska Akademia Nauk)



## Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ISSN (druk) 2081-1446

e-ISSN 2719-8014

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MEiN, w którym przyznano mu 140 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie i marketing** (*Management and Marketing*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Religia i media** (*Religion and media*)
5. **Varia**
6. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

**Procedura recenzowania:** Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662  
e-mail: [perspektywykultury@ignatianum.edu.pl](mailto:perspektywykultury@ignatianum.edu.pl)

## *Perspectives on Culture*

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism,  
Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN (print) 2081-1446  
e-ISSN 2719-8014

*Perspectives on Culture* is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies and Journalism of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the MEiN, where it was assigned 140 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Management and Marketing**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Religion and media**
5. **Varia**
6. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

**Reviewing procedure:** Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: *Perspectives on Culture*  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662  
e-mail: [perspektywykultury@ignatianum.edu.pl](mailto:perspektywykultury@ignatianum.edu.pl)

