

MARIAN GRZEGORZ

GERLICH



Sacerum i jego otoczek kulturowy w realiach



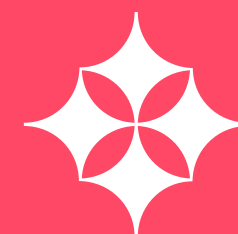
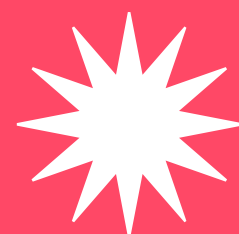
Między dawnymi
a nowymi czasy

ROBERT GARSTKA

ALEKSANDER LYSKO

górnośląskich

Instytut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego



MARIAN GRZEGORZ
GERLICH
ROBERT GARSTKA
ALEKSANDER LYSKO

Sacrum i jego otoczka kulturowa w realiach górnośląskich

Między dawnymi a nowymi czasy

REDAKCJA MERYTORYCZNA

Marian Grzegorz Gerlich

Instytut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego
Katowice 2020

SPIS TREŚCI

WSTĘP

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

4 **Między dawnymi a nowymi czasy**

ROZDZIAŁ I

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

6 **„Religijność typu ludowego”. Czyli tajemniczy i piękny śląski ogród sacrum**

ROZDZIAŁ II

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

33 **Postawy religijne w perspektywie aktów banalnej, powtarzalnej codzienności**

ROZDZIAŁ III

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

64 **Narodziny, zaślubiny, śmierć w kontekście wiary i życia religijnego**

ROZDZIAŁ IV

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

97 **Świętowanie roku w perspektywie roku liturgicznego. Czyli „My z Bogiem, Pon Bocek z nami wedle tego, co Kościół ustalił...”**

ROZDZIAŁ V

ROBERT GARSTKA,

ALEKSANDER LYSKO

152 **Między dawnymi a nowymi czasy**

ZAKOŃCZENIE

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

171 **Uwagi końcowe**

BIBLIOGRAFIA

173

Między dawnymi a nowymi czasy

*O wieści gminna! Ty arko przymierza
Między dawnymi i młodszymi laty:
W tobie lud składa broń swego rycerza,
Swych myśli przędzę i swych uczuć kwiaty.
Konrad Wallenrod, Adam Mickiewicz*

W śląskim ogrodzie sacrum, bogatym i pięknym – poza klasycznymi praktykami religijnymi są również i te, które tkwią w bujnej sferze zachowań znormalizowanych kulturowo. Są one wytworem regionalnego dziedzictwa kulturowego i, dodajmy, określają tożsamość. Przejawiają się one w sferze życia codziennego, ale także w obrzędach i powiązanych z nimi zwyczajach i obyczajach – czyli tych, które są związane z obchodami rozwoju społecznego jednostki od narodzin aż do śmierci. Przede wszystkim ujawniają się w świętowaniu roku liturgicznego. W konsekwencji to one stwarzają swoisty „czas niezwykły”. Zawsze, w każdej z zasygnalizowanych sfer ludzkiej aktywności – i zbiorowej, i jednostkowej – fundamentalne znaczenie ma sacrum. I właśnie te zjawiska w kontekście przeszłości i teraźniejszości ukazuje ta praca. W jej części pierwszej (rozdziały I–IV) przedstawiona jest

rzeczywistość regionalnych tradycji związanych z sacrum od początku XX wieku do polskiego „festiwalu wolności”. W zaznaczonych ramach chronologicznych sacrum i jej kulturowa otoczka były źródłem trwania, przetrwania i ochrony fundamentalnych wartości. Natomiast część druga (rozdział V) ukazuje na wybranych przykładach realną teraźniejszość i żywotną aktywność śląskiej ludności rodzimej wobec własnej tradycji, która wyrosła na gruncie sacrum. I choć ponowoczesność jest źródłem zaniku dawnych wartości, ustawicznych wyborów, ułudy zadekretowanych autorytetów, cierpienie, to zarazem kultura może być i jest „trwaniem w zmianie”.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na okoliczności powstania tej pracy. Oto w czasie poświęconej Wawrzyńcowi Hajdzie, czyli Wernyhorze Śląskiemu, który „wieścił zmartwychwstanie Polski wespół ze Śląskiem”, gali, która odbyła się w 2019 roku w Piekarach Śląskich, Adam Pastuch, ówczesny dyrektor Regionalnego Instytutu Kultury w Katowicach (poprzednika Instytutu Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego), zwrócił się do mnie z pomysłem napisania książki. Książki, która

konfrontowałyby moje wieloletnie badania nad dawnym śląskim życiem religijnym z doświadczeniami etnografów-badaczy Instytutu: Aleksandra Lysko i Roberta Garstki – autorów pracy *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*¹, która traktuje o współczesnym kanonie kulturowym w kontekście sacrum. Pomysł kontynuował dr hab. Zygmunt Woźniczka, obecny p.o. dyrektora Instytutu Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfanteo – wydawcy tej książki.

Warto nadmienić, że publikacja powstała dzięki dofinansowaniu otrzymanemu z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Tak to się zaczęło. Efekt oddajemy Tobie, drogi Czytelniku.

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

1 R. Garstka, A. Lysko, *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*, Katowice 2018.

„Religijność typu ludowego”. Czyli tajemniczy i piękny śląski ogród sacrum

UWAGI WSTĘPNE

Rozprawy historyczne, w tym nawet mediewistyczne, także etnologiczne i antropologiczne, a wcześniej w XIX wieku prace ludoznawcze, dostarczają nam bogatą prezentację, opis i dokumentację życia religijnego funkcjonującego w kulturach tradycyjnych – czyli w wiejskich społecznościach lokalnych, w owych swoistych izolatach kulturowych, co rozumieć należy w kategoriach izolacjonizmu horyzontalnego, wertykalnego, jak i konsekwencyjnego². Dla naszych rozważań wręcz niezbędne są teksty polskie i regionalne śląskie (etnograficzne/etnologiczne), w których zawarty jest opis owego dawnego życia religijnego, dawnej kultury religijnej, ale i bogatej obrzędowości i zwyczajowości związanej z sacrum. Niniejsza praca dostarcza materiału wskazującego na niezwykle bogatą otoczkę kulturową wiary, w której odnaleźć można wiele elementów (nawet średniowiecznych) dotyczących religii, i to nieomal wszystkich jej przejawów: bo i wiedzy religijnej, i liturgiki, i systemu wartości oraz, przykładowo, praktyk religijnych. W tym przypadku ważne są również dawne źródła, zapisy twór-

2 Zob. M. Buchowski, *Model religijności – próba konstrukcji*, „Lud” 1979, t. 63, s. 93–111; M.G. Gerlich, *Z problematyki tradycji. Trzy aspekty problemu*, „Kroniki Miasta Zabrze” 1981, t. 12, s. 125–134.

ców reprezentujących różne dyscypliny dawnych epok, jak i dokumenty kościelne oraz świeckie. Wskazać należy także na „dokumenty” epoki w rodzaju europejskiego utworu *Młot na czarownice. Postępek zwierchowny w czarach* [...] ³ z 1468 roku czy już śląskiego – *Katalog magii brata Rudolfa* ⁴ z XIII wieku.

Owe dawne elementy kulturowe, w tym intrygujące „wątki wędrowne”, są ważne i inspirujące dla współczesnych analiz. Zatem w tym miejscu warto odwołać się do wypowiedzi „niemodnego” już Witolda Klingera, która choć dotyczy tylko jednego aspektu polskiego świętowania, polskiej religijności, jest nader ważna. Klinger pisze:

Dla skutecznej walki z pozornie tylko zwyciężoną starą wiarą Kościół chrześcijański powyższemu pogańskiemu cyklowi dość wcześnie umiał przeciwstawić

3 *Młot na czarownice. Postępek zwierchowny w czarach, a także sposób uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający. Księga wiadomości ludzkiej nie tylko godna i potrzebna ale i z nauką Kościoła powszechnego zgadzająca się. Z pism Jakuba Sprengera i Henryka Instytora zakonu Dominikanów i Teologów w Niemieckiej Ziemi Inkwizytorów po większej części wybrana i na polski przełożona przez Stanisława Ząbkowica sekretarza Xięcia Jego Mości Ostroskiego Kasztelana Krakowskiego*, Wrocław 1992.

4 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, przedmowa J. Gajek, Wrocław 1955.

swój własny zespół świąt i uroczystości – mam tu na myśli Boże Narodzenie, Nowy Rok i Trzech Króli (*Theophania*) – odnosząc je do 25 grudnia, 1 i 6 stycznia; w tym celu jednak musiał on wyrzec się wcześniejszej lokalizacji kalendarzowej Bożego Narodzenia, które pierwotnie nie było oddzielone od Trzech Króli, czyli *Theophani*. Zewnętrznym powodem, który Kościołowi, myślącemu o stworzeniu przeciwwagi dla popularnego święta pogańskiego, kazał zatrzymać się na uroczystości narodzin jego Boskiego Założyciela, było to, że poczynając od ostatniej ćwierci III w., świat grecko-rzymski obchodził 25 grudnia uroczystość »narodzin niezwyciężonego Słońca« (*Dies Natalis Solis Invicti*), jak Rzymianie nazywali wschodnie bóstwo Słońca [...]⁵.

Ta wypowiedź jest nadal inspirująca; pobudziła Jana Adamowskiego do głębszej analizy problemu⁶ i odwołań do innych dawnych badaczy tradycyjnej kultury, w tym kultury religijnej. W konsekwencji, idąc tropem myśli tego folklorysty, odwołajmy się z kolei do etnologa i socjologa, ale też badacza historii kultury polskiej Jana Stanisława Bystronia⁷. W latach międzywojnia pisał on:

Bardzo poważnie zwyciężył Kościół nad dorocznymi zwyczajami obrzędowymi. Pogańscy Polacy mieli swe

święta, związane z porami roku; były to święta sezonowe mające na celu podkreślić wagę dokonujących się zmian w przyrodzie i wpłynąć na pomyślność plonów, dalej święta poświęcone pamięci zmarłych i święta miłości. Zwycięski chrystianizm zwraca się przeciwko tym świętom, które uważa się za pozostałości kultu, składanego pogańskim bogom i na ich miejsce ustanawia chrześcijański kalendarz. Spotykamy się więc od czasów najdawniejszych z zakazami obchodzenia dawnych świąt, równocześnie zaś duchowieństwo stara się zmusić lud, aby brał tłumny udział w obrzędach nowego kultu⁸.

Pamiętać przy tym trzeba i o tym, że święci Kościoła ulegali jednak swoistej jakby „desakralizacji”. Ten sam Jan Stanisław Bystron wyjaśnia:

Do świętych zwraca się lud z modlitwami w sprawach bardziej szczegółowych; św. Antoni jest patronem rzeczy zagubionych, św. Apolonia pomaga na ból zębów, św. Florian czy św. Agata broni przed ogniem [...], św. Błażej leczy choroby gardła, św. Walenty broni przed epilepsją itd.⁹.

I jeszcze trzeba dodać, o czym pisze ten autor, jak i wielu innych:

Obok świata niebios, w ciągłej z nimi walce, mamy także i świat mocy złych, piekielnych, z długim

5 W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926, s. 13.

6 J. Adamowski, *Rola religijności w zachowaniu i przekształcaniu tradycyjnej obrzędowości*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, pod red. J. Hajduk-Niejakowskiej, Opole 2014, s. 35–45.

7 J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, Warszawa [1933].

8 J.S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 146, cyt. za: J. Adamowski, *Rola religijności...*, dz. cyt., s. 36.

9 J.S. Bystron, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 139.

szeregiem postaci demonicznych, poczynając od Antychrysta [...], aż do rozmaitych diabłów lokalnych, a nawet i śmiesznych i głupich diabłów [...]¹⁰.

Przechodząc do realiów górnośląskich, w tym tradycyjnej kultury plebejsko-miejskiej, odnotujmy, że zjawiska zasygnalizowane także i tutaj zachodziły.

W efekcie wszystko to, co ukazaliśmy – odwołując się do wybitnych postaci polskiej nauki – widoczne jest w tym, co nazywa się „religijnością ludową”, który to termin nie znajduje zazwyczaj zadowalającej definicji. Często bowiem proces operacjonalizacji tego pojęcia jest ułomny, a w efekcie zawodny. Już przecież takie ujęcie problemu musi zastanawiać, bo pozostaje w opozycji do tradycyjnego rozumienia owego fenomenu religijnego i kulturowego. Ks. Dariusz Kowalczyk pisze:

Egzystencjalnej głębi wiary naszych mam i babć mógłby pozazdrościć niejeden uczony teolog. Choć z drugiej strony jest prawdą, że niektóre formy ludowej religijności są nie tylko wątpliwe, ale po prostu szkodliwe, pomieszane z magią i zabobonami¹¹.

Taka myśl musi zastanawiać i powinna być inspiracją dla głębszej refleksji nad dawnym i współczesnym życiem religijnym, nad tradycyjną kulturą religijną, w tym konkretnie nad tzw. religijnością typu ludowego. Pamiętajmy jednak o pewnym zastrzeżeniu wyrażonym przez innego badacza, który pisze:

¹⁰ Tamże, s. 140.

¹¹ D. Kowalczyk SJ, *Pobożność ludowa*, „Idziemy” 2015, nr 18 (501). Źródło: <http://www.idziemy.pl/komentarze/poboznosc-ludowa/> [dostęp: 10.11.2020].

Rodzaj wiary »wiejskiego ludu polskiego« jest, w świetle tego, co wiemy o wierze religijnej, równorzędny wierze warstw intelektualnie wyrafinowanych. Jeżeli istnieje jakaś hierarchia rodzajów wiary, to na pewno nie w dziedzinie filozoficznego, doktrynalnego czy moralnego »zaawansowania«¹².

Oczywiście jest to również wezwanie do rzetelnych, cierpliwych badań empirycznych, do pokornego i wnikliwego wsłuchiwania się w wypowiedzi rozmówców w górnośląskich środowiskach plebejsko-miejskich.

Niniejsza część pracy, mojego autorstwa, jest skoncentrowana na ukazaniu specyfiki życia religijnego ludności rodzimej Górnego Śląska, głównie środowisk robotniczych, zwłaszcza górniczych, co przede wszystkim przedstawiono w rozdziale drugim. Zaznaczmy, że w interesujących nas środowiskach robotniczych, podobnie jak w warunkach wiejskich, ich bazą społeczną były – ale już nie tak kategorycznie – względnie jednorodne społeczności lokalne. Jakościowo inne, bo miejskie, ale jednak też w miarę homogeniczne pod wieloma względami, a więc etnicznym, społecznym, ekonomicznym, kulturowym, religijnym. W tym zakresie interesuje nas to, co już w 1844 roku postulował Seweryn Goszczyński w odniesieniu do kultury chłopskiej, pisząc o konieczności badań „wyobrażeń, uczuć religijnych, praktyki religijnej, jednym słowem religijności ludu, to jest wiary wcielonej już w ziemskie formy [...]; pewnych wyobrażeń, pewnych wierzeń, pewnych obrzędów, z których jedne noszą

¹² T. Szawiel, *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*, „Znak” 2008, nr 3 (634). Źródło: <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6342008tadeusz-szawielreligijnoscludowa-perspektywyspojrzenia/> [dostęp: 10.11.2020].

piętno chrześcijańskie, a inne zdają się przeciwstawiać; są one znajome pod nazwiskiem zabobonów, przesądów, wróżb, czarów”¹³. I dodać tu trzeba – na co wskazuje już współcześnie Ryszard Tomicki – iż typowa „religijność ludowa była, i w pewnym stopniu jest nadal, zjawiskiem heterogenicznym i wielowarstwowym”¹⁴. Zawsze też jest systemem dynamicznym. Podobnie jest w realiach kultury plebejsko-miejskiej, w tym zwłaszcza interesującego nas przypadku górnośląskiego. Zawsze też w religijności „typu ludowego” zauważyć można szczególną funkcję religii, to znaczy ustawicznie widoczną i obowiązującą funkcję integracyjną. Tym samym religia jako określony system jest rdzeniem kultur tradycyjnych; można powiedzieć, że również zwornikiem. Z panującej funkcji religii – także w interesujących nas realiach – wynika też konkretny sposób pojmowania świata i ludzi, również ich postępowania. Religia, a w konsekwencji wiara, pobożność, aksjologia usankcjonowane tradycją zachowania wyznaczają precyzyjnie linię demarkacyjną między Dobrem i Złem. W efekcie mediacje z Dobrem są nakazane, a wszelkie kontakty, nawet przypadkowe, ze Złem – wykluczone, napiętnowane, zakazane. W rezultacie sankcje kontroli społecznej są nader rozbudowane.

I jeszcze jedno. Otóż chcę się tutaj odwołać – ponieważ w pracy odwołuję się do odzwierciedlania sposobu myślenia badanych – do tego, co kiedyś tak wyraziła Zofia Sokolewicz:

13 *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*, red. H. Kapełuś, J. Krzyżanowski, Wrocław 1970, s. 412.

14 R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1981, s. 36.

Nasze poznanie nastawione jest wielokrotnie na cele praktyczne. Przeżycie człowieka jako gatunku zależne jest od tego, w jakim stopniu rozpoznaje on rzeczywistość. Praktyka społeczna w szerokim rozumieniu tego słowa może być definiowana jako wykorzystanie naszej wiedzy o rzeczywistości do poznania granic naszej zależności od szeroko rozumianego środowiska (przyrodniczego i kulturowego). Wiedza ta określa skalę możliwości naszego działania w obrębie tego środowiska¹⁵.

Zatem wykonujemy tu ukłon w stronę etnografii transrelacyjnej – w myśl której to nie kultura jest ontologicznym wyróżnikiem pola zainteresowań badawczych oraz rozważań teoretycznych rozwijanych w naukach społecznych i humanistycznych, ale rzeczywistość ujęta w swojej relacyjności, w splotach kulturowych, materialnych, społecznych, środowiskowych i technologicznych, w przepływach i zależnościach, w lokalnych sieciach tkanych pod wpływem procesów globalnych.

KATOLICYZM POLSKI

W tym kontekście – dowodząc specyfiki rodzimej religijności – warto też wskazać na inny problem, który tak został wyrażony w opinii w pracy o katolicyzmie polskim¹⁶:

15 Z. Sokolewicz, *Etnologiczne badania podstawowe a praktyka społeczna* [w:] *Funkcje społeczne etnologii*, red. Z. Jasiewicz, Poznań 1979, s. 16–17.

16 J. Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.

„W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Na tle krajów zachodnioeuropejskich społeczeństwo polskie nadal prezentuje stosunkowo wysoki poziom religijności. Jednak katolicyzmu polskiego nie da się opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony silne są procesy sekularyzacyjne, z drugiej ważna jest ewangelizacja młodych. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć »wielościeżkową« interpretację procesów przemian w polskim katolicyzmie (między sekularyzacją i ewangelizacją). Zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji nie muszą oznaczać odchodzenia od religii, lecz zmianę jej charakteru i funkcji; nie muszą oznaczać końca czy zmierzchu Kościoła ludowego, lecz jego osłabienie, które nie wyklucza szans na jego przekształcenia i przemiany”¹⁷.

Wybitny uczony wskazuje tu na stabilność polskiej religijności. I w tym kontekście, a więc współczesności, warto się zastanowić, jak było wcześniej – od schyłku XIX wieku i dalej, do polskiego „festiwalu wolności”, w konkretnych realiach zbiorowości górnośląskiej.

POSZUKIWANIE SACRUM

Rozważania tej części pracy koncentrują się na fenomenie tradycyjnego życia religijnego, konkretnie ludności

17 Źródło: <https://www.taniaksiazka.pl/ebook-katolicyzm-polski-ciaglosc-i-zmiana-pdf-p-527795.html> [dostęp: 10.11.2020].

obszaru pogranicznego, wieloetnicznego, górnośląskiego. W jej centrum pozostaje poszukiwanie – swoiste jej odnajdywanie – i w efekcie analizowanie obecności sacrum w perspektywie trzech płaszczyzn/perspektyw ludzkiej aktywności, zwłaszcza w jej aspekcie zbiorowym. Owe trzy płaszczyzny to:

- po pierwsze – codzienność, po prostu banalna powszedniość, rozumiana w perspektywie socjologii codzienności¹⁸, jak i doświadczeń etnologii¹⁹ czy antropologii²⁰;
- po drugie – to cykle ludzkiego życia, od narodzin do śmierci²¹, z wszelkimi innymi ważnymi w tej kulturze „momentami przełomowymi”, czyli używając terminologii klasyka: chodzi o cykl *rites de passage*²²; w naszym przypadku skoncentrujemy się głównie na trzech podstawowych etapach, które kiedyś Zygmunt Gloger nazwał: „U kolebki”, „Przed ołtarzem”, „Nad mogiłą”²³;

18 Zob. *Socjologia codzienności*, pod red. P. Sztompki, M. Boguni-Borowskiej, Kraków 2008.

19 Zob. np. M.G. Gerlich, *Tradycyjne wierzenia śląskie. Świat nadzmysłowy a życie codzienne, praca i obrzęd*, Wrocław – Warszawa 1992; M.G. Gerlich, H. Gerlich, *Życie codzienne środowisk górniczych Katowic w okresie międzywojennym*, [w:] Katowice w 136. rocznicę uzyskania praw miejskich, red. A. Barciak, Katowice 2002, s. 87–104.

20 Zob. P. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

21 Zob. H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia – od narodzin do śmierci*, Katowice 1998.

22 Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu, o gościnności adopcji, o ciąży i porodzie, o narodzinach, dzieciństwie i dojrzewaniu i inicjacji, o święceniach kapłańskich i koronacji królów, o zaręczynach i zaślubinach, o pogrzebie i porach roku i o wielu innych rzeczach*, Warszawa 2006.

23 Z. Gloger, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929.

- po trzecie – to perspektywa roku liturgicznego, czyli usankcjonowane tradycją doroczne formy świętowania²⁴.

Konkretyzując, interesują nas te i tylko te przejawy życia religijnego. A zatem pomijamy klasyczne badanie życia religijnego i religijności, czyli badanie skupione na analizie doktryny religijnej, wiedzy religijnej, praktyk religijnych czy choćby przeżycia religijnego. To już pozostaje poza przyjętą perspektywą metodologiczną. Musimy tu jednak jeszcze zaznaczyć, iż w interesującej nas optyce istotne znaczenie ma tzw. biblia ludowa i jej specyficzna obecność w tradycji plebejsko-miejskiej Górnego Śląska. Używając terminu „biblia ludowa” i odwołując się konkretnie do Magdaleny Zowczak, należy pamiętać, że wspomniana antropolożka nie ogranicza tego terminu tylko do kultury ludowej – a w naszym rozumieniu także do tradycji plebejsko-miejskiej – ale też do kultur wcześniejszych. Chodzi zatem o szeroko rozumiane dziedzictwo kultury staropolskiej, które może być też swoistym narzędziem służącym do badania współczesnej kultury, a w tym nawet kultury popularnej²⁵. Niezwykle cennie i kompetentnie istotę rozumienia tego terminu wyjaśnia Jarosław Eichstaedt. Podaje on dwa szczególne sensy terminu „biblia ludowa”. Wspomniany badacz pisze:

- 24 Zob. M.G. Gerlich, H. Gerlich, *Sacrum – rodzina – tradycje. Świętowanie roku kościelnego w tradycyjnej kulturze plebejsko-miejskiej Górnego Śląska*, przedmowa D. Zimoń, Katowice 1995.
- 25 Zob. M. Zowczak, *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1998, nr 1, s. 33–34; E. Klekot, M. Zowczak, *Regional culture and its changes. A symbolic perspective*, [w:] *Ethnology and Anthropological Sciences*, red. K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź 1999, s. 77–78.

Te skontaminowane przekazy są typowe dla wypowiedzi na gruncie religijności ludowej [...]. W tym sensie biblia ludowa jawi się jako jeden megatekst [...]. Po drugie, biblia ludowa jest rozumiana w węższym znaczeniu jako zbiór »legend« (apokryfów ludowych), które tworzą ludowy odpowiednik biblii. Wprowadzenie takiego rozróżnienia nawiązuje do tradycji używania terminu »mit« w pracach etnograficznych, ale zwłaszcza takich, które są strukturalno-semiotycznej proveniencji²⁶.

Wyjaśnijmy raz jeszcze, że nasze poszukiwanie będzie skoncentrowane na tradycji usankcjonowanych sposobów pojmowania sacrum i dalej na wzorach zachowań, czyli – używając terminologii nie tylko etnograficznej/etnologicznej – na zwyczajowości, obrzędowości, obyczajowości i innych wzorach ludzkich zachowań. Czyli na otoczce kulturowej tego, czego dotyczy sacrum.

BAZA SPOŁECZNA BADAŃ

Niniejsza praca skoncentrowana jest na górnośląskiej kulturze plebejsko-miejskiej; kulturze będącej wytworem środowisk robotniczych, które opuszczały w XIX wieku, ale i później, obszary wiejskie. Obszar badań objął takie miasta, jak: Bytom, Chorzów, Gliwice, Katowice, Mysłowice, Mikołów, Łaziska Górne, Piekary Śląskie, Ruda Śląska, Siemianowice, Tarnowskie Góry, Tychy oraz Zabrze²⁷ – po prostu przemysłową część Górnego Śląska.

- 26 J. Eichstaedt, *Ludowy wizerunek Jezusa Chrystusa*, Wieluń 2016, s. 14.
- 27 Miasta, które do 1918 roku należały do jednego państwa, czyli

Wyjaśnijmy, że główną bazą społeczną interesujących nas zjawisk kulturowych były lokalne górnośląskie osady i osiedla przyzakładowe, głównie górnicze, których cechą zasadniczą była znamienna homogeniczność, odzwierciedlająca się w płaszczyźnie etnicznej, społecznej, kulturowej, religijnej, a niekiedy nawet zawodowej. Rytm życia w tych specyficznych społecznościach lokalnych był uzależniony od rytmu pracy mężczyzn w pobliskich zakładach pracy. W tych realiach występował określony typ izolacjonizmu. Typowe skupiska ludności rodzimej to klasyczne osady i osiedla przyzakładowe, ale też tzw. blokowiska wzniesione w miastach górnośląskich po drugiej wojnie światowej. Ich mieszkańcy to reprezentanci tradycyjnych społeczności lokalnych, które jeszcze po 1945 roku były zdecydowanie homogeniczne pod względem regionalnym, społecznym, kulturowym, nieraz także zawodowym. Cechowały się one podobieństwem standardu materialnego.

Tak było w owym okresie tylko na uprzemysłowionych obszarach II Rzeczypospolitej, z wyraźnym pominięciem ówczesnych Kresów Wschodnich²⁸. Na tych obszarach utrwalił się pewien jednolity typ dominującej gospodarki. A znakomity socjolog Paweł Rybicki pisał przed laty, bo w 1972 roku:

Jednostajny rytm zakładów przemysłowych, ich ściśle czasowo znormalizowana organizacja odbijają się

Niemiec, od 1922 roku do dwóch organizmów państwowych, to jest Polski i Niemiec, a od 1945 roku do Polski.

28 Por. W. Mędrzecki, *Kresowy kalejdoskop. Wędrówki przez Ziemię Wschodnie Drugiej Rzeczypospolitej 1918–1939*, Kraków 2018.

w organizacji dnia powszedniego przynajmniej tej, zawsze znacznej części ludności, która jest bezpośrednio związana z przemysłem. W tym znaczeniu miasta górnicze i przemysłowe, przynajmniej we wczesnych fazach istnienia, wydają się być bardziej homogeniczne [...] ²⁹.

Przed wszystkim zjawisko to zachodziło na obszarze Górnego Śląska. Inne zindustrializowane obszary były pod tym względem podobne, o ile jednak charakteryzowały się jednorodną strukturą przemysłową – konkretyzując: przykładowo na terenach dominującego przemysłu włókienniczego, czyli w ośrodkach łódzkim czy żyrardowskim. Wyraźnie na to wskazuje dorobek Andrzeja Woźniaka³⁰ czy Andrzeja Stawarza³¹. I dodajmy, że jednak w sensie genetycznym i strukturalnym należy w związku z tym stwierdzić, że w zasadzie jeszcze w drugiej połowie XIX wieku nowa rzeczywistość gospodarcza na takich obszarach nie naruszyła wielu cech typowych dla dominującego modelu społeczeństw przedindustrialnych.

RAMY CHRONOLOGICZNE PRACY

Praca obejmuje – oczywiście uwzględniając możliwości badań terenowych – zwłaszcza pamięć badanych. Czas analizowany w pracy to okres od *Kulturkampfu* („kiedy żyli jeszcze nasi ojcowie” – jak mówi pokolenie z począt-

29 P. Rybicki, *Spółeczeństwo miejskie*, Warszawa 1972, s. 79.

30 Zob. np. A. Woźniak, *Dittrichowie a kultura robotnicza Żyrardowa*, Żyrardów 1983.

31 Zob. A. Stawarz, *Żyrardów – narodziny społeczności (1830–1870)*, Warszawa 1985.

ku XX wieku) aż do 1980 roku. To okres od funkcjonowania regionalnej zbiorowości w obrębie Cesarstwa Niemieckiego, obcego narodowo, i dominującej wśród Górnoszlązaków świadomości prenarodowej, aż do początku schyłku PRL-u – narastania negacji wobec rzeczywistości politycznej i zarazem manifestacji pragnień, marzeń i dążeń.

Bazą rozważań jest materiał empiryczny gromadzony przez autora od schyłku lat 70. ubiegłego wieku³².

GÓRNOŚLĄSKA GRUPA REGIONALNA I JEJ KULTURA. CZYLI „OD WALKI BISMARCKA Z RELIGIĄ DO SIERPNIA ‘80...”

Rozpocznijmy tę część rozważań od pewnej refleksji, która na interesującym nas obszarze pojawiła się w okresie wzrostu i artykułowania regionalnej tożsamości w dobie lat 90. XX wieku. To czas wyraźnego definiowania śląskiej krzywdy³³, pojawiania się charakterystycznego regionalnego etnomitu³⁴. Zapowiedziana refleksja została tak wyrażona w jednej z wypowiedzi hutnika z Rudy Śląskiej – Nowego Bytomia:

„Było tak, że z nami zaczął na ostro Bismarck. To potem trwało, bo zawsze za nic nas mieli Niemcy, bo tylko dla nas herców i gruba, dla nas, a potem tamta pierwsza wojna i handlowanie nami [...]. Potem powstania i my ciągle musieli wybierać, a nami, ludźmi tej ziemi, inni handlowali [...]. Trzeba było wybierać między Grażyńskim a naszym Korfantym [...]. Potem jeszcze gorzej, bo wojna i Hitler. I dali szło, znaczy po kolei, bo i łon, Hitler, potem Stalin [...]. Ludzie bardziej zaczęli myśleć za tej pierwszej Solidarności [...].”³⁵.

W analizowanym przypadku – górnośląskiej zbiorowości regionalnej – możemy mówić o pewnej strukturze modelowej. Dlaczego? Bo bazą społeczną tej kultury – opartej w znacznym zakresie na komunikacji oralnej, na komunikacji *face to face* – były owe względnie homogeniczne osady i osiedla przyzakładowe, których rytm życia był zdeterminowany pracą mężczyzn w pobliskim zakładzie pracy³⁶. Ogólnie była to kultura swoiście „zamknięta”; kultura, której nosiciele charakteryzowało skoncentrowanie się na „życiu do wewnątrz”, swoista izolacja, a nie otwartość – tendencje konserwatywne, a nie modernizacyj-

32 To efekt rozmów z ponad 600 informatorami. Do 1980 roku około 200, w latach 80. – 186 (Zob. M.G. Gerlich, *Tradycyjne wierzenia śląskie...*, dz. cyt., s. 15); pozostałe później.

33 Zob. M.G. Gerlich, *Śląska krzywda – mit czy rzeczywistość. Górnośląska wspólnota losu i jej potoczna wizja*, [w:] *Mity nasze powszednie*, red. A. Regiewicz, Zabrze 2000, s. 36–48.

34 Zob. M.G. Gerlich, *Nowy etnomit? Przypadek szczególny ustanawiania i klasyfikowania wyobrażeń i toposów na poziomie grupy etnicznej*, [w:] *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje*, red. H. Rusek, A. Pieńczak, Cieszyn – Katowice 2011, s. 167–178.

35 2005, m-1931. Wszystkie cytaty odnoszące się do materiału zgromadzonego w ramach autorskich badań empirycznych opisane są według następującego porządku: 2005 (rok zapisu), m-1931 (oznaczenie płci; rok urodzenia respondentki/respondenta). Dla powyższego przypadku jest to zatem odniesienie do zarejestrowanej w 2005 roku wypowiedzi mężczyzny urodzonego w 1931 roku. Zarejestrowane wypowiedzi oddane są w pracy w sposób wierny, w oryginalnym brzmieniu, chyba że błędy językowe byłyby tak rażące, że zaciemniałyby sens całości.

36 Zob. W. Świątkiewicz, *Kultura miejskiej społeczności lokalnej*, [w:] *Społeczności lokalne regionu Górnego Śląska*, red. J. Sztumski, J. Wódz, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987, s. 15–66.

ne, klasyfikacja świata wedle dychotomii: my – wy; apoteoza własnej tradycji, tożsamość skierowana ku przeszłości, a nie perspektywna. Ten stary świat interesujących nas głównie górniczych tradycji, tzw. tradycyjnej kultury górniczej, opisywany przez badaczy wpierw niemieckich³⁷, z czasem również polskich³⁸, był światem – używając określenia współczesnej antropologii, a konkretnie Clifforda Geertza – „struktur spójności”³⁹, struktur

37 Zob. np. P. Drechsler, *Bergmann und Bergmannsleben in Schlesien*, Kattowitz 1909; A. Perlick, *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*, Leipzig 1906, Bd. 2; Tenże, *Volkskunde des oberschlesischen Industriegebietes*, „Der Oberschlesier” 1929, Hft., Juli – August.

38 Poza notacjami z XIX wieku i początku XX wieku, głównie o charakterze folklorystycznym i etnograficznym, trzeba zwrócić zwłaszcza uwagę na XIX-wieczne, pionierskie studium Stanisława Ciszewskiego (S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1886, t. 10; 1987, t. 11), międzywojenne studium Józefa Chałasińskiego (J. Chałasiński, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej Kopalnia*, „Przegląd Socjologiczny” 1935, nr 1–2) i powojenne prace Józefa Ligęzy i Marii Żywirskiej (J. Ligęza, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*, Katowice 1964) oraz Wandy Mrozek (W. Mrozek, *Rodzina górnicza – przekształcenia społeczne w górnos Śląskim środowisku górniczym*, Katowice 1965). Uwzględnić należy również dorobek ostatniego ćwierćwiecza – ze względu na tematykę rozważań – głównie etnologiczny. Zob. np. H. Gerlich, *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych*, Katowice 1984; *Górnictwo stan. W wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. D. Simonides, Katowice 1988; M.G. Gerlich, *The Mining Culture and its Social Functions in Upper Silesia Since the Middle of the 19th Century*, [w:] *Sozialgeschichte des Bergbaus im 19. und 20. Jahrhundert*, Hrsg. K. Tenfelde, München 1992, s. 123–133; Tenże, *Rytm i obyczaj. Cztery szkice o tradycyjnej kulturze górniczej*, Zabrze 2003; I. Bukowska-Floreńska, *Rodzina na Górnym Śląsku*, Katowice 2007.

39 C. Geertz, *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku*,

niezwykle silnych. Ale następowały też okresy zmian, destabilizacji pojawiających się przez cały XX wiek. Aż nadeszła epoka „powszechnego postrzępienia świata”⁴⁰, dodatkowo zainaugurowana w naszych realiach upadkiem dotychczasowego ustroju w 1989 roku, a dalej wzmacniana procesami transformacji ustrojowej i restrukturyzacji tzw. starego przemysłu, w tym górnictwa⁴¹. Zaznaczmy jednak, że wraz z owym procesem zmian pojawiło się zjawisko zarówno rewitalizacji własnej tożsamości, tak bardzo poddawanej procesom niwelacyjnym w poprzednim ustroju, jak i zjawisko izolacjonizmu kulturowego⁴², a wreszcie pojawiły się różnego rodzaju przejawy afirmacji (także ideologicznej) własnej tradycji, co jednak może niewątpliwie utrudniać procesy modernizacyjne⁴³. W realiach śląskich funkcjonowała i dominowała jeszcze w latach 70. XX wieku swoistego rodzaju narracja. Dotyczyła ona owej nie zawsze precyzyjnie werbalizowanej śląskości. Wtedy to istniał jeszcze kult ludzi starych, tego, „o czym

[w:] Clifford Geertz – *lokalna lektura*, red. D. Woska, M. Brocki, Kraków 2003, s. 13.

40 Tamże.

41 Zob. np. M.S. Szczepański, *Opel z górniczym pióropuszem. Województwa katowickie i śląskie w procesie przemian*, Katowice 2002.

42 W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na szersze tło izolacjonizmu społecznego, zarówno horyzontalnego, jak i wertykalnego.

43 W jednej z prac wręcz natrafiamy na stwierdzenie – dodajmy – jakże znaczące w perspektywie procesów globalizacji, rozwoju kultury popularnej, Mc świata czy choćby budowy społeczeństwa informatycznego: „Środowiska silnie zakorzenione w tradycji górnośląskiej są szczególnie narażone na niebezpieczeństwo marginalizacji z powodu słabej podatności na innowację” (K. Wódz, *Metodologia badań*, [w:] K. Faliszek, K. Łęcki, K. Wódz, *Górnicy. Zbiorowości górnicze u progu zmian*, Katowice 2001, s. 56).

łosprawiajom”. W tych opowieściach zawarta była prawda o ziemi, o losach przodków, o losach tych, którzy jeszcze żyli i byli realnymi świadkami historii. Byli też oni prawdziwymi „depozytariuszami pamięci”, jak to w innym kontekście nazywa Ryszard Kapuściński. Nade wszystko treścią przekazu międzypokoleniowego – nawet swoistej kontroli społecznej – był system aksjonormatywny, tradycyjny światopogląd, wiara i religia. Taki świat, a konkretnie jego odmiana regionalna typowa dla tego obszaru, znamienna dla środowisk robotniczych, nie był gdzieś daleko. Nie był on, jak to nazywał w owych latach epoki gierkowskiej – podając jako wskazówkę etnograficzną – Przemysław Burchard, „za ostatnim przystankiem”⁴⁴. To były „ostańce, ale żywe” – jak mówił folklorysta Adolf Dygacz – porządku, normalności. Tam była szansa ucieczki w świat normalny. On był za rogiem ulicy, za innym placem.

Dodajmy jeszcze, że ramy chronologiczne wymagają pewnych dodatkowych wyjaśnień, zwłaszcza ze względu na kwestie życia religijnego oraz specyfiki regionalnej świadomości narodowej i samej specyfiki stosunku do wiary. Już w końcu XIX wieku zachodziły tu gwałtowne zmiany cywilizacyjne, ekonomiczne, społeczne, kulturowe i, stopniowo, narodowościowe, widoczne też do współczesności⁴⁵. W tym kontekście zwróćmy jednak na konsekwencje zasygnalizowanego *Kulturkampfu*. Trzeba się zgodzić z historykiem Józefem Chlebowczykiem, który pisał:

44 P. Burchard, *Za ostatnim przystankiem*, Warszawa 1985.

45 Zob. np. M.G. Gerlich, *Współczesne podziały górnośląskiej zbiorowości regionalnej jako przedmiot badań etnograficznych*, „Etnografia Polska” 1992, z. 1, s. 35–61.

Kulturkampf, godząc w więź wyznaniową, uderzył [w realiach polskich – przyp. M.G.G.] w główny nerw chłopskiej społeczności polskiej pod względem językowo-etnicznym. Identyfikacja subiektywnego poczucia płynącego z zewnątrz zagrożenia uświęconej przez stulecia wiary ojców, opartych na niej obyczajów i wzorców życia, z otrzymaną od tychże ojców w spadku mową rodzinną wytwarza relacje, które cementują więzy i wprost hermetycznie zaciskają szeregi społeczności chłopskich grupy mniejszościowej przed jakimkolwiek oddziaływaniem z zewnątrz⁴⁶.

Dalej przywołany autor stwierdza:

W ten sposób zamiast przyspieszyć procesy rozkładu tradycyjnych społeczności chłopskich (oczywiście w kierunku pożądanym przez inicjatorów i realizatorów walki kulturalnej), *Kulturkampf* procesy te zahamował [...]”⁴⁷.

Zauważmy też w tym kontekście, że przykładowo Teodor Jeske-Choiński pisał:

Lud śląski jest dotąd politycznym materiałem [...]. Kto się będzie umiał do niego umiejętnie wziąć, ten go dla swych celów wyzyska. Ale myli się daleki widz, który z dala od placu boju stojąc, nazwie lud śląski polskim.

46 J. Chlebowczyk, *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa 1983, s. 260.

47 Tamże, s. 26.

Przecież ten lud nie uważa się za kość z naszej kości, a o kraju mówi jako o obcym kraju. Jeśli są wyjątki, wyjątki są rzadkie [...] ⁴⁸.

I właśnie ta opinia świadczy o kompetencjach autora; w sposób bowiem rzeczowy, a nie pobudzony tylko względami patriotycznymi, relacjonuje ówczesną świadomość Górnoślązaków i ich kompetencje kulturowe. Zwracał na to uwagę również Lucjan Malinowski, który peregrynował po Śląsku w lecie 1869 roku. W sensie ogólnym stwierdzał, że proces germanizacji nie zachodził zbyt gwałtownie – tak jak przypuszczał – ale zarazem wnikliwie podkreślał swoisty kompleks językowy Górnoślązaków. Pisał:

„Od chwili, kiedy Szlązak zamieni ojcowską kamizelkę na cywilizacyjny surdut, przestaje mówić po polsku [...]. A czyni to nie dlatego, żeby miał wyrzekać się swej mowy rodzinnej [...] ⁴⁹.

Podkreśla też cytowany etnograf znaczenie swoistej tendencji dyskryminowania przez Górnoślązaków używanego języka. Stwierdza, iż według powszechnego zwyczaju i mody „mowa polska uważana była za oznakę stanu rolniczego siodłackiego” ⁵⁰. W odniesieniu do interesującego nas problemu świadomości narodowej Malinowski nadto zauważa:

48 T. Jeske-Choiński, *Listy ze Śląska*, [w:] *Górny Śląsk i Zagłębie w dawnych opisach: wiek XIX*, pod red. A. Zielińskiego, Katowice 1984, s. 211–212.

49 J. Pośpiech, S. Sochacka, *Lucjan Malinowski a Śląsk*, Opole 1976, s. 123.

50 Tamże, s. 124.

Lud nie czuje nawet swej odrębności plemiennej od Niemców. Nazwiska »Niemiec« i »Polak« mają tu swoje specyficzne znaczenie. Kto umie tylko po polsku, ten jest Polak, kto tylko po niemiecku – ten uważa się za Niemca [...] ⁵¹.

A okres późniejszy – już szerzej opisany przez historyków, etnologów i socjologów – to czas przeobrażeń ekonomicznych, społecznych, kulturowych, narodowościowych na tym terenie. To czas zmian, a więc pierwszej wojny światowej, powstań, czas autonomicznego województwa śląskiego ze specyficzną polityką wojewody Grażyńskiego, potem wraz z 1939 rokiem włączenie tego obszaru do Trzeciej Rzeszy. Konsekwencjami tego były eksploatacja tego regionu, wprowadzenie *volkslisty*, także przymusowe wcielanie młodych ludzi do armii niemieckiej, co miało – i ma – swoje złożone konsekwencje. W 1945 roku zakończył się czas nazizmu i nastąpiło „wyzwolenie” przyniesione na bagnietach sowieckich – i nastał czas komunizmu. Zniesienie autonomii śląskiej, wywózki górników do ZSRR czy szeroki problem tzw. Tragedii Górnośląskiej, a dalej czas PRL-u to też specyficzne ruchy społeczne, polityczne i owe swoiste zrywy: od Października ‘56 i Marca ‘68, przez rok 1970, potem 1976 ⁵² i wreszcie „polski Sierpień”. Był to czas, kiedy górnośląska klasa robotnicza stawiała się owym zadekretowanym hegemonem, czyli jak to wówczas mówiono: tu właśnie istniały „przodujące oddziały klasy robotniczej

51 Tamże.

52 Zob. np. M.G. Gerlich, *Wizje „starego porządku” w dyskursie potocznym śląskiej ludności rodzimej (1989–2004)*, „Niepodległość i Pamięć”, 2006, t. 22, s. 145–191.

Śląska i Zagłębia”. W tym kontekście następowały zmiany, ale też umacniała się śląska tożsamość. To ona dawała poczucie stabilizacji, a rdzeniem poczucia owej stabilizacji były: wiara, pobożność, religia, Kościół, odpusty, pielgrzymki, nawet organizowane wesela, śluby, pogrzeby, a tym bardziej realne praktyki religijne i ich otoczka kulturowa. Zmiany pojmowano jako destabilizację, bo istniała potrzeba porządku, rytmu, przewidywalności. Tymczasem destabilizacja to chaos. W konsekwencji była ona przede wszystkim analizowana poprzez panujący „kanon eksplikacyjny”⁵³, ukształtowany na bazie zbioru zwerbalizowanych sformułowań, jak i treści niewerbalizowanych, czyli wytworów kulturowych, symboli, wartości, nawet zachowań, może też stereotypowych emocji. Stabilizacja to prawo i „porządek boski”, dlatego że „Pon-boczek tak chciał i ustanowił”. A destabilizacja to przeciwieństwo – to porządek szatański. Funkcjonowała swoista ludowa historiografia. Nie oznacza to jednak, że każda zmiana jest uznawana za destabilizację. Tylko ta, która pozostaje w sprzeczności z panującym kanonem. Warto nadmienić jeszcze jedno – panowała wiara w konkretny sposób pojmowania świata, świata stworzonego przez Boga. Okazało się, że religia krystalizowała ludową ontologię w rozumieniu, jakie nadaje temu terminowi Włodzimierz Pawluczuk. Píše on:

Generalnie biorąc, ludowa »ontologia« zdaje się opierać na przekonaniu, iż wszystkie rzeczy w świecie mają element substancjalny oraz że we wszystkich

53 Zob. M.G. Gerlich, *Ludowa historiografia, czyli potoczna wizja losu własnej grupy w czasie. Przypadek zaborski*, „Orbis Interior” 2000, t. 2, s. 36–70.

przedmiotach tkwi element psychiczny. Stąd też religijny czy filozoficzny dualizm – podział świata na przyrodę i siły nadprzyrodzone, na świat materii i świat idei – na gruncie umysłowości ludowej nie ma żadnego uzasadnienia⁵⁴.

Dominuje tylko przekonanie, nieomal pewnik, że wszystko w świecie ma charakter substancjalny oraz że we wszystkich przedmiotach tkwi element psychiczny. A wszystko to znajdowało odzwierciedlenie w emocjach, wyobraźni, myśli, w praktykach, w umiłowaniu Boga poprzez różne formy świętowania roku kościelnego „przez cały okrągły rok i dali, i od nowa”, ale i „przez całe życie każdego”. Pamiętajmy, że realne polityczne momenty przełomowe w XX wieku były dla ludności rodzimej trudne, ale zarazem utwierdzały w poczuciu – jak mówią – przywiązania do Boga i wzmacniały lokalne mity. W tym momencie warto odwołać się do Lucjana Malinowskiego, który pisał, że „każda przemiana historyczna stwarza swoją własną mitologię [...]”⁵⁵. Tak było w czasach każdej zmiany, która zachodziła w XX wieku na tym terenie. A historyk Anna Wolf-Powęska, analizując czas „wielkiej zmiany” – czas transformacji – pisze wręcz, że w takich okolicznościach:

[Mity] gwarantują spójność świata [...]. W obecnych czasach fragmentaryzacji i zróżnicowania wszystkiego

54 W. Pawluczuk, *Ludowa „ontologia” i „technologia”*, [w:] *Antropologia kultury. Wiedza o kulturze*, część 1. Zagadnienia i wybór tekstów, opracowali: G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, M. Pęczak. Wstęp i redakcja: A. Mencwel, Warszawa 2001, s. 309.

55 L. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa, 1958, s. 521.

i wszystkich mity, za pomocą których wyraźnie oddziela się dobro od zła, święte od grzesznego, swoje od obcego, są szczególnie w cenie⁵⁶.

W każdym takim momencie Górnoślązacy odwoływali się do własnej tożsamości, do zbioru przekonań, autostereotypów, z czasem i mitów. W tym procesie na początku była tzw. śląska krzywda⁵⁷, czyli „naszo ślonsko biyda, nasz ślonski los”⁵⁸. Zauważmy, że niezależnie od zmian ludzie tej ziemi ciągle podkreślają, że „tu u nos inksi zawsze za nic nos tu wszystkich mieli”⁵⁹. Mimo tego poczucia sądzi się, że Górnoślązacy zachowali swoją tożsamość. Uważa się, że mimo przeobrażeń kultury religijnej, osłabienia religijności, wzrostu tendencji sekularyzacyjnych jednak wiara była czynnikiem umożliwiającym zachowanie własnej tradycji. Pojawiają się krótkie opinie w rodzaju: „Co tu się działo z nami. A to jedni, a to drudzy chcieli nos na swoja marka prze-farbować!”⁶⁰. Natomiast w bezpośrednich relacjach Górnoślązacy używają innych pojęć. Są one nieostre, ale precyzyjnie zrozumiałe przez ich użytkowników. Te najbardziej popularne to: „nasz los” „naszo śląsko biyda”, „naszo marno historia”⁶¹, ale także sporadycznie, lecz

56 A. Wolf-Powęska, *Oswojona rewolucja. Europa Środkowo-Wschodnia w procesie demokratyzacji*, Poznań 1998, s. 121.

57 Zob. np. M.G. Gerlich, „Śląska krzywda” – przejaw zbiorowego poczucia poniżenia górnośląskiej ludności rodzimej (okres międzywojnia), „Etnografia Polska” 1994, t. 38, z. 1-2, s. 5-24.

58 Określenia te pojawiały się w moich badaniach już w badaniach od schyłku lat 70. XX wieku.

59 1997, m-1910.

60 Tego rodzaju opinia – jak się wydaje – była obecna w regionalnej narracji od pierwszych lat po 1945 roku.

61 Określenia ustawiczne obecne w regionalnej narracji od schyłku lat 70. XX wieku.

bardzo kategorycznie – „nasze pierońskie życie ślonskie”⁶². Zgodnie z lokalnym rozumieniem zawierają one nie tyle jakiś ogólny pogląd, ale konkretną, jednoznaczną informację o zbiorowym, niekorzystnym losie Górnoślązaków. Ta ocena jest zrozumiała dla ludności rodzimej. Dlaczego? Dlatego, bo jest to zrozumiała dla swojaków informacja. Z pomocą przychodzi tu myślenie Józefa Obrębskiego, który pisał (wprawdzie w odniesieniu do Poleszuków), iż „swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł [...]”⁶³. A zatem owo sformułowanie o „naszej śląskiej biydzie” było zrozumiałe i czytelne.

Początek tego procesu w lokalnej narracji nie jest jednoznacznie określany, ale z całą pewnością dotyczy już schyłku XIX wieku i wynika z odczuwanego przez ludność rodzimą ustawicznego wykorzystywania, spychania na pozycje społecznie peryferyjne. W owym czasie wynikał on z poczucia odmienności Ślązaków od Niemców, czego nie należy pojmować w kategoriach odmienności narodowej, ale raczej obcości wobec tych, którzy mają władzę polityczną, ekonomiczną; którzy różnią się kulturowo, językowo, a wreszcie religijnie. Najsilniej owo poczucie krzywdy zaczęło narastać w okresie międzywojnia, a potem, co oczywiste, w dobie realnego polskiego socjalizmu. Nie będziemy tu szczegółowo prezentować owych meandrów odczuwania krzywdy, ale jedno typowe zdanie trzeba przytoczyć:

62 Określenie zyskało popularność od końca lat 90. XX wieku.

63 Por. J. Obrębski, *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe” 1936, t. 10, nr 1-2, s. 1-21; J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (przygotowanie do druku i przedmowa A. Engelking), Warszawa 2005, s. 1600.

I jedni, i drudzy, a potem komunisty za jedno ta ziemia mieli, yno za jakoś afrykańsko kolonia⁶⁴.

W rozumieniu ponadczasowym problem ten w formie komicznej, ale zarazem dramatycznej, znajdował odzwierciedlenie w tego typu poglądzie:

[...] dlo goroli to nojlepiej by było, coby Ślonzok robił jak wół, lotoł koło swego pana jak pies, dowoł z siebie co najlepsze, jak krowa, był potulny jak gołąbek i jod jak koza⁶⁵.

Na te wszystkie zasygnalizowane problemy należy patrzeć w kontekście zmieniających się realiów politycznych, ekonomicznych i społecznych. Przecież już w 1931 roku dziś zapomniany Teodor Tyc o aspekcie społecznym i kulturowym tego zjawiska pisał, iż

Górnoślązak nie chciał być już tym, czym dawniej, a zatem »robotnikiem, szleprem, proletariuszem, pariasem, chacharem«⁶⁶.

Proces ten, ale w innym kontekście poczucia krzywdy, pojawił się w czasie drugiej wojny światowej, kiedy Ślązacy mówili: „Dobry Ślonzok to jest yno kanonenfuter”⁶⁷. Natomiast już po 1945 roku problem ten (odczuwanej obcości i krzywdy) został w lokalnej tradycji wpisany w kontekst odrzucanej ideologii, polityki, a nade wszystko narzuconego schematu negacji religii.

64 2005, m-1924.

65 2013, m-1940.

66 T. Tyc, *Pamiętniki*, Poznań 1931, s. 279.

67 1981, m-1894.

Zasygnalizowane wyżej zagadnienie zostało tu jedynie ogólnie, wybiórczo przedstawione. Pełną charakterystykę znajdujemy w pracach naukowych.

W tym kontekście trzeba zwrócić jeszcze raz uwagę na eksponowaną potrzebę stabilności w czasach zmian, którą zapewniały tylko „wiara w Boga”, przestrzeganie życia „jak Jezus i Maryjo uczyli, nie inaczej”. Typowe jest myślenie w rodzaju:

Jak się cosik zmienio bardzo, to zawsze śmierzdi, maras idzie na wiyrch, wszystko stowo na gowie, a dobre jest yno takie, że jest dobre dlo tego, co cygani, co kradnie. Głód, poniewierka. Życie stowo sie jak jakiś hasiok, ludzie to widzom, no cicho siedzom [...] W taki czas sie bojom [...]. No my to zawsze przetrzymali, przy pomocy Boga, i to, że my zawsze do kościoła chodzili i byli tacy pobożni. A gonienie do roboty to tu było niepotrzebne. Pamiyntom, jak nos brali i nos uczyli wiersza tego Broniewskiego. Do dziś to pamiyntom, tak to leci: »Prędzej, górniku, głębiej, górniku, / węgla pokłady rąb, / w twojej kopalni, na twym chodniku / staje ojczyzny zrąb«. A kończył się następująco: »Twoja ta ziemia, twoja na zawsze, / węgiel, żelazo, stal! / Zabrze na przedzie, prowadzi Zabrze / w socjalistyczną dal«. ⁶⁸ Po co to, bo przeca Ślonzok umie robić i nos nie trzeba poganiać, bo od Boga wiemy, co to robota i życie podług reguł Boga⁶⁹.

Agitacja ta pozostawała w sprzeczności z takim popularnym tekstem:

68 To cytat z wiersza Władysława Broniewskiego.

69 2002, m-1948

Oj ta robota, robota ta moja
 Bez niej żyć człowiek nie może
 Z rana, z popołudnia i też z wieczora
 I farosz też śpiywo *Ora et labora*⁷⁰.

Relacjonując potoczne pojmowanie pracy, należy stwierdzić, iż zwyczajowo mówiono: „Człowiek bez pracy żyć nie może”⁷¹, „Od początku Bóg człowiekowi doł robota”⁷²; że praca to przywilej, „dar od Boga dany”⁷³. Jakże to myślenie jest odmienne od części filozofów (czy etnologów, jak Mircea Eliade), przekonanych, iż prarodzice stali się ludźmi dopiero po wypędzeniu z raju, kiedy to musieli podjąć pracę. A przecież było inaczej. Tak oto myśl ludowa, w tym ta tradycyjna górnicza, jest zbieżna z teologiczną. Odpowiednią wykładnię poglądu odnajdujemy między innymi w encyklice Leona XIII *Rerum novarum* z 15 maja 1891 roku.

Natomiast Stefan kard. Wyszyński pisał:

Gdybyśmy tak sięgnęli myślą wstecz do tych zamierz-
 chłych czasów, kiedy to Bóg ogłaszał człowiekowi
 konstytucję jego życia, zobaczymy, że od początku
 związał je z pracą. Wówczas to, osadzając w raju czło-
 wieka, polecił mu, aby uprawiał i strzegł go (Rdz 2,15)⁷⁴.
 Jeszcze więc przed upadkiem swoim człowiek zobowią-
 zany był do pracy. Miał bowiem uprawiać raj. Praca

więc była obowiązkiem człowieka od pierwszych dni
 jego życia. Nie jest więc ona następstwem grzechu
 pierworodnego, nie jest karą za nieposłuszeństwo.
 Przeciwnie, jest ona związana z naturą rozumną czło-
 wieka. Życie człowieka wygnanego z raju też jest ściśle
 związane z obowiązkiem pracy. Ma człowiek uprawiać
 ziemię, z której został wzięty (Rdz 3,3). Bóg zatwierdza
 pierwsze swoje postanowienie. Grzech wygnał z raju
 człowieka, ale przez to nie stał się on wolny od pracy.
 Do zwykłego jednak obowiązku pracy dołącza się
 nieznany dotąd trud, będący zwykłym następstwem
 skażenia przez grzech umysłu i woli. Jest jakiś odcień
 smutku Bożego w tym stwierdzeniu doli ludzkiej:
 »W pocie oblicza Twego będziesz pożywał chleba [...]«
 (Rdz 3,19). Praca jest więc zaszczytnym powołaniem
 przez Boga do współdziałania w wykonaniu planu
 Bożego. Nie jest karą, ale jest zaufaniem okazanym
 człowiekowi. Ma ona nie tylko zachować życie ludzkie,
 ale zaspokoić wszystkie potrzeby nasze⁷⁵.

W efekcie praca była pojmowana jako szczególna forma
 aktywności, jako nakaz wynikający z boskiego prawa;
 przywilej dany człowiekowi przez Boga; i przeciwnie,
 ale w mniejszym znaczeniu, jako rodzaj kary za popełnio-
 ne grzechy prarodzców w raju. Powiązana była z konie-
 cznością przestrzegania wizerunku „chłopa godnego
 i pocziwego”.

Interpretacja znaczenia pracy nie była zatem do końca
 jednolita. Dominował jednak pewien szczególny sposób

70 Tekst udostępnił mi znany folklorysta Jan Tacina.

71 1998, m-1923.

72 Tamże.

73 Tamże.

74 Cytowania Biblii oznaczane są powszechnie rozpoznawalnymi skrótami nazw ksiąg biblijnych i odnoszą do tekstu *Biblii Tysiąclecia* wydane przez Wyd. Pallotinum.

75 Zob. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946.

ujęcia problemu. Praca była darem, ale w jakimś sensie mogła też być przekleństwem. Wedle ludowej wizji świata – w strategicznym planie jego genezy, trwania, rozwoju i schyłku – trwa uparta wojna między Złem i Dobrem, między demiurgami Zła i Dobra, czyli konkretyzując: między Bogiem a Diabłem⁷⁶. W odniesieniu do pierwszej wersji, kiedy praca to dar, stara pieśń śpiewa:

Robota zacna jako dobra rzecz,
Nawet ta pod ziemią robiona,
Bo od Boga ludziom wszystkim dana,
Do ci, górniku, na dobre pomieszkanie,
Do ci na familio i w karczmie na granie⁷⁷.

Z drugiej strony praca jest też uciążliwa, niebezpieczna, jest swoistego rodzaju – choć rzadko – przekleństwem. W tej perspektywie była jednak wedle dawnych interpretacji jeszcze dodatkowo naznaczona boskim stygmatem. Nawet jeśli była ciężka i niebezpieczna.

Oddajmy znowu miejsce dawnej pieśni:

Posłuchajcie wszyscy ludzie,
Jak mi ciężko żyć,
Tam pod ziemią to jak w budzie,
Gorzej niż psu być⁷⁸.

76 Zob. np. M.G. Gerlich, *Strachy. W kręgu dawnych śląskich wierzeń*, Katowice 1989, s. 13–46.

77 Pieśń pozyskana od Zdzisława Pyzika, zanotowana przez tego poetę i publicystę ok. 1953 roku. Zapisane przez autora: lipiec 1996 r.

78 K. Turek, *Ludowa pieśń górnicza – przegląd tematyki*, [w:] *Górnictwo stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. D. Simonides, Katowice 1988, s. 221.

Praca mogła być też dalece zdehumanizowana, co nie miało jednak jakiegokolwiek związku z tym, co wyznaczone zostało przez Boga. Ten niekorzystny stan był – jak powiadano – przejawem interwencji Szatana⁷⁹:

Kożdy już wiy, że tam Diobeł robotom krynci,
Już Alojza, Francika i Achima przygniotło,
Co to za robota tam na dole tako?
Czy ty nie wiesz, co sie dzieje?”⁸⁰

A także:

Dejsie ty ino pozor wielki,
Dyć tam Diobeł robotą krynci,
Czas taki, że na inszych trefi,
Czy ty nie wiesz, co sie dzieje?”⁸¹

To jednak pytanie pozostające bez odpowiedzi.

W antropologicznej perspektywie ludowej wizji świata jednostki związane z „kulturą typu ludowego” nie miały wątpliwości. Robotę sławiono, dedykowano Bogu, z Jego imieniem ją w podziemiach inicjowano. Jednak w pewnych sytuacjach była przekleństwem, rodziła wiele niebezpieczeństw. To nie były zwykłe niebezpieczeństwa –

79 W pracy konsekwentnie zapisuję Szatana wielką literą, motywowany tym, iż w interesującym nas terenie i okresie traktowany jest on jako osoba, a nie tylko emanacja zła.

80 Z materiałów pozyskanych od Zdzisława Pyzika. Zapisane przez autora: lipiec 1993 r.

81 Z materiałów pozyskanych od Zdzisława Pyzika. Zapisane przez autora: lipiec 1993 r. Pieśń ta była prawdopodobnie znana już w końcu XIX wieku.

bo te uważano jako oczywistość – ale inne, złowrogie, „diabelskie”, wynikające z interwencji świata demonologicznego bądź będące efektem nieprzewidzianych zjawisk przyrodniczych.

FOLKLORYZACJA RELIGII

Panująca potoczna wizja świata była usankcjonowana wizją chrześcijańską. Dodajmy od razu: wizją sfolkloryzowaną poprzez ludowe opowieści i podania. Szczęście było to, że badacze jeszcze w latach 70. XX wieku mogli spotkać się z inną od obowiązującej wizją świata i człowieka. Bo oto każde spotkanie ludzi tej ziemi – przypadkowe czy świąteczne – było zawsze okazją do wymiany doświadczeń i pokazania tego, jak drzewiej bywało i jak się świat zmienia. A owa wizja świata i człowieka oraz realne ludzkie życie były tu silnie związane z wiarą, z pewnym szczególnym typem pobożności.

Zapytać należy, czy rację ma Stefan Czarnowski, kiedy pisze:

W charakterystykach religijności ludowej podkreśla się szczególnie dwie cechy: przeakcentowanie religii rytualnej i spetryfikowanie prawd wiary i zasad moralności. Rytualizm, obrzędowość, ubóstwo doktrynalne, brak religijnego życia wewnętrznego to najczęściej podnoszone atrybuty ludowej religijności. Przywiązanie do rytuału i obrzędu, charakterystyczne dla tej religijności, prowokuje osądy o powierzchowności. Przywiązanie do rytuału i obrzędu jest interpretowane jako przejaw słabości religijności ludowej,

zwłaszcza w sytuacji zmiany społecznej, zmiany warunków życia i mobilności⁸².

To problem do dyskusji nawet w odniesieniu do realiów chłopskich, wiejskich. Istniało bowiem silne – mimo wielu podobieństw kulturowych – zróżnicowanie wsi polskich pod zaborami, ale też w obrębie Cesarstwa Niemieckiego. Dodać tu też trzeba, że od dawna ustawicznie trwają spory wokół tzw. religijności ludowej. Pomijając te najwcześniejsze, odwołajmy się jednak zwłaszcza do XIX wieku, kiedy ów fenomen emocji, przeżyć, myślenia, wyobrażeń, zachowań, praktyk – zwłaszcza usankcjonowanych tradycją, czyli zwyczajów i obrzędów – stał się obiektem dociekań (z czasem analizy) ludoznawców, potem etnografów. W XX wieku owa dyskusja wciąż trwała, tak samo jak i opis tego zjawiska jako przejawu folkloryzacji religii czy zjawiska nieomal opozycyjnego wobec religii, bo nasyconego – użyjmy typowych określeń – magią, zabobonami, wierzeniami, demonologią, przesądami etc.

Rozpocznijmy zatem od dzisiejszego pojmowania religijności typu ludowego. Ponieważ dziś żyjemy w dobie globalizmu, ponowoczesności, zalewu medialnych informacji, dominacji skrótowych wiadomości internetowych, odwołajmy się do tego ostatniego wymienionego źródła. Czytamy tam, iż ten interesujący nas typ religijności cechują⁸³: „względnie duży wpływ środowiska

82 S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Tegoż, *Kultura*, Warszawa 1958, s. 90.

83 Przytoczone dalej cechy charakterystyczne religijności typu ludowego zaproponowane przez A. Potockiego w książce *Kultury*

naturalnego”; „związek rytmu życia religijnego z kalendarzem prac rolnych”; „długie utrzymywanie się elementów magicznych w myśleniu i praktykach, silna wiara w cuda i objawienia prywatne”; „przewaga form zbiorowego uczestnictwa w praktykach religijnych nad indywidualnym”; „wielofunkcyjność parafii powodowana izolacją społeczną i przestrzenną wsi”; „silnie eksponowana rola tradycji i znaczenie rodziny oraz sąsiedztwa jako składników środowiska socjalizującego”; „rozbudowany kult świętych – obrońców przed siłami natury”; „rozbudowany kult maryjny”; „sensualizm, wyrażający się między innymi w niesymbolicznym traktowaniu przedmiotów kultu”; „zapotrzebowanie na charyzmatycznych przywódców i eksponowanie roli księży”; „opór przeciw innowacjom”. Wyliczenie nieco przydługie, ale odzwierciedlające pewien powszechny typ ujęcia interesującego nas zjawiska. W tym przypadku trzeba też zwrócić uwagę głównie na rytualizm, moralność, sensualizm i szerzej – na to wszystko, co przedstawili Williams Thomas i Florian Znaniecki⁸⁴, a w konkretnych opisach wcześniej całe rzesze ludoznawców i etnografów. Pamiętajmy przy tym też, na co wskazywał przed wieloma laty ks. Władysław

religijne. Perspektywy socjologiczne (zob. A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wojtowicz, Warszawa 2005) podają za opracowaniem A. Szymańskiej w „Rolniczym Magazynie Elektronicznym” wydawanym w Internecie przez Centralną Bibliotekę Rolniczą im. Michała Opaczowskiego (zob. A. Szymańska, *Religijność ludowa i kult świętych*. Źródło: <https://rme.cbr.net.pl/index.php/archiwum-rme/534-stycze-luty-nr-65/kultura-i-tradycje-ludowe13/710-religijno-ludowa-i-kult-witych> [dostęp: 10.11.2020]).

84 F. Znaniecki, W. Thomas, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.

Piwowarski, pisząc, iż „samo pojęcie religijności ludowej należy do najbardziej niejasnych tak co do treści, jak i zakresu”⁸⁵. To prawda. W końcu w prezentacji tego fenomenu dominuje przecież w wielu pracach raczej koncentracja na otoczce kulturowej (czyli najczęściej zwyczajowości), a problem praktyk religijnych, przeżycia religijnego, wiedzy czy wrażliwości religijnej jest wyraźnie pomijany – czy raczej „brutalnie” pomijany, ewentualnie „niedostrzegany”. Dominuje zatem swoiste eksponowanie folkloryzacji religii, a w tym konkretnie doktryny czy liturgii, także samego Pisma Świętego.

W tym miejscu warto zadać pytanie: Jak zatem interpretować takich badaczy, jak zasłużony Stanisław Poniatowski? Rację ma Ludwik Stomma, kiedy pisze, że wspomniany badacz w *Etnografii Polski* pomieścił rozdział „Stosunek ludu do Kościoła i jego nauki”, w którym poświęca wiele miejsca „przeżytkom pogańskim”, natomiast zagadnienie zasadnicze (i tytułowe) zbywa krótkim stwierdzeniem, że „stosunek chłopów do religii był »wysoce powierzchowny«”⁸⁶. Przyznajmy, że obraz religijności wsi polskiej nawet XIX wieku jest ułomny i wyraźnie eksponowane są w nim nie tylko owe przeżytki pogańskie czy zachowania wierzeniowe i magiczne, lecz także obraz kultury religijnej jest wyraźnie sfolkloryzowany, a nadto da się wyraźnie zauważyć koncentrację na zwyczajowości i obrzędowości sfery sacrum. Nie oznacza to

85 W. Piwowski, *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 6.

86 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 205. Zob. S. Poniatowski, *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa 1932, s. 275.

jednak, że nie ukazywano zachowań o charakterze religijnym; miały one jednak charakter deficytowy.

Pamiętać trzeba, że w owym wieku XIX, i to już od jego początków, Kościół podejmował próbę ustawicznej walki, konfrontacji z zastaną i akceptowaną przez lud wiejski tradycją ludową. Z drugiej strony jednak trzeba uwzględnić także uwagę przywołanego Stommy, iż Kościół przyjmował wobec tych zjawisk postawę swoistej tolerancji, „zmierzając raczej do jej adaptacji oraz zgadzając się na daleko idącą folkloryzację swej liturgii, hagiografii itd.”⁸⁷.

Na widzenie i pojmowanie religijności wyraźny wpływ wywarł w polskiej nauce wspomniany Czarnowski, pisząc przed drugą wojną światową o otoczce kulturowej religii, zwracając uwagę na obrzędy:

Obrzędy stają się w ich oczach [ludu – przyp. M.G.G.] zespołem gestów i formuł potrzebnych i świętych, ale niezawierających innej treści pojęciowej niż ta, którą nadaje im codzienne życie chłopu rolnika. Zrozumiałe wydaje się przeto, że mimo iż akty religijne zajmują w życiu ludu polskiego tak wiele miejsca, religia tego ludu jest niesłuchanie uboga z punktu widzenia doktrynalnego⁸⁸.

I dalej:

Wyraża się to także w stosunku włościanina do zagadnienia osobistego życia religijnego i osobistego

zbawienia. Wystarcza mu wiara w to, że go Jezus odkupił i że opiekuje się nim Matka Boska, on zaś sam łamać sobie głowy nie potrzebuje nad nauką prawd objawionych – to rzecz księży – aby tylko zachowywał starannie nakazy obrzędowe, aby uczęszczał na nabożeństwa, śpiewał w kościele, zdejmował czapkę i zegnał się przed krzyżem [...]. Jak dalece ten rytualizm jest zakorzeniony w ludzie polskim, dowodem opór stawiany przez lud ten wszelkim próbom najdrobniejszych nawet zmian w praktykach, bez względu na to, że są dozwolone przez powołaną do tego władzę kościelną⁸⁹.

W tym miejscu odwołajmy się z kolei do o. prof. Jacka Salija OP, który jako motto swojego wystąpienia pt. *Pobożność ludowa w perspektywie katolickiej prawowierności*, zaprezentowanego podczas zorganizowanej w 2013 roku w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie konferencji „Pobożność ludowa jako *locus theologicus* wiary Kościoła”, obrał definicję zaczerpniętą z *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, stanowiącego oficjalny dokument kościelnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów:

Termin »pobożność ludowa« oznacza różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym i wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i kultury⁹⁰.

⁸⁷ L. Stomma, *Antropologia kultury...*, dz. cyt., s. 227.

⁸⁸ S. Czarnowski, *Kultura religijna...*, dz. cyt., s. 90.

⁸⁹ Tamże, s. 96–97.

⁹⁰ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów,

Z kolei o. Dariusz Kowalczyk SJ zauważa:

Nieprawdą jest też, że pobożność ludowa jest z definicji płytka, czysto emocjonalna. Egzystencjalnej głębi wiary naszych mam i babć mógłby pozazdrościć nie jeden uczony teolog. Choć z drugiej strony jest prawdą, że niektóre formy ludowej religijności są nie tylko wątpliwe, ale po prostu szkodliwe, pomieszane z magią i zabobonami. Pobożność ludowa słusznie odróżniana jest od liturgii, ale przecież na przykład msza święta może zawierać w sobie wiele elementów »ludowych«. Uogólniając, można by powiedzieć, że różne przejawy pobożności ludowej – nabożeństwa, pielgrzymki, zwyczaje, modlitwy, pieśni i tańce – Kościół uważa za skarb, z którego warto czerpać, ale który powinien być nieustannie oczyszczany z niechrześcijańskich naleciałości i pogłębiany⁹¹.

Odnosząc się do realiów miejskich górnośląskich, trzeba zaznaczyć, i to nader wyraźnie, że owe zachowania zabobonne, demonologia, tradycyjne wierzenia i magia też występowały.

Oponenci podkreślają również, że obecność tzw. świętych obrazów w zasadzie jest często przejawem postawy, w której dominuje jakiś nieomal kult obrazów; swoista forma

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania, .
Źródło: <http://ordo.pallotyni.pl/index.php/dokumenty-o-liturgii/dyrektorium-o-poboznosci-ludowej> [dostęp: 10.11.2020].
Obszerne fragmenty wystąpienia o. prof. Jacka Salija OP dostępne w: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2013/Przewodnik-Katolicki-12-2013/Archidiecezja-Gnieznienska/Ojciec-Salij-o-ludowej-poboznosci> [dostęp: 10.11.2020].

⁹¹ D. Kowalczyk SJ, *Pobożność ludowa...*, dz. cyt.

postaw nasyconych zachowaniami przesądnymi, magicznymi. Tymczasem ich obecność była w lokalnej tradycji plebejsko-miejskiej przejawem pobożności⁹². Nakaz obecności oleodruków miał charakter imperatywu moralno-religijnego, ale też kulturowego. W tym szczególnym przywiązaniu i szacunku do świętych wyobrażeń nie wyrażał się jednak jakkolwiek, co niekiedy bywa przez badaczy podnoszone, kult obrazów. W tradycyjnej religijności śląskiej ludności rodzimej był to przede wszystkim sposób zbliżania się do sacrum. Jest to zatem postawa, o której już w 426 roku pisał św. Cyryl z Aleksandrii:

Jeśli sporządzamy obrazy pobożnych ludzi, to przecież nie w tym celu, żeby ich uwielbiać jako bogów, ale żeby, patrząc na nich, pobudzać się do współzawodnictwa z nimi. Natomiast obrazy Chrystusa sporządzamy w tym celu, ażeby duszę naszą pobudzać do miłowania Go⁹³.

W tym zakresie nic się nie zmieniło do naszych czasów. Wszak w interesującym eseju *Miejsce świętych obrazów w naszej drodze do Boga* o. prof. Jacek Salij OP pisze:

Tradycyjną naukę Kościoła na temat kultu świętych obrazów Jan Paweł II [...] streszcza następująco: »Sobór Nicejski II uroczyście potwierdził tradycyjne rozgraniczenie pomiędzy »prawdziwą adoracją«, która »według naszej wiary odnosi się wyłącznie do boskiej

⁹² Zob. H. Gerlich, *Oleodruk – rzecz święta*, Katowice 2007.

⁹³ Cyryl Aleksandryjski, *Objaśnienia Psalmów*. Cyt. za: J. Sawicki, *Odrobiona lekcja Weroniki*. Źródło: <https://adonai.pl/rozwazania/?id=113> [dostęp: 10.11.2020].

natury«, a »oddawaniem czci«, które dotyczy obrazów, »bowiem ten, kto pada na twarz przed obrazem, pada na twarz przed osobą, którą obraz ten wyobraża«.

Powyższą naukę głosił już św. Bazyli, który w roku 375 napisał, że »część oddawana obrazom dotyczy Osoby, którą obraz przedstawia« (*O Duchu Świętym* 18,45)⁹⁴.

Obecność wierzeń, demonologii, zachowań magicznych czy przesądów, nawet nasycenie domostw dewocjonaliami, ułomnie interpretowanymi – uwzględniając realia miejskie i zatrudnienie w przemyśle – często wywołuje pytania, dlaczego tego typu zjawiska w ogóle występowały. Odpowiedź, i to w kategoriach uniwersalnych – co potwierdzają także badania w realiach górnośląskich – najlepiej zdaje się wyjaśniać komentarz do myśli Hermana Bausingera, której autor, Gerard Kloska, pisze w odniesieniu do społeczeństwa związanego z przemysłem:

Światem techniki rządzi racjonalizm [podkr. M.G.G.], gdy tymczasem ludowość swe istotniejsze impulsy czerpie z irracjonalizmu. Należy jednak zdecydowanie odróżnić technikę samą w sobie, której struktura jest racjonalna, i szerzej rozumiany świat techniki, który nie wyklucza momentów irracjonalnych i magicznych. Minimum umiejętności człowieka potrzebnych mu do obsługi maszyn tworzy racjonalny fragment jego świadomości, ale poza nim rozwijają się formy irracjonalnego i magicznego myślenia⁹⁵.

94 J. Salij op, *Miejsce świętych obrazów w naszej drodze do Boga*, [w:] Tegoż, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1991, s. 237.

95 G. Kloska, *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu*

Charakter naszej pracy wymaga, aby odwołując się do kwestii metodologicznych i ustaleń empirycznych, przywoływać opinie choćby kilku innych badaczy. Tak więc warto w tym momencie przywołać wypowiedź Edwarda Pietraszka, który pisał:

Chłopska kultura tradycyjna trwała jako zwarty system u nas do drugiej połowy XIX w., a w niektórych regionach zachowała się jeszcze mocno do I wojny światowej [...]. W sferze kultury robotniczej także możemy wyróżnić taką epokę, którą można nazwać tradycyjną. Dawna kultura chłopska była kulturą stanową, a we wczesnej fazie kapitalizmu również klasa robotnicza miała cechy odrębnego stanu⁹⁶.

Tę szczególną prawidłowość wyraźnie można zauważyć w odniesieniu do realiów górnośląskich – zwłaszcza tych dawnych: lat międzywojnia, a nawet lat 60. ubiegłego wieku. Mimo gwałtownego rozwoju przemysłu wiele elementów owej tradycyjnej kultury zachowało się nader silnie w początkach XX wieku, a dodatkowo afirmacyjny stosunek do dziedzictwa sprawiał, iż nawet w latach międzywojnia zachowywano wiele elementów tej wcześniejszej kultury.

Trzeba jednak pamiętać, że zbyt proste uwzględnianie modelu interpretacyjnego etnografii w przypadku badań kultury robotniczej, także jej wariantu tradycyjnego, może prowadzić do wielu uproszczeń, nawet fałsyfikacji.

Hermana Bausingera, „Lud” 1969, t. 53, s. 308–309.

96 E. Pietraszek, *Etnograficzne badania kultury robotniczej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1973, t. 15, s. 69.

Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do interesujących nas kwestii religijności typu ludowego. Ponownie warto przywołać etnografa Gerarda Kloskę:

Na co dzień bardziej jesteśmy do techniki przyzwyczajeni, niżli ją rozumiemy. W momencie zakłóceń, których przyczyn nie jesteśmy najczęściej świadomi, otwierają się możliwości magicznego myślenia [...]. Nie tylko jednak w zakłóceniach, w działaniu urządzeń należy upatrywać źródeł magicznego myślenia. Logiczny świat techniki wymaga czynnika kompensacyjnego, upraszczającego, przeciwstawiającego precyzyjnemu i racjonalnemu myśleniu swoistą prymitywność i irracjonalność⁹⁷.

W tym kontekście należy jednak mówić o pewnych przekazywanych z pokolenia na pokolenie reakcjach, a także o pewnych „dyspozycjach psychicznych”, od których jednostka i zbiorowość były uzależnione. Wszystko to sprawia, że panujący system kulturowy wymaga logicznej interpretacji, a przede wszystkim wsłuchiwanie się w wypowiedzi badanych, to znaczy nosicieli danej kultury; w tym przypadku górnośląskiej. Trzeba też zwrócić uwagę, iż już banalna, powtarzalna codzienność kształtowała osobowość i zachowania członków tradycyjnych społeczności. I dlatego warto odwołać się do wypowiedzi, którą sformułował w odniesieniu do dnia codziennego Cladue Javeau:

| Społeczeństwo to system narzuconych dominacji

97 G. Kloska, *Etnografia społeczeństwa przemysłowego...*, dz. cyt., s. 308.

ustanawianych ciągle hierarchii tworzących się poprzez różne rodzaje działania społecznego, równie dobrze indywidualnego, co zbiorowego. Codzienne życie każdego z nas jest naznaczone naszymi działaniami, w których występujemy z różnych pozycji społecznych, zależnych od pozycji naszych aktualnych partnerów⁹⁸.

Sprawa zachowań, reakcji i sposobu myślenia swoście komplikuje się w odniesieniu do sfery życia religijnego. I to zarówno w przypadku wspomnianego życia codziennego, jak i wyraźnie zrytualizowanych działań, które dotyczą sfery zachowań związanej z momentami przełomowymi w życiu jednostki, jak i tym bardziej w odniesieniu do świętowania roku kościelnego. W tej ostatniej sferze zachowania ludzkie normują i regulują praktyki religijne – zarówno obowiązkowe, jak i nadobowiązkowe. Pamiętajmy jednak, że tradycyjnie obrosły one licznymi zachowaniami zrytualizowanymi. Z kolei te otaczają też opowieści, podania, teksty hagiograficzne, dalej samorodne pieśni – a zatem bogate tradycje folklorystyczne. W ten sposób dochodzi też do swoistego zderzenia tego, co jest rezultatem pewnego kanonu zachowań, ale też i pojawiającej się potrzeby reakcji spontanicznych. One jednak zgodnie z tradycją były ograniczone, bo obowiązujący był pewien rygor myślenia i zachowań. Do tego dochodziło również określone pojmowanie świata. W tym przejawiała się rozbudowana – bogata w różne skojarzenia – folklorystyka religii. W tym procesie

98 C. Javeau, *La paradigme de l'acteur et la sociologie de la quotidienne: elargissement du chaps sociologique retrecissement du troisieme. Etat comtien?*

mieszało się ustawicznie to, co doktrynalnie oczywiste, z tym, co było próbą kulturowej interpretacji, odzwierciedlało lokalną tradycję. W efekcie nie ulegało wątpliwości, że „Jezus, Matka Boska, wiadomo, są tam w Niebie”⁹⁹, bo tego nauczano na religii w kościele. Zarazem oczywiste było, że Pan Jezus i Matka Boska przebywali często w konkretnych realiach górnośląskich. Ale „tak to było downij, przed tom piyrszom wojnom światowom [...]”¹⁰⁰. Ponadto istniał i Diabeł. To oczywiście główny antagonista Boga, i to właśnie on najczęściej wkraczał w lokalne realia, a jeszcze bardziej „aktywni” byli jego słudzy – wedle określeń naukowych „istoty półdemoniczne”¹⁰¹. Świat był zatem polem konfrontacji między dominującym Dobrem i epizodycznym Złem. To epizodyczne Zło było jednak uciążliwe. Wywoływało udręki, ból, ale też rozpaczliwe pytania i rozterki. Pamiętać jednak też należy, że owo Zło wynikało tylko z tego, że aktywizował je człowiek i zbiorowość. Stąd wojny były interpretowane jako swoisty dopust Boży, ale z drugiej strony ich realnymi sprawcami byli ludzie. Tak samo w realnej przestrzeni danej społeczności robotniczej Zło nie było – albo było tylko sporadycznie – efektem aktywności Szatana, ale złowrogiej Bogu działalności ludzi. Pamiętajmy jednak o pewnym zastrzeżeniu wyrażonym przez badacza:

Nierzadko w literaturze terminy »tradycyjny światopogląd« i »religijność ludowa« funkcjonują obok

⁹⁹ 2009, m-1929.

¹⁰⁰ 2009, m-1934.

¹⁰¹ Zob. np. M.G. Gerlich, *Strachy, Tradycyjne wierzenia śląskie. Świat nadmysłowy a życie codzienne, praca i obrzęd*, Wrocław – Warszawa, 1992.

siebie. Pierwszy jest z reguły pojmowany nieco szerzej – jako ogólny stosunek do świata, do natury, do społeczności ludzkich i do człowieka; drugi z reguły opisuje światopogląd i działania ukształtowane konfesyjnie¹⁰².

O tym należy pamiętać przy analizowaniu interesującego nas zjawiska.

Ponadto mieć na uwadze trzeba jeszcze jedno. Otóż zgodzić się trzeba z poglądem T. Szawiała, iż w tych realiach:

Bycie religijnym nie ogranicza się do sfery tego, co religijne, upraszczając, do sfery sacrum i Kościoła. Religijność nie ma charakteru dziedzinowego. Przecież to nie jest tak, że jest się religijnym w rodzinie, ale nie w pracy, czy, dajmy na to, w niedzielę, ale już nie w poniedziałek. Religijna perspektywa jest uniwersalna w sensie pewnego sposobu bycia, rozumienia. Dla osoby wierzącej wiara to okulary, których się nie zdejmuje (dopiero utrata wiary jest tu »zdjęciem« okularów). Jeżeli patrzę przez okulary, to wszystko i zawsze widzę przez okulary. W pewnym sensie pozostaje się tym, kim się było; bycie religijnym nie polega na jakiejś substancjalnej (rzeczowej) zmianie¹⁰³.

¹⁰² A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 327–338.

¹⁰³ T. Szawiel, *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*, „Znak” 2008, nr 3 (634). Źródło: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6342008tadeusz-szawielreligijnoscludowa-perspektywy-spojrzenia/> [dostęp: 10.11.2020].

W tym kontekście odwołajmy się jeszcze do jednej wypowiedzi dotyczącej realiów wiejskich, ale która również, o dziwo, ma zastosowanie do opisu interesującej nas rzeczywistości kulturowej. Oto Wincenty Witos pisał:

Cały świat ze wszystkim, co się na nim znajduje, dzielono na dwie części, na królestwo dobrego i złego. W królestwie dobrego rządził Pan Bóg, w królestwie złego rozpierał się Szatan niepodzielnie. Wierzano też w jego niesłychaną siłę, która może Bogu zniszczyć najlepsze zamysły i urządzenia¹⁰⁴.

Tak samo było w analizowanej przestrzeni, a bywało i w latach 70. XX wieku.

**„NASZA WIARA U NOS JEST PRAWDZIWO...” –
I ŚW. JAN PAWEŁ II**

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* stwierdza się:

Religijność ludowa w swej istocie jest zbiorem wartości odpowiadających w duchu mądrości chrześcijańskiej na podstawowe pytania egzystencjalne. Zdrowy katolicki zmysł ludu odznacza się zdolnością tworzenia syntezy egzystencjalnej. W ten sposób dochodzi do twórczego połączenia elementu Boskiego i ludzkiego, Chrystusa i Maryi, ducha i ciała, wspólnoty i instytucji, osoby i społeczności, wiary i ojczyzny, rozumu i uczucia. Mądrość ta jest rodzajem humanizmu chrześcijańskiego, który podkreśla z mocą godność każdej osoby

¹⁰⁴ W. Witos, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1978, s. 85.

jako dziecka Bożego, odbudowuje podstawowe braterstwo, uczy spotkania z naturą i zrozumienia, czym jest praca, daje motywacje życia w radości i pogodzie ducha, nawet wśród trudów życia. Mądrość ta jest dla ludu podstawą rozeznania, ewangelicznym instynktem, który pozwala spontanicznie ocenić, kiedy Ewangelia zajmuje w Kościele pierwsze miejsce, a kiedy zanika jej treść i zagłuszają ją inne sprawy¹⁰⁵.

Natomiast w przywoływanym już dokumencie, rzymskim *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, stwierdza się z kolei:

[...] treścią religijności ludowej jest rzeczywistość uniwersalna. W sercu każdej osoby, jak również w kulturze każdego narodu i poszczególnych wspólnot¹⁰⁶ zawsze jest obecny wymiar religijny. Każdy bowiem naród dąży do wyrażenia całkowitej i jednoznacznej transcendencji oraz pojęcia natury, społeczności i historii przez środki kultyczne [...] ¹⁰⁷.

Natomiast poza religijnością ludową stykamy się również z interesującym nas zjawiskiem pobożności ludowej. We wspomnianym *Dyrektorium...* to:

różne „manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary

¹⁰⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1676, s. 396.

¹⁰⁶ Przykładem może być dziedzictwo i tradycja regionalna, w czym mieści się interesujący przypadek górnośląski.

¹⁰⁷ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 10.

chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”¹⁰⁸.

Ksiądz Helmut Jan Sobeczko, komentując to zjawisko i jego przejawy, pisze między innymi:

Jakie jeszcze formy zaliczamy do pobożności ludowej? Oprócz nabożeństw należą do nich te formy, które są związane z poszczególnymi sakramentami oraz okresami i świętami roku liturgicznego [...]. Swoje formy pobożności mają święta i obchody maryjne; modlitwy [...] Anioł Pański, Różaniec, litanie, symbole maryjne [...]”¹⁰⁹.

Jakże skomplikowane są to zagadnienia. Można je zrozumieć, idąc przykładowo tropem analiz Magdaleny Zowczak, która szuka ludowych sposobów pojmowania Biblii¹¹⁰. A jak jest zatem ze współczesnym stanowiskiem co do religijności ludowej? Koncentruję się tu głównie na pozytywnym waloryzowaniu „religijności ludowej” czy „pobożności ludowej”. Dodajmy jeszcze, że jedna z myśli Jana Pawła II znalazła się w oficjalnym dokumencie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (opracowanym przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, a zatwierdzonym przez Ojca

Świętego 14 grudnia 2001 roku) i sformułowana jest następująco:

Nie można owej pobożności ludowej lekceważyć, ani traktować jej z obojętnością czy pogardą, jest ona bowiem bogata w różnorakie wartości i już sama w sobie wyraża zatem także religijne nastawienie wobec Boga. Jednak pobożność ta stale potrzebuje ewangelizacji, aby wiara, którą wyraża, stawała się wciąż bardziej dojrzała i autentyczna. Zarówno rozmaite nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, jak też inne formy pobożności są pożądane i godne zalecenia, pod warunkiem że nie będą zastępowane ani nie będą mieszane z nabożeństwami liturgicznymi. Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku liturgii jako dar ofiarny różnych narodów¹¹¹.

ZAKOŃCZENIE

Nosicielem i realizatorem owych interesujących nas zachowań była tutejsza, górnośląska, rodzina robotnicza, w tym górnicza, o której wielokrotnie w kategoriach socjologicznych pisała Wanda Mrozek¹¹², a także inni, zaś w zakresie obyczaju, obrzędowości i zwyczajowości

¹⁰⁸ Tamże, nr 9.

¹⁰⁹ H.J. Sobeczko, *Liturgia – pobożność ludowa – folklor religijny*, [w:] *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. ks. R. Pierskała, T. Smolińska, Opole 2004, s. 11.

¹¹⁰ M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

¹¹¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Konferencji Biskupów Abruzzi i Molise podczas wizyty „ad limina”* (24 kwietnia 1986), 3–7: AAS 78 (1986), ss. 1140–1143. Źródło: <https://liturgia.wiara.pl/doc/420394.List-Apostolski-Vicesimus-Quintus-Anus/8> [dostęp: 10.11.2020].

¹¹² Zob. np. W. Mrozek, *Rodzina górnicza...*, dz. cyt.; Też: *Problemy socjologiczne województwa katowickiego*, Katowice 1972.

– etnologowie, do których prac wielokrotnie się odwoływaliśmy. W rodzinie górnośląskiej, choć w dobie poprzedniego ustroju uległa daleko idącym przeobrażeniom, przetrwały jednak pozostałości klasycznej, tradycyjnej rodziny – chyba najsilniej w przypadku rodziny górniczej: rodziny zhierarchizowanej, często wielopokoleniowej, rodziny o dominującej pozycji i roli mężczyzny, której życie, rytm i specyfika były uzależnione od jego pracy w kopalni. Była to rodzina silnie zakorzeniona w tradycji, a te zachowania były mocno uzależnione od pewnych usankcjonowanych tradycją zachowań, które z kolei były funkcją panującego systemu aksjonormatywnego, systemu intensywnie przepojonego chrześcijańskim, katolickim pojmowaniem świata. Znajdowało to swoje odzwierciedlenie w lokalnym folklorze, w tekstach, które są szczególnym dla nas źródłem. Dlaczego? Bo są wytworem lokalnej tradycji, a także:

- tekstami wyjątkowymi, ze względu na to, że są autentycznymi, samorodnymi wytworami tradycyjnej górnośląskiej kultury plebejsko-miejskiej, w tym dominującej kultury grupy górniczej;
- swoistymi dokumentami z epoki;
- trwałymi, choć zawartymi w przekazie oralnym (a następnie zapisanymi przez amatorów lub wyspecjalizowanych badaczy) tekstami funkcjonującymi i „obsługującymi” dawne społeczności górnicze;
- tekstami, które wskutek braku innych zapisów mają szczególną wartość dokumentacyjną;
- tekstami relacjonującymi subiektywny i potoczny sposób myślenia górników oraz ich rodzin o świecie; relacjonującymi panujący system moralny, sposób

pojmowania i komentowania świata, w tym *orbis interior*;

- najbardziej wiarygodnymi tekstami relacjonującymi kwestie górnictwa i całej związanej z nim otoczki społecznej oraz kulturowej; tekstami ważnymi, bo reprezentującymi opisy świata „od wewnątrz” przez samych nosicieli tradycji górniczej.

Przedstawiony sposób rozumienia interesującego nas problemu jest próbą uchwycenia – jak to określają badani – „prawdziwej naszej religii, naszej wiary w Pana Boga, naszej wiary jak żyć”. Ten namysł legł też w konsekwencji u podłoża moich dociekań zawartych w mojej pracy doktorskiej napisanej w 1980 roku. W konsekwencji zadecydowało to o wyborze określonej opcji metodologicznej, a także o doborze określonej literatury teoretycznej i empirycznej. Istotne znaczenie miały w tym zakresie także wykłady z zakresu etnografii śląskiej realizowane przez znakomitą jej znawczynię, to jest prof. Dorotę Simonides. Chodzi tu między innymi o myśl, którą podaję za swoimi notatkami z jej wykładów:

Jak jesteście w terenie i rozmawiacie z ludźmi, to musicie przede wszystkim ich słuchać, słuchać. Tego wszystkiego, co mówią, bo w tym jest zawarte wszystko. Ich myśli, przemyślenia, sposób widzenia świata i ludzi, w tym są ich doświadczenia, przeżycia [...]. Oni też mówią o tym, co jest najważniejsze, a to jest postępowanie zgodne z tym co jest Dobre, a co Złe [...]. A tego uczy wiara¹¹³.

113 Zapis z notacji z 1973. Wykłady na Uniwersytecie Wrocławskim.

W efekcie tego rodzaju podejścia uzyskujemy ów panujący wśród ludności górnośląskiej pogląd dotyczący wiary, jednostki i zbiorowości, koniecznych do spełnienia nakazów i obowiązków. Także pamiętania, jak żyć, wedle jakich reguł – czego uczyli przodkowie, a w realiach teraźniejszości ludzie starsi. Warto w tym miejscu, analizując przecież omawiany typ kultury, przytoczyć słowa św. Jana Pawła II, który pisał o szczególnym aspekcie prawa i znaczeniu pamięci, tej w rozumieniu uniwersalnym:

Chrystus znał [...] prawo pamięci i w momencie kluczowym swego posłannictwa do niego się odwołał. Kiedy ustanawiał Eucharystię podczas Ostatniej Wieczerzy, powiedział: »To czyńcie na moją pamiątkę« (*Hoc facite in meam commemorationem*, Łk 22, 19). Pamiątka mówi o pamięci. Tak więc Kościół jest po-
niekąd żywą *pamięcią* Chrystusa [...] ¹¹⁴.

Jest nią w każdym elemencie Jego ziemskiej biografii i form ich upamiętniania. I to jest nader wyraźne w analizowanej zbiorowości regionalnej. I w początkach XX wieku, i w latach międzywojnia, i latach wojny, i w dobie realnego socjalizmu.

114 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s.149.

Postawy religijne w perspektywie aktów banalnej, powtarzalnej codzienności

WPROWADZENIE

Rozważania tego rozdziału skoncentrujemy na ukazaniu – w realiach interesujących na śląskich środowisk plebejsko-miejskich – specyfiki życia codziennego. Konkretnie: życia znamionowego dla środowisk górniczych. Dlaczego? Bo tylko te środowiska wytworzyły w kontekście dnia codziennego bogate i zarazem charakterystyczne – typowe dla siebie – zachowania kulturowe. Zachowania, które były swoiście obowiązkowe, nakazane tradycją. Rezultatem tego procesu było wykształcenie się swoistych wzorów kulturowych.

Konkretnie w perspektywie codzienności interesować nas będą głównie różne przejawy kultury religijnej, w tym sposoby pojmowania sacrum, utrwalone formy praktyk, przeżycia typu religijnego. Nadto związany z tym zjawiskiem folklor – przykładowo pieśni, tzw. modlitewki, a także folkloryzowane opowieści hagiograficzne.

Jak z kolei pojmować „życie codzienne”? Funkcjonując w jego realiach, będąc w nim zanurzonym, podlegając prawom jego banalności, z reguły nie zastanawiamy się nad jego istotą i sensem; nie zastanawiamy się, bo ta rzeczywistość jest nam dana i ją bezrefleksyjnie tworzymy. Wyjaśniając pojmowanie tego fragmentu naszej

egzystencji, przywołajmy – jak zwykle w naszych czasach – przekaz internetowy, bo te przekazy są dla nas najłatwiej dostępne i tym samym determinują naszą wiedzę potoczną. I tak w związku z tym w Internecie czytamy:

Życie codzienne, codzienne lub rutynowe obejmuje sposoby, w jakie ludzie zazwyczaj działają, myślą i czują się na co dzień. Życie codzienne można opisać jako codzienne, rutynowe, naturalne, nawykowe lub normalne¹¹⁵.

Natomiast w kategoriach scentycznych dodajmy za Elżbietą Tarkowską:

To, co codzienne, utożsamiane jest z tym, co zwykłe, powszechne, powtarzalne, rutynowe, typowe, zwyczajowo przyjęte, normalne, a więc swojskie i oczywiste. Owo »codzienne« przeciwstawiane bywa takim cechem, jak: odświętne, wyjątkowe, niezwykle, przypadkowe, rzadkie, inne, obce. W tych charakterystykach uwzględnione są już wybrane elementy temporalne, odnoszące się w jakiś sposób do zjawisk czasu, a mianowicie powtarzalność, rutyna, trwałość, zwyczaj.

115 *Everyday life*. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Everyday_life [dostęp: 10.11.2020]. Tłum. własne.

Wsparte mocno na przeszłości, określenia te odsyłają do trwającej ciągle teraźniejszości. Trwałość codzienności, to trwałość i powtarzalność teraźniejszości; jakkolwiek mocno oparte na przeszłości, życie codzienne jest domeną teraźniejszości¹¹⁶.

I w tym zawiera się fenomen naszego życia w zasygnalizowanej sferze. Aby przybliżyć tę sferę badanej rzeczywistości, odwołajmy się jeszcze do wypowiedzi Piotra Sztompki, która będzie też pomocna w zrozumieniu pewnych aspektów relacjonowanej rzeczywistości i to w zasygnalizowanym układzie czasowym. Socjolog ów pisze:

Życie codzienne to zawsze życie z innymi i w obecności innych, a zatem codzienność dzieje się, rozgrywa się zawsze w towarzystwie innych; życie codzienne to splot zdarzeń, które nieustannie się powtarzają (cyklicznie, rytmicznie, rutynowo – dzień w dzień, tydzień w tydzień, miesiąc w miesiąc, rok w rok); życie codzienne przybiera najczęściej formy rytualne, które są wykonywane zgodnie z wpojonym i bezrefleksyjnie realizowanym scenariuszem zdominowanym przez nawyki; życie codzienne posługuje się naszą cielesnością, angażując wszystkie nasze emocje; życie codzienne zawsze ulokowane jest w określonej przestrzeni, toczy się w różnych miejscach – w szkole, w domu, na ulicy – co w konsekwencji determinuje jego treść i charakter; epizody życia codziennego zwykle mają określoną trwałość, wytyczone ramy czasowe –

krótsze lub dłuższe i z tego względu wszystkie niosą rozmaite konsekwencje; życie codzienne zwykle ma charakter bezrefleksyjny, niemalże automatyczny; a ponadto cechuje się spontanicznością¹¹⁷.

W kontekście tego typu badań pamiętać trzeba o zastrzeżeniu, które sformułował James Clifford, że „Ja badacza” musi być tak usytuowane, by umiejętnie „mediować pomiędzy sprzecznymi światami znaczeń”¹¹⁸. I jeszcze jedno. Otóż w kontekście codzienności trzeba też zaznaczyć kategorię czasu, a czas jest pojęciem i fizycznym, i filozoficznym, ale jest też kategorią kulturową¹¹⁹. Stąd w tym momencie przedstawmy pewien typowy dla lokalnej kultury pogląd:

Taki nasz ślonski dziyń to jest od rana do wieczora. Tak jak wszyndzie [...]. No w naszych rodzinach było tak, że cały długi dziyń wszystko było poukładane i każdy wiedział, co mo robić, i jak, bo trzeba było dować przez to szacunek [...] ¹²⁰.

W tym stwierdzeniu końcowym pojawia się wyraźne nawiązanie do obowiązujących i przestrzeganych, usankcjonowanych kulturowo wzorów zachowań. A one mogły

¹¹⁶ E. Tarkowska, *Czas w życiu Polaków*, Warszawa 1992, s.68–69.

¹¹⁷ P. Sztompka, *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, [w:] P. Sztompka, red. M. Bogunia-Borowska, *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, s.24–30.

¹¹⁸ J. Clifford, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. M. Krupa, [w:] *Postmodernizm*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 268.

¹¹⁹ W. Muszyński, *Syndrom braku czasu we współczesnym społeczeństwie*, [w:] *Nowy wspaniały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia*, red. W. Muszyński, Toruń 2009, s. 7.

¹²⁰ 1977, m-1982.

być tylko takie, jakie nakazywała tradycja. Na ich straży stały sankcje kontroli: i rodzinnej, i sąsiedzkiej, a także te, które pojawiały się w miejscu pracy.

CHŁOP WYCHODZI, MY ZOSTAJEMY.

MOMENT PRZEŁOMOWY

Rozpocznijmy nasz wywód od przytoczenia kolejnej typowej wypowiedzi o codzienności – tej, która w odniesieniu do rodzin górniczych charakteryzowała się tym, jak to mówiono:

[...] W rodzinie, w domu, zawsze woniało górnictwem, wonglem. Bo przeca dzięki temu czornemu była robota i życie, a jak roboty na grubie nie było, abo były »niedziele« czy »turnusy«¹²¹, to zaczynała się biyda [...]. Wszystko zależało od chłopca, jemu wszystko było przeznaczone [...]. No dzień się zaczął od takiego westchnienia do Jezusa, Maryjy, od modliwy, co jom robiła kobieta, żona i tyż matka, potym chłop jak wstał; tak już było cały boży dzień [...]¹²².

Ten poranny czas to obowiązkowe, wcześniejsze budzenie się kobiety, a potem „rychtowanie chłopca do roboty”, czyli też przygotowanie posiłku, przygotowanie w menażce kawy. Ale też obowiązek przygotowania porannego posiłku, który mężczyzna musiał zjeść w domu.

¹²¹ Nazwy dni oznaczających przymusowe okresy przestojów w pracy.

¹²² 1984, m-1889.

Budzenie strudzonego to – jak mówiono – był prawdziwy ceremoniał, bo „chłopu się wstać nie chciało, a musiał”. Ilustrowały ten moment pieśni w rodzaju:

Chłopecku złoty
Wstań do roboty
Wstań do roboty
Bo już czas na „Kleofas”¹²³.

Niekiedy, już po spożyciu śniadania, przed wyjściem budzono dzieci, aby się z ojcem pożegnały, bo, jak mówiono: „Przeca mogły łojca ostatni raz widzieć”¹²⁴. Potem następowała niezwykła chwila, powtarzająca się każdego dnia, swoiście już powszednia, ale zarazem wyjątkowa. To moment wychodzenia górnika z domu „na szychta, na gruba”. Od tego momentu dzień górnika to kolejno po sobie następujące sceny, związane z pewnymi zachowaniami, w tym interesującymi nas zachowaniami religijnymi.

Moment wychodzenia górnika z domu na szychtę, czyli wychodzenia z bezpiecznej przestrzeni – absolutnie bezpiecznej, bo domowej – był ważny w kategoriach danej jednostki i rodziny. Dlatego też znajdował odzwierciedlenie w bogatych pieśniach górniczych. Dokumentują to dwa charakterystyczne przykłady. Oto pierwszy z nich:

A gdy rano bije pięć,
Górnik się ubiera,

¹²³ 1985, m-1929.

¹²⁴ Wyrażenie spotykane bardzo szeroko w społecznościach górniczych, mające zresztą swoje uzasadnienie w związku z realnymi zagrożeniami na kopalniach.

Żona mu chleb gotuje i drzwi otwiera.
 Niech cie Pan Bóg żono ma,
 Zachowa w opiece,
 Dbaj o nasze obejście
 I o nasze dzieci.
 Idźże z Bogiem mężu mój,
 Spieszże ku szybowi,
 Tam ładowacz z wozakiem
 Czekają gotowi¹²⁵.

Ów niezwykle, wyraźnie przełomowy, ale także symboliczny moment znajduje swoje odzwierciedlenie w jednej ze zwrotek słynnego *Westchnienia robotnika*:

Górnik wychodzi do pracy, żegna się z nimi,
 Ze swą żoną i dziadkami najmilszymi,
 Bo nie wie czy może przyjść.
 Może go ziemia przycisnąć –
 I ze swymi najmilszymi wiecznie rozłączyć¹²⁶.

W tym miejscu odwołajmy się jeszcze do innych przykładów lokalnej twórczości samorodnej. Tym razem do modlitw i tzw. modlitewek, które kierowane były do św. Barbary. Oto znamienne przykłady, które wypowiedane były zgodnie z wersją oficjalną. Pierwszy z nich niezwykle popularny to:

Boże! Któryś mię w nieskończonej dobroci Twojej pod opiekę i obronę świętej Barbary postawić raczył,

¹²⁵ Por. A. Dygacz, *Ludowe pieśni górnicze w Zagłębiu Dąbrowskim. Studium folklorystyczne*, Katowice 1975, s. 118.

¹²⁶ Tamże, s. 46.

spraw, proszę łaskawie, abym za przyczyną i przez zasługi tej świętej Panny i Męczenniczki od nagłej a niespodziewanej śmierci zachowany, i przed zejściem Mojem z tego świata Sakramentami świętymi a osobiście Przenajświętszym Ciałem Twoim, przy śmierci mógł być ochroniony. Przez Chrystusa Pana naszego. Amen¹²⁷.

Jeszcze bardziej popularna była kolejna modlitwa, notowana w kilku miastach, to znaczy w Katowicach, Rudzie Śląskiej, ale także w Bytomiu i Zabrze:

Módlmy się. O błogosławiona Panno i Męczenniczko Święta Barbaro! Patronko nasza, która sług Twoich przy śmierci bez Anielskiego chleba do wieczności nie puszczasz, prosimy Cię przez Jezusa Chrystusa Pana świata całego Twego i naszego odkupiciela, żebyś nam śmierci Świętych uprosiła u Boga abyśmy Sakramentem Ciała i Krwi Chrystusowej opatrzeni doszli błogosławionej wieczności i między wybranymi w niebie żyli z Bogiem na wieki wieków. Amen¹²⁸.

Jakże interesujące jest to, że owe modlitwy już w końcu lat międzywojnia nie występowały, albo raczej pojawiały się sporadycznie. Znamienne zaś jest to, że jako swoistego rodzaju „westchnienie” funkcjonował fragment przytoczonej modlitwy. Mówiono: „Barbaro, przy śmierci naszej stój. Bez Anielskiego Chleba do wieczności nie

¹²⁷ *Droga do Nieba. Książeczka parafialna do nabożeństw dla katolików każdego stanu i wieku*. Wydał ks. radca duch. Ludwik Skowronek, proboszcz w Bogucicach, Racibórz 1914, s. 456–457.

¹²⁸ Tamże, s. 844.

puszczaj”¹²⁹. Częste były również swoistego rodzaju modlitewki, które były formą przekształcenia tekstów oficjalnych albo też wytworem zdecydowanie samorodnym. Oto dwa przykłady:

Święta Barbaro, źródło niebiańskiej rozkoszy
Ty nam pomagaj, kiedy nieszczęścia przychodzą
Ty nas wspomagaj, kiedy śmierci cienie nadchodzą,
Święta Barbaro bądź nam przy pomocy¹³⁰.

I drugi:

Święta Barbara orędowniczko nasza,
Wstaw się za nami u Jezusa,
Niech nas ominie do śmierci każda pokusa
Prosimy Ciebie o patronko nasza¹³¹.

Znamienne jest to, że św. Barbara była nie tylko patronką górniczego stanu, lecz istniał jej bogaty, wieloaspektowy kult. Oto Barbara była też swoście obecna w działaniach o charakterze magicznym. Kiedy bowiem istniało przekonanie, że rodzina, ale przede wszystkim środowisko pracy górnika, jest zagrożone interwencją złych mocy, momentalnie zwracano się o jej interwencję. Przykładem tego tekst pozornie religijny, ale będący zdecydowanie przejawem obawy przed Złem: „Święta Barbaro, Patronko nasza, Orędowniczko nasza, chroń nas od zła wszelkiego, chroń nas, bo Złe tu idzie”¹³².

¹²⁹ 1978, k-1917,

¹³⁰ Ze zbiorów Haliny Gerlich, w posiadaniu autora. Dalej stosuję skrót: ZHG-ADA – czyli Zbiory Haliny Gerlich – Archiwum Domowe Autora.

¹³¹ ZHG-ADA

¹³² 1989, m-1906.

Odwołajmy się też do pieśni – w tym przypadku już wyraźnie religijnych – czyli tych, które odnosiły się do patronki „górniczego stanu”¹³³. Docierano do nich w różny sposób, znane były także ich zbiory¹³⁴. Tutaj zarysowuje się też problem szerszy. Oto Jan Stanisław Bystroń pisał:

Ciekawe są pieśni górnicze – z jednej strony opiewają one ciężką pracę górnika i niebezpieczeństwa zawodu, z drugiej zaś rozbrzmiewają dumą zawodową i godności własne¹³⁵.

Owe religijne pieśni adresowane „do Barburki” śpiewano w kościołach, ale też w perspektywie codzienności – przed figurami i krzyżami przydrożnymi. Były też często śpiewane w domach, także po wyjściu górnika na szczytę. Oto przykład pieśni – pieśni popularnej do II wojny światowej, później coraz bardziej zapomnianej:

Barbaro, kwiecie czystości, śliczna nad księżyc
w jasności,

¹³³ Zob. np. *Górnicy stan*, dz. cyt., Katowice 1988.

¹³⁴ *Ładny śpiew górnika zabierającego się do pracy i we wszelkich Zgromadzeniach Górniczych. Zawierający w sobie moralne słowa i rozweselenia ducha Górnika wydany w Piekarach Śląskich w 1892.*

¹³⁵ J.S. Bystroń, *Górnośląska pieśń ludowa*, „Strażnica Zachodnia” 1922, nr 2, s. 29. Zob. też np. A. Dygacz, *Śpiewnik pieśni górniczych*, Katowice 1956; Tenże, *Pieśni górnicze. Studium i materiały*, Katowice 1960; Tenże, *Temat pracy w śląskich pieśniach ludowych*, „Opolski Rocznik Muzealny” 1963, t. I; Tenże, *Pieśni górnicze*, Katowice 1995. Zob. np. S. Wallis, *Pieśni górnicze Górnego Śląska*, Kraków 1954; H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Problem pracy i etosu zawodowego w pieśni górniczej*, [w:] *Śpiewaj ludu, śpiewaj złoty. Księga jubileuszowa śpiewactwa śląskiego 1910 – 1985*, red. M.G. Gerlich, Katowice 1986, s. 123–149.

Wszelkiej zmazy niewiadoma, łaską Boską
utwierdzona.
Wieleś krzyżów wycierpiała, koroneś w tem odebrała,
W niebieś się wysoko wzbiła, Jezusowi pokłoniła.
Który cię chętnie przyjmuje, chwała w niebie
koronuje,
Biegasz za Barankiem mile, śpiewasz wiecznie trawiąc
chwile.
Więc Barbaro, Ciebie prosimy, niech w łasce bożej
pomrzemy,
Uproś pokutę prawdziwą, bądź patronką miłościwą.
O perło drogo kupiona, koronę Pańską wsadzona,
Spraw nam wczesny kres żywota, potem otwórz
rajskie wrota¹³⁶.

Ramy naszego studium dotyczą okresu od schyłku XIX wieku do „polskiego festiwalu wolności”. Jednak w tym momencie odstępmy od owych rygorów chronologicznych. Jest to spowodowane tym, że w lokalnej kulturze święta Barbara opromieniała różne sfery życia górniczego. To zjawisko pojmować należy w antropologicznym aspekcie „ciągłości i zmiany”. Dlatego też nie możemy pominąć tego, iż święta Barbara swoiście „wtargnęła” w rzeczywistość okresu polskiego zrywu i stanu wojennego. W niezwykle piękny i poetycki sposób ukazuje nową rolę „Barburki” w zasygnalizowanej rzeczywistości poeta. Oto w tomie *Czas zamarty* pisał Tadeusz Kijonka:

Barbara co noc sypia w innym familoku,
Ma pewne dokumenty,

136 ZHG-ADA

Jednak twarz Barbary
Każdy z miejsca rozpozna. Bo któż
Nie zna wokół –
Starczy rozwinąć stare górnicze
sztandary¹³⁷.

W dalszej zwrotce mowa jest o tym, że św. Barbara zachowywała się jak typowa dziewczyna zaangażowana w ówczesny ruch wolnościowy:

Czasami cichnie i dłużej wnet znika;
Tu, tam – nie ma kopalni, dalej gdzie jej
Nie było.
Zdarza się naraz w kilku spotkać chodnikach,
W podszybiu i sortowniach, w skrach
Czarnego pyłu¹³⁸.

Zaznaczmy, że pieśni górnicze to niezwykle wytwór lokalnej kultury. Jak wszędzie – to rodzaj specyficznego utworu; to słowo i muzyka; to tekst i konkretna linia melodyczna, a w konsekwencji to dwa elementy pozostające w układzie komplementarnym. Dla nas znaczenie ma tylko tekst. On zaś w realiach owej miejskiej robotniczej kultury typu ludowego opisywał, relacjonował i wyjaśniał wszystko, lecz tylko wedle uznanych, obowiązujących i akceptowanych reguł interpretacyjnych, wedle uznanych schematów eksplikacyjnych, wedle panującego systemu aksjonormatywnego czy wreszcie ludowej wizji świata i człowieka. Idąc tropem myśli folklorysty

137 T. Kijonka, *Czas zamarty: wiersze stanu wojennego*, Warszawa 1991.

138 Tamże.

Wiktora Gusiewa, podstawową cechą liryki, co jednak jest pewną oczywistością, „jest typizacja stosunku do rzeczywistości”¹³⁹. W takim przypadku – co jest szczególnie znamienne dla myślenia potocznego, w tym tzw. kategorii oczywistości – następuje „wyrażanie typowego uczucia, nastroju, myśli, stanu duchowego”¹⁴⁰. Myśl ta jest płodna i umożliwia zrozumienie wartości poznawczej pieśni górniczej. Uświadamia, że samorodne pieśni są wiarygodnym źródłem, bo ukazują typowe myślenie danej epoki.

Tekst pieśni zawierał informacje i komentował tylko to, co słuchacz mógł ze względu na swoje kompetencje odebrać; i co chciał odebrać. Relacja nadawca-odbiorca w tradycyjnej kulturze górniczej była harmonijna, niezakłócona. Samorodny, anonimowy twórca utworu był częścią wspólnoty, a tekst w przypadku potencjalnej modyfikacji podlegał dalszym zmianom, lecz tylko zgodnie z panującymi zasadami interpretacji. W efekcie można postawić tezę, że sposób opisywania świata, rzeczywistości, ludzi, kategorii społecznych i faktów nie mógł pozostawać w sprzeczności z normami opisu świata i kompetencjami odbiorcy. Takim szczególnym przypadkiem jest właśnie pieśń górnicza, swoista odmiana pieśni robotniczej.

Powróćmy – po tych uwagach – do zasadniczego wątku, to jest do wychodzenia górnika z domu. Wszyscy wiedzieli, że niedługo górnik będzie stopniowo zbliżał się do

przestrzeni groźnej i niebezpiecznej. Ale, jak dowodził Józef Ligeża, obie strony były zobowiązane do wstrzeмиęliwości w okazywaniu jakichkolwiek uczuć. Nawet kobiety, jak pisze wspomniany etnograf, „zdawały się hołdować zasadzie, że pochwała dobrego męża to sprawa intymna”¹⁴¹. A zatem jak wyglądał moment wychodzenia górnika z domu?

Domostwo to zgodnie z lokalną tradycją przestrzeń absolutnie bezpieczna, swoiste centrum „swojskiej ekumeny”. Ale ta „swojska ekumena” – czyli osiedle robotnicze – choć bezpieczna i oswojona, była poza owym centrum jednak już groźna. Była groźna, bo pojawiały się tam różnego rodzaju niebezpieczeństwa. W konsekwencji w momencie wyjścia z domu zachowania wszystkich wyraźnie już nawiązywały do zachowań zdecydowanie religijnych, choć mających lokalny charakter kulturowy. I tak górnik wychodząc do pracy mówił: „Niech nad wami Pan Bóg i święto Barbaro czuwo”¹⁴². Żona zaś zgodnie z tradycją odpowiadała: „Niech cię Bóg mo w swojej opiece”¹⁴³. Tego typu sformułowań werbalnych, pożegnalnych było więcej i były uzależnione od lokalnej tradycji. Lecz poza owymi odwołaniami do Boga, pojawiały się również zachowania o charakterze magicznym, wyrażające się w sformułowaniach typu: „Dej pozór”, „Coby cie nie urzekło”¹⁴⁴. Owe reakcje typu magicznego pojawiały się jednak raczej sporadycznie i były efektem swoistego rodzaju „przeczcucia”, które nagle się pojawiało z obawy

139 W. Gusiew, *Estetyka folkloru*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1974, s. 183.

140 Tamże.

141 J. Ligeża, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej...*, dz. cyt., s. 112.

142 1978, k-1908.

143 M.G. Gerlich, *Rytm i obyczaj...*, dz. cyt., s. 33.

144 ZHG-ADA.

o los męża. Dominowały jednak odwołania, będące głównie przejawem postawy religijnej. W efekcie mówiono: „Boże, dej żeby mu się nic nie stało”¹⁴⁵, „Jezusiczku, miej go w swojo opiece”¹⁴⁶, „Pon Bocku, zachowaj go w zdrowiu i życiu”¹⁴⁷, „Boże, czuwej nad nim”¹⁴⁸, „Święta Barbaro, miej nad nim patrzenie”¹⁴⁹. Bywało jednak, iż kobieta na czole wychodzącego kreśliła znak krzyża; bywało, że i całowała w policzek. W starym tekście z końca XIX wieku pieśń informuje, iż wtedy żona „mile pocałuje, szczęśliwej roboty i szychty winszuje”.

Zatem powtórzmy raz jeszcze. Wyjście z domostwa – był to moment szczególny. Choć następował każdego dnia, to jednak nie ulegał banalizacji. Bywało, że w tym momencie niekiedy kobiety budziły dzieci. Czyniły to z tego powodu, aby wszyscy razem się pożegnali, bo przecież może zdarzyć się nieszczęście i nastąpi wypadek ojca na kopalni. Najczęściej jednak to wychodzący podchodził do śpiących dzieci, kreślił na ich głowach znak krzyża i całował je.

Tu jeszcze jedna uwaga. Jeśli górnik wychodził do pracy nocą, tradycja nakazywała, aby budzić dzieci. To zwyczaj wskazujący na rozwinięte więzi rodzinne, nadto silnie nasycony treściami religijnymi. Otóż w rodzinach górniczych często mówiono: „Od początku zawsze było tak w tym naszych familiach, że życie nasze pachniało

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ 1989, k-1921.

¹⁴⁸ 1990, k-1901.

¹⁴⁹ ZHG-ADA.

zawsze górnictwem”¹⁵⁰. I oto zauważmy, iż często było tak, że zarówno rano, ale częściej po południu, dzieci odprowadzały swoich ojców do samych bram kopalni. Informator urodzony w 1892 roku w Piekarach Śląskich wspomina:

Ojciec niósł mojego brata, a reszta rodzeństwa szli my obok niego i nieśli jego torba, a ciężko była diosecko. Było to jeszcze za Wilusia [cesarza Wilhelma I – przyp. M.G.G.], grubo przed pierwszą wojną. Szło się tak dobre pół godziny, albo i więcej. Jak my już byli przy kościele, to się szło przed obraz Matki Boskiej [Matki Boskiej Piekarskiej w kościele w Piekarach Śląskich – przyp. M.G.G.]. Tak to było wszystko wyrychtowane, że ludzie zdążyli jeszcze do kościoła przed szychtą iść. Tam niedługo człowiek był, no jednak był. Pokłon się złożyło, zdrowaśka się zrobiło, uklękło się i już yno na droga i potem gibko w lewo. coby iść na gruba¹⁵¹.

Kiedy zdarzyło się, że dzieci szło więcej, „to nos cało chmara szła”¹⁵². Inny górnik wspomina:

U nas to się dzieci z tego cieszyły. Jeszcze w latach 50. [ubiegłego stulecia – M.G.G.] niektórzy starsi górnicy jeszcze nosili takie duże torby, które ja pamiętam, że wszyscy je mieli, jak byłem mały [tzn. w latach 30. ubiegłego stulecia – przyp. M.G.G.]. Jak też się ojca odprowadzało, to jedno z dzieci niosło te torbę [...].

¹⁵⁰ 1986, m-1913.

¹⁵¹ 1976, m-1892.

¹⁵² Tamże.

A jak po drodze były kapliczki, to obowiązkowo trza było przyklęknąć i pomodlić się¹⁵³.

Ów zwyczaj był niezwykle silny, a kiedy warunki atmosferyczne były odpowiednie – niezwykle popularny. W efekcie karą za poważniejsze przewinienia był zakaz uczestnictwa dzieci w towarzyszeniu ojcu w drodze do kopalni. Odwołajmy się w tym wypadku do charakterystycznego wspomnienia z początku ubiegłego stulecia:

Matka niekiedy mi padała: »Ustoń, bo nie pójdziesz z ojcem«. To mi też zoroż wystarczyło, by się poprawić [...]. A ta wędrówka to była jak, nie przymierzając, pielgrzymka. A jak pielgrzymka, to iść trzeba [...]¹⁵⁴.

Atmosferę owych „wędrówek” charakteryzują precyzyjnie pierwsi badacze górnośląskich tradycji robotniczych, konkretnie górniczych – Józef Ligęza oraz Maria Żywirska. W swojej fundamentalnej pracy prezentującej kulturę tej grupy zawodowej piszą:

Jeszcze na początku naszego stulecia [...] górnik wychodził z domu o świcie i wracał po zapadnięciu zmroku, zwłaszcza gdy musiał iść kilka, a nawet kilkanaście kilometrów do kopalni i z powrotem. Małe dzieci jeszcze spały, gdy wychodził i zastawał je najczęściej jeszcze śpiące, gdy wracał. Dzieci nie zawsze poznawały ojca. »A co to za czarny chłop« – mówiły¹⁵⁵.

153 Tamże.

154 1982, m-1919.

155 J. Ligęza, M. Żywirska. *Zarys kultury górniczej...*, dz. cyt., s. 161.

Tyle śląscy badacze. Natomiast wielu badanych wyraźnie traktuje ów zwyczaj jako obowiązkowy. Nie był on jednak powszechny na całym obszarze Górnego Śląska. W efekcie typowe określenie tego zwyczaju i zarazem jego opisanie znajdujemy w wypowiedziach z terenu katowickiego osiedla Nikiszowiec. Tutejsze charakterystyczne zabudowanie niemal „dotyka” pobliskiej kopalni „Giesche”. W jednym ze wspomnień znajdujemy taki opis:

To była wielko ceremonio. Po drodze zawsze się stawało przy kościele. Wtedy my już wiedzieli, że będzie pytanie, kto w nim mieszko. To my hurtym odpowiadali, że Pan Bóg i święto Anna. To wtedy i my, małe dzieci, wiedziały, że św. Anna to starka od Pana Jezusa, a kto teraz wie, kto to jest św. Anna? Przez to chca powiedzieć jedno, że nawet po ostatniej wojnie u nos zawsze religii się uczyło na beztydzień i w każde święto¹⁵⁶.

Natomiast tu wyraźnie trzeba powiedzieć, że zasygnalizowany wcześniej akt czułości – w relacji ojciec-dzieci – był raczej sporadyczny. Wynikało to z obowiązującej zasady nieokazywania nadmiernie swoich uczuć. W tym momencie zaznaczyć jeszcze należy, iż niekiedy, kiedy kobieta odczuwała niepokój w momencie wychodzenia górnika z domu, w konsekwencji zapalała świeczkę w intencji swojego męża. Była swoiście dedykowana Duchowi Świętemu. Wtedy też mówiła: „Duchu Święty, czuwaj nad nim i oświeć mu drogę na gruba i z powrotem do dom”¹⁵⁷. Natomiast zbyt częste stosowanie tej praktyki uznawano za naganne. Wyjaśniano to następująco:

156 1987, m-1897.

157 1982, k-1899.

Łoni tam na wierchu mają kupa roboty. Bo przez to patrzenie na ludzi nic się złego nie dzieje i bez to szterować nie idzie. Pon Bocek i Duch Święty wie- dzom, co robią i bez to wypadków jest tyła na grubie. Jest tyła, co jest. W tym jest zawsze oski plan, boski porządek¹⁵⁸.

W sytuacji, gdy wzrastała obawa o los męża, bardziej uzasadnione było zwracanie się o pomoc do patronki górniczego stanu. Wyjaśniano to następująco:

Barbórko jest naszo i bez to bardzij idzie ją prosić zawsze o pomoc. Ona jest kobietą. Rozumie się, że kobieta się boi. Przez to idzie ją, św. Barbara – prosić o pomoc. Ona zawsze pomagała. Jej obrazy są w naszych domach. Ona wie, że mamy dla niej uszanowa- nie; wie, jaka jest chłopów ciężka robota i zawsze górnikom pomogo¹⁵⁹.

W pozyskanych od rodziny Józefa Ligęzy materiałach¹⁶⁰ zawarta jest taka notacja etnografia: „Święta Barbara była dla górników matką, a dla żon górników matką i babcią, którą zawsze o wszystko prosić można”¹⁶¹.

Poruszymy jeszcze jeden problem związany z „wychodze- niem górnika z domu na gruba”. Nastawał dzień, kiedy wraz z górnikiem pierwszy raz do pracy szedł jego

158 1987, k-1910.

159 1980, k-1897.

160 Materiały pozyskane od żony badacza dzięki redaktorowi radiowemu, poecie, autorze tekstów dla zespołu „Śląsk” – Zdzisławowi Pyzikowi – w 1990 roku.

161 Materiały J. Ligęzy.

młodociany syn. Jeszcze końcem XIX i początkiem XX wieku był to moment, który był pojmowany jako swoiście znaczący, ale zarazem zgodnie z górniczą tradycją starano się, aby nie nadawać mu jednak szczególnego znaczenia. Dlaczego? Bo przecież była to inauguracja nowego etapu w życiu młodego człowieka. Tylko że on równocześnie był już trzecim, a może w czwartym pokoleniu tym, który „robił na grubie”. Z tej okazji skorzystajmy z opisu tego dnia, dotyczącego 1923 roku, kiedy matka emocjonalnie reagowała na pierwszy dzień pracy małoletniego swojego syna – dodajmy: 14-letniego – a usłyszała od swojego męża swoistego rodzaju upomnienie: „A co to, mamulko, pierwszy z naszej rodziny idzie na grubo?”¹⁶².

Jak ten moment wspomina sam zainteresowany? Oddaj- my mu głos:

Następnego dnia o godzinie 5:00 rano matka mnie budzi:

– Józek, wstań do roboty.

Jo z uciechom mig z łóżka karlitka zech se narychto- wał. Na przywitanie matka mi do roboty cztery kracz- ki i ½ kiełbasy zawinyła [...], łoblek zech się do starych połatanych łachów, obuł pantofle, zjadłech śniadanie, karbitka do gorści, porzykołem razem z moim ojcem do świętej Barbórki, dołach matce ręką:

– Z Panem Bogiem – i takech sie wybrał z mym ojcem na pierwsza szychta na kopalni Pawła”¹⁶³.

162 *Życiorysy górników*, oprac. M. Żywirska, Katowice 1949, s. 192.

Por. L. Włazło, *Moje wspomnienia górnicze*, Sosnowiec 1984.

163 *Życiorysy górników...*, dz. cyt., s. 192.

Przywołujemy ten moment, bo znów ujawnia się tu szczególnego rodzaju przejaw życia religijnego. Oto bowiem ojciec z synem, potencjalnym górnikiem, po raz pierwszy modlą się wspólnie. I tak już pozostanie do końca ich wspólnej pracy. Natomiast już w chwili wyjścia syn żegna się z matką słowami: „Z Panem Bogiem”. To znów odwołanie do sacrum. Potem odbywało się już typowe żegnanie się kobiety z wychodzącymi do pracy. W wielu wspomnieniach górniczych ten moment jest jednak wyraźnie eksponowany.

Był to wszak moment przełomowy w życiu jednostki, ale też znaczący w życiu rodzinnym. A jak w tej perspektywie codzienności analizować i postrzegać ów wymiar duchowy, religijny? Otóż na początku trzeba powiedzieć, iż zwłaszcza do mniej więcej II wojny światowej, każdy nowy dzień był traktowany jak swoisty „dar Boży”. Najlepiej charakteryzuje to jedna z typowych wypowiedzi:

„Jak się człowiek rano budził, to rzyko i dziękuje Bogu, że się człowiek obudził. Godało się: »A dyć dziękują, żech się Boże obudził«. Tak u nas jest, dziękować trzeba [...]. Znaczy tak było downij, a potem jakoś się zaczęło kończyć, ale długo było, bo mnie się zdowo jeszcze za Gierka”¹⁶⁴.

I jakże charakterystyczne było dodawanie zdania w rodzaju: „To tyż Ci, Boże i Maryjo, i Jezusiczku tyń dziyn daruja, bo żech go dostoł”¹⁶⁵. I jeszcze dodawana była

¹⁶⁴ 1989, k-1905.

¹⁶⁵ ZHG-ADA.

nieraz prośba: „Miej tyż patrzynie, cobych czego złego nie zrobił, bo łon¹⁶⁶ zawsze mieszo”¹⁶⁷.

Tego rodzaju modlitwy były typowe dla starszego pokolenia jeszcze w latach międzywojnia, lecz dominowały raczej tradycyjne modlitwy: *Ojcie nasz* i *Zdrowaś Maryjo*. Te poranne, bardziej rozbudowane modlitwy, często odmawiane przy użyciu różańca¹⁶⁸, były znamienne dla kobiet. Mężczyźni raczej modlili się krócej. Zauważyć też należy, że już w momencie przygotowywania posiłku przez kobiety chleb był zawszeznaczony znakiem krzyża, także ciepła strawa przygotowywana dla mężczyzn. Najbardziej zaś znamienne było to, że moment wychodzenia mężczyzny do pracy miał charakter i zwyczajowy, i swoiście uroczysty, a nadto zawsze było to zachowanie związane z sacrum.

W tym momencie należy wspomnieć o jeszcze jednym – już nie nakazie, ale rygorystycznie przestrzegany zakazie. Otóż po wyjściu z domu górnicy nie mogli się odwracać; spojrzenie do tyłu było wykluczone. Przestrzeń wyjścia to w pewnym sensie była przestrzeń swoiście sakralizowana. Na odrzwiach lub bezpośrednio na bocznej ścianie umieszczano kropielniczkę z wodą święconą. W niej zamaczał palce wychodzący, a następnie żegnał

¹⁶⁶ „Łon” w tym przypadku to odniesienie do diabła, a konkretnie Szatana – głównego antagonisty Boga.

¹⁶⁷ Takie myślenie utrzymywało się wśród starszych mieszkańców regionu jeszcze w latach 70. XX wieku.

¹⁶⁸ Zob. M.G. Gerlich, *Czy Chrystus chodził po Kaufhausie? Przyczynek do nowego spojrzenia na górnośląską religijność ludową – na przykładzie Tajemnic Różańcowych*, „Rudzki Rocznik Muzealny” 2007, red. W. Świątkiewicz, ks. J. Górecki, M. Lubina, Ruda Śląska 2007, s. 49–72.

się znakiem krzyża. To był pozornie zwykły akt religijny, ale zarazem konieczny, niezbędny; inaczej postąpić nie było można. Zatem i gest, i woda świecona podkreślały charakter symboliczny tego momentu, czyli konkretnego przejścia z jednego świata, tego bezpiecznego, do drugiego, który już taki nie jest. W jego realiach pojawić się mogą niebezpieczeństwa, z których szczególnie groźne są te, które wynikają z typowych zagrożeń występujących w pracy podziemnej, jak i będące efektem działań Szatana, jak i różnych istot demonicznych, zwłaszcza Skarbnika¹⁶⁹. A ta istota demoniczna trwale była związana z górnictwem. Była znana już w XVII wieku, a nawet wcześniej. Wszak już Walenty Roździeński w swym dziele z 1612 roku *Officina ferraria* pisał o tych istotach następująco:

„Czasem się też na wierzchu w nocy przechadzają
Na tych miejscach, gdzie kruszce okazać się maja”¹⁷⁰.

Jakże w tym momencie intryguje to, że w jego – ich – istnienie wierzono, choć już mniej z końcem lat międzywojnia. Dobrym sposobem ochrony przed tą istotą były zabiegi magiczne, ale najlepszym była jednak modlitwa, zwłaszcza do patronki górniczego stanu.

Kiedy górnik przekroczył próg, pojawiała się wiele zagrożeń: zarówno tych przyrodniczych, jak i demonicznych.

¹⁶⁹ Zob. np. M.G. Gerlich, *Strachy. W kręgu tradycyjnych wierzeń...*, dz. cyt., s. 47–91.

¹⁷⁰ W. Roździeński, *Officina ferraria Abo Huta y warsztat z kuźniami szlachtetnego dzieła żelaznego* (1612), z unikatów biblioteki kapitulnej w Gnieźnie wydał, wstępem i przypisami zaopatrzył K. Pollak, Katowice 1936, s. 65.

Piotr Kowalski pisze, iż każdy próg jest „fragmentem granicy i wykładnikiem jej przekraczania, próg ma cechy obszaru granicznego, a więc niepewnego ontologicznie”¹⁷¹. W pewnych sytuacjach jest to sfera groźna, demonogenna – tak jak granice pól w południe, kiedy to atakować mogły przypołudnice; tak jak w sytuacji, gdy dwoje ludzi wita się nad progiem, co musi dla obu osób przynieść niekorzystne konsekwencje, bo należą w tym momencie do dwóch przeciwnych światów. Kropielniczka, umieszczona w niej woda świecona, zamaczanie w niej palców przez wychodzącego, a potem wykonanie przez niego znaku krzyża to były gesty jednoznacznie religijne, a zarazem moment finalny. Kończył się pobyt w bezpiecznej, oswojonej przestrzeni i następowało wkroczenie do innej, w której leżała kopalnia. A kopalnia – owa, jak mówiono, „dawczyni życia”, owa „mamulka”¹⁷² – dawała pracę, ale zarazem obiektywnie była zawsze groźna. Dlatego w jej obrębie obowiązywały szczególne zachowania religijne. I to jednoznacznie sprecyzowane, przestrzegane i akceptowane.

CO BYŁO DALEJ? CZYLI OD WYJŚCIA GÓRNIKA Z DOMU DO WIECZERZY

Po prezentacji owego momentu inauguracyjnego typowy dzień codzienny tradycyjnej rodziny górniczej przejdźmy do perspektywy dalszego całego dnia. Przede wszystkim spróbujemy w tym miejscu odwołać się – dla precyzji

¹⁷¹ P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław 1998, s. 480.

¹⁷² To określenie funkcjonowało do lat 90. XX wieku, potem stopniowo zniknęło z obiegu powszechnego.

wyvodu – do panującego w lokalnej tradycji sposobu periodyzacji górniczego dnia i ludzkich zachowań w tej perspektywie.

Po opuszczeniu przez górnika domostwa następowały kolejne wydarzenia, o których badani opowiadają, lecz nie wszystkim nadaje się, poza powrotem górnika z szychty, jakieś wyjątkowe znaczenie. Spróbujmy zatem przedstawić kolejne wydarzenia, które określały specyfikę i rytm codzienności typowej dla górniczej rodzin, zwłaszcza tej dawnej. Proponuję w tym momencie przyjąć termin użyty przez jednego z górników – byłego nauczyciela w szkole zawodowej. Powiedział:

To, co się działo w naszym życiu na Śląsku, to znaczy u nas i to każdego dnia, to to było, jak w sztuce teatralnej. Takie jakby takie akty takiego widowiska dnia robotniczego. To jest, jak w teatrze, gdzie jest wszystko poukładane. Są akty i sceny. Tak było i u nas; tam w teatrze ludzie grają, co jest przez pisarza napisane, a tu u nas ludzie się tak zachowują, jak się zachowywali ich ojcowie i dziadowie, ci, po naszymu, starzyki¹⁷³.

Podążając tym tropem propozycji i myślenia, spróbujmy i my kroczyć tą drogą. Daje ona szansę na w miarę precyzyjny podział interesującej nas sfery rzeczywistości: po prostu robotniczego dnia, zdeteminowanego pracą i jej rytmem.

173 1998, m-1920.

Jednakże poza owym zespołem czynników obiektywnych jest też sfera ludzkich zachowań – wyraźnie usankcjonowanych tradycją, które określały w interesującym nas przypadku ich zakres, sposób realizacji, powtarzalność, specyfikę, sens. Zachowania owe miały charakter szczególny, bo były rodzajem wzoru postępowania.

Najsilniej ów kanoniczny wzór zachowań był znamieny w okresie od schyłku XIX wieku do mniej więcej I wojny światowej. Po jej zakończeniu, wskutek także zmiany politycznej, społecznej, ekonomicznej, ale i kulturowej lat 1922–1939, ulegał stopniowemu rozkładowi. W efekcie „rdzeń” strukturalizacji dnia i „kanonicznych” zachowań ulegał stopniowej, ale niekiedy – w odniesieniu do niektórych zwyczajów – gwałtownej dekompozycji. Zanik pewnych tradycji nie oznaczał rozkładu zachowań znaczących dla regionalnej i zawodowej tradycji typowej dla codzienności. Jednak o tym będziemy pisać w innych miejscach. W sensie ogólnym kolejne zmiany nastąpiły w latach II wojny światowej – choć tu zarazem rola innych zachowań religijnych, a także magicznych, wyraźnie wzrosła. Natomiast wraz z, jak mówiono, „wlezieniem tego pierońskiego bezbożnego ustroju”, w aktach robotniczego dnia następowały kolejne zmiany; zniwelowaniu uległa ceremonialność zachowań, ich duchowy charakter. Coraz bardziej ztracały one charakter obowiązujących, akceptowanych w pełni wzorów zachowań. Nowy system uznawano za „bezbożny”. Choć zauważano zmiany pozytywne, przykładowo w zakresie edukacji, upowszechniania kultury, podniesienia poziomu życia, zarazem funkcjonował jednak krytykowany (ale i akceptowany)

„system czterobrygadowy”¹⁷⁴. Ogólnie był to ustrój wielu sprzeczności. Podkreślano zadowolenie z bezpłatnych dziecięcych kolonii, a także choćby funkcjonowanie tzw. gieweksów, czyli specjalnych sklepów dla górników¹⁷⁵, ale nade wszystko dominował jednak brak zgody na ideologizację, ateizację, ograniczanie lokalnych tradycji, prowadzenie wobec regionu polityki „kolonizacyjnej”.

W tym też kontekście warto dla porównania odwołać się do specyfiki charakteryzującej XIX-wieczne środowisko pracy i porównać je do realiów późniejszych, w tym także „realnego socjalizmu”, z wszelkimi jego tragicznymi ułomnościami. Wyrażano ubolewania nad zanikiem wielu regionalnych tradycji, w tym także tych górniczych. Rodzi się tu jednak pytanie, czy wiele z nich nie zanikało wskutek procesów modernizacyjnych.

174 „W skrócie można powiedzieć, że jest to taki system pracy, w którym pracownicy są podzieleni na 4 grupy (brygady), z których każda pracuje według grafiku brygady, w najczęściej 3-zmianowym systemie”. I dalej czytamy: „Do 2003 roku, system czterobrygadowy określał Kodeks Pracy. Obecnie, w systemach uwzględniających 4-brygady, zastosowanie mają przepisy rozdziału IV – Systemy i rozkłady czasu pracy. Zgodnie z przepisami, Art. 140. § 1, rozkład czasu pracy może przewidywać różne godziny rozpoczynania pracy w dniach, które zgodnie z tym rozkładem są dla pracowników dniami pracy”. Źródło: https://www.praca.pl/poradniki/rynek-pracy/system-czterobrygadowy-harmonogram,dodatek,przepis_pr-2009.html [dostęp: 10.11.2020].

175 Ich dotyczyły spory. A dzisiaj znajdujemy na ich temat takie opinie: „W PRL-u górnicy nie wydobywali węgla lecz *czarne złoto*. Dlatego w specjalnych sklepach mogli kupować to, o czym inni tylko marzyli: sprzęt AGD, domową elektronikę, ubrania czy sprzęt narciarski. Ciężko tyrali, ale przynajmniej wiedzieli, za co. Dziś też tyrają, ale po dawnych przywilejach nie zostało ani śladu”. Źródło: <https://www.wnp.pl/gornictwo/gieweksy-i-krolowie-zycia-po-przejsciach,306062.html> [dostęp 10.11.2020].

Jak zatem pojmować zmiany w interesującym nas zakresie codzienności? Prześledźmy teraz, jakie można wyróżnić w perspektywie codzienności, od wyjścia górnika z domu, etapy robotniczego dnia; owe, jak to określił jeden z badanych, „akty górniczego dnia”¹⁷⁶. Tego zwykłego, banalnego, szarego, powtarzanego, ale jednak barwnego w kategoriach kulturowych i duchowych, wreszcie religijnych.

Wyróżniamy tu:

- **Akt I – Górnicza szychta** – okres, który obejmuje drogę górnika do pracy, następnie przekroczenie bramy zakładu pracy, modlitwę w cechowni, zjazd do kopalni, rozpoczęcie pracy, czas podziemnej pracy, wyjazd z podziemi, okres modlitwy w cechowni, powrót do domu, zwyczajowe powitanie w domu, mycie się górnika w domu po powrocie z szychty;
- **Akt II – Kobieta w domu, czyli jej domowo szychta** – okres, który obejmuje kolejno po sobie następujące standardowe czynności realizowane przez kobietę, żonę i matkę, a więc: poranne „rzykanie”, poranne zajęcia kobiety, „rychtowanie” mieszkania, szykowanie dzieci do szkoły, zakupy, zajęcia gospodarskie w chlewiku, przygotowywanie obiadu, czekanie na chłopa, a w tym zwyczajowe „wyglondanie z łokna”;
- **Akt III – Łobiod całej rodziny** – czas spożywania obiadu w rodzinie górniczej, wraz z charakterystycznymi, często usankcjonowanymi tradycją, wzorami zachowań;
- **Akt IV – Od łobiadu do wieczery** – okres typowych, zazwyczaj prozaicznych, czynności/zajęć poszczególnych członków rodziny górniczej;

176 2008, m-1931.

- **Akt V – Wieczorne rzykanie** – czas indywidualnych, niekiedy wspólnych modlitw wszystkich członków rodziny.

Idąc wskazanym przez informatora tropem, a także tropem swoistej dramaturgii – na co zwróciła uwagę w kontekście jednego z etapów ludzkiej biografii Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa¹⁷⁷, kiedy mówiła o „dramacie weselnym”¹⁷⁸ – zastanówmy się, co było dalej, czyli po wyjściu górnika z domu.

Zastanawiając się nad wypowiedziami badanych, ich sposobem pojmowania zwykłego dnia, możemy bardzo wyraźnie stwierdzić, iż przekroczenie progu inicjowało jakościowo nowy czas. To był czas zwykłego – szarego, mającego swą specyfikę i rytm, swoje znamienne zachowania religijne – dnia robotniczego.

Co zatem od tego inicjalnego momentu górnik robił? Jak postępował?

Okazuje się, że górnik dołączał do innych mężczyzn idących do kopalni. Witał się słowami: „Szczęść Boże” lub po niemiecku: „*Glück Auf*”. Była to jedyna forma powitania, jaka była dopuszczalna. Od tego momentu idący do kopalni stanowili już swoistego rodzaju wspólnotę. Według nich: „prawdziwo kompania”.

¹⁷⁷ Zob. C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, Wybór L. Mróz i A. Zadrożyńska, Warszawa 2005, s. 81–216.

¹⁷⁸ Tamże.

Można przypuszczać, że od schyłku XIX wieku do czasu mniej więcej I wojny światowej obowiązywał swoisty nakaz wędrowania do pracy w milczeniu. Skoro górnicy opuścili bezpieczną przestrzeń rodzinną, a na progu pożegnali się z domownikami, stosując typowe odwołania do sacrum, coś definitywne się zakończyło. Wyjście poza próg oznaczało już skierowanie się – i to w sposób bezkonfliktowy – do kopalni. Zatem, zgodnie z tradycyjnym myśleniem, jeśli coś się zaczyna, jeśli zaczyna się wędrówka z określonej przestrzeni – w tym przypadku oswojonej i sakralizowanej – do przestrzeni nowej, w tej nowej nie należy się odwracać, a tym bardziej zawracać. To jest działanie sprzeczne z logiką i może wywołać interwencje złych mocy, podobnie jak w przypadku orszaku weselnego idącego do kościoła po akcie błogosławieństwa młodych, podobnie jak w przypadku żałobników, kiedy po wyjściu z kościoła, idąc na cmentarz, też nie mogą się odwracać. Logiczne. Po prostu następuje „pomieszanie” porządków, pewnej logiki wydarzeń.

Kolejnym momentem szczególnym było dochodzenie do granic kopalni. Wraz z przekraczaniem bramy „naszej mamulki”¹⁷⁹ zwyczaj nakazywał, aby się przeżegnać. Bywało, że niektórzy przyklękali. W ten sposób przekraczano granicę – między osiedlem, miejscem zamieszkania, a przestrzenią pracy – która miała się zakończyć zjazdem w podziemia.

Nim to nastąpiło, zwyczajowo, i to nawet jeszcze w latach międzywojnia, górnicy udawali się do cechowni, aby tam

¹⁷⁹ Mamulka – tak w wielu miejscowościach określano pobliską kopalnię, w której pracowano.

uczestniczyć w charakterystycznej adoracji do świętej Barbary. Była to szczególnego rodzaju uroczystość religijna organizowana przez samą brać górniczą. Przewodził jej tak zwany śpiewok¹⁸⁰ – starszy, z reguły schorowany górnik, a niekiedy inwalida. On to inicjował modlitwę, on też inicjował śpiewy ku czci świętej Barbary.

Zwyczaj ma odległą tradycję. Spróbujmy zatem odwołać się do opisu, prezentującego owo „religijne spotkanie” w cechowni. Dotyczy on okolic podbytomskich, konkretnie 1875 roku:

Dokoła na ławkach siedzieli górnicy ubrani w kubraki i białe kołpaki. Na stołach paliły się kagańce. Tam dalej przy ścianie środkowej stał ołtarz składany: na ołtarzu umieszczony był ołtarz świętej Barbary, patronki górniczej drużyny, a przed ołtarzem płonęły dwie ogromne gromnice. Siedział tam starzec siwy najstarszy wiekiem znany z pobożności i modlił się [...]. O błogosławieństwo w pracy i zachowanie życia [...]. Nareszcie kończy się modlitwa, starzec żegna się i głosem drżącym nuci pieśń nabożną. Podniosły się głowy, oczy świecą się dziwnym zapałem, a za przykładem starca zabrzmiała pieśń z setnej piersi. Lecz pieśń się już kończy. Gasną gromnice i ołtarz się zamyka, urzędnik górniczy wchodzi, roboty rozdziela, a górnicy rozpraszają się po szybach i robotach¹⁸¹.

¹⁸⁰ Nazwa osoby prowadzącej adorację w cechowni do św. Barbary; szczególna – jak mówiono – „instytucja” utrzymująca ścisłe relacje z lokalnymi duszpasterzami.

¹⁸¹ M.G. Gerlich, *Rytm i obyczaj...*, dz. cyt., s. 58.

Bardzo interesujący, skrupulatny i dokładny, także w aspekcie sacrum, jest inny opis, w którym czytamy:

Przed każdorazowym zjazdem do szybu zbierała się w cechowni większa liczba górników; jeden z nich a mianowicie ten który przewodniczył w śpiewie, zapalał świece przed obrazem i intonował pieśń do świętej Barbary, potem pieśń do Opatrzności Boskiej lub inną pieśń przygodną. Na zakończenie śpiewano: »Święta Barbaro patronko i męczenniczko nasza, proś za nas«. Wszyscy obecni śpiewakowi wtórowali. Było to jak nabożeństwo w kościele. Nabożeństwa takie i śpiewy odbywały się codziennie przed rozpoczęciem dniówki. Gdy śpiewanie ukończono śpiewak – przewodniczący – gasił świecę i ołtarz zamykał. Wtenczas sztygar górników przywoływał i przydzielał do poszczególnych prac. Potem mówił do nich: »Idźcie z Bogiem«¹⁸².

Tę relację Stanisława Wallisa pozyskałem w 1980 roku od dra Karola Musioła, ówczesnego dyrektora Biblioteki Głównej Akademii Muzycznej w Katowicach. Spytałem, czy zna okoliczności napisania tego tekstu. Przyznał, że nie. Niedługo później ów tekst pokazałem prof. Adolfowi Dygaczowi. Uznał, że Wallis mógł osobiście uczestniczyć w tego typu uroczystości. Uznaliśmy, że zapis ten mógł być dokonany przez folklorystę tuż przed wybuchem I wojny światowej. Zaznaczmy w tym miejscu, że Wallis urodził się w 1895 roku (a zmarł w 1957 roku), zatem mógł w młodym wieku ów tekst zapisać na podstawie

¹⁸² S. Wallis, *Dzień św. Barbary u górników śląskich*, brak roku wydania, s. 2. Maszynopis złożony w Akademii Muzycznej im. Karola Szymanowskiego w Katowicach (brak sygnatury).

własnej obserwacji i uczestnictwa. O tego typu postępowaniu mówił w kontekście innych wydarzeń wspomnianemu Dygaczowi. W notacji Wallisa jest również zapis dotyczący typowych ówczesnych sformułowań górniczych w rodzaju: „Szychta bez modlitwy do Barbary to nie jest szychta”¹⁸³. Natomiast nawet w latach 80. ubiegłego stulecia notowałem tego typu wypowiedzi:

Człowiek jak coś zaczyna robić, to nie może tego zacząć od niczego. Trza rzykać i wiadomo, że jest to coś richtig doprowdy warte. To jest wtedy robione w imię boskie. Bez modlitwy już zaś to nie szło nic robić, ani jeść, ani też wysyłać dzieci do ślubu. Wszystko trzeba robić w imię boskie, a nie tak, jak teraz, bez niczego¹⁸⁴.

Moment zaś wspólnej adoracji był modlitwą szczególną. Była to:

[...] wielka adoracja, wielkie rzykanie, rzykanie jak w kościele, uroczyste, że chłop przy chłopie stoł blisko. Ludzie byli z jednej strony, a rzykali do ni. Bez to wszyscy byli jedno tak jak w czasie mszy w kościele. To była tako wielka uroczystość. Bez księdza, bo przeca nie zawsze on jest na podorędziu¹⁸⁵.

Ta prezentacja ukazuje nam znaczenie kultu świętej Barbary¹⁸⁶. Ukazuje formę świętowania, która jest wytworem tylko i wyłącznie środowiska górniczego.

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ 1993, k-1920.

¹⁸⁵ 1988, m-1907.

¹⁸⁶ O kulcie tym szerzej będziemy pisać w ostatnim rozdziale tej pracy, który poświęcony będzie świętowaniu roku liturgicznego.

Opisana uroczystość w cechowni nie była w żaden sposób związana z konkretną działalnością inicjatywną Kościoła. Jednak lokalni duszpasterze byli wielkimi zwolennikami tego typu uroczystości¹⁸⁷. Sposób widzenia patronki był funkcją jej wizerunku hagiograficznego zawartego w tzw. żywotach. Dla ilustracji odwołajmy się do jej obrazu dominującego, znanego w pełnej wersji zwłaszcza w czasach międzywojnia:

Barbara święta była córką jednego zanego i bogatego w Heliopolu poganina imieniem Dioskora. Która, gdy rozumu dorosła, a bardzo śliczną urodę miała na ciele, za wzruszeniem Ducha Świętego do poznania Boga prawego i z brzydzenia sobie ojcowskiego bałwochwalstwa, oświecona jest na duszy; bo przypatrując się piękności, wielkości i porządkowi świata, tego stworzonego, nie mogła czci tej na bogów niemych i kamiennych kłaść, ale się raczej Stworzycielowi samemu, Bogu prawemu pokłoniła, a na ojcowskie bałwany plwała [...]. A gdy ją ojciec za rozmaitych mężów raif przyzwolić, ona żadnego nie chciała, mieniając: iżem już niebiańskiemu Oblubieńcowi oddana jest, na ziemi męża mieć i od myśli o rzeczach niebiańskich odwiedzona być nie chcę. Ojciec tem rozgniewany, umyślił w daleką stronę zajechać, aby się Barbara niejako stęskniła, a na jego radę zezwoliła. A odjeżdżając, budować łaźnię wielkim nakładem rozkazał, dając naukę rzemieślnikom, jak budować, a iż tylko dwa okna uczynić w niej mieli. W tem odjechał, a Barbara

¹⁸⁷ Poświadczają to również moje badania i rozmowy na ten temat z lokalnymi kapłanami. Wiele informacji na ten temat przekazał mi proboszcza parafii św. Stanisława Kostki w katowickim Giszowcu, ks. Rufin Sladek.

schodząc na oglądanie owego budowania, trzecie okno w imię Trójcy Świętej uczynić kazała [...]. Ojciec gdy się wrócił, a murarzy, iż nad wolę jego okno trzecie uczynili, ukarał, Barbara ich zastępowała [...] I długie kazanie o wierze świętej i o jednym prawym Bogu czyniąc, gdy ojca do uznania wiodła, gniew u niego niewdzięcznego i w bałwochwalstwie zatwardziałego sobie zjednała, tak iż miecza na nią dobył i ciąć w nią chciał, by była nie uciekła. Jednak ją gonił [...] gdy do jednej wysokiej skały, z rozkazania Boskiego cudem wielkim skała się jej otworzyła [...]. Z pilnością gniewliwy ojciec szukał jeszcze córki; i gdy mu jeden pasterz, tam gdzie się była zataiła, znaleziona okrutnie rękoma i nogami zbił [...]. Co gdy mężnie panienka wytrwała, długim ją więzieniem trapił [...]. W tym więzieniu widziała panienka Oblubieńca swego Jezusa [...] i rany zleczone na ciele miała, i mocniejszą na przyszłe męki dostała [...]. Przyzwana potem do sądziego, gdy jej mówił, aby bogów czciła, którzy jej srogie rany zleczyli, wolnym językiem ślepotę jego karała, a jako ja Chrystus, jej Oblubieniec zleczył [...]. Tedy rozgniewany starosta, żelaznymi ja paznokciami drapać, i rozpalone żelazne blachy do boków jej przykładąć, i młotami małymi głowę jej tłuc rozkazał. W tych mękach Barbara oczy w niebo podniesione mając mówiła: <Panie któryś serca ludzkiego świadomy, Ty wiesz, jako Ciebie pragnę, nie puszczaj mnie aż do końca>. Cieszyła ją i posilała Julianna w mękach onych, łzami i wzdychami z nią razem bolejąc. Co gdy obaczył starosta, Juliannie i Barbarze piersi niewieście odciąć i obie nagie z wielką sromotą po ulicach wozić rozkazał [...]. Potem wyrok na gardło ich sędziego uczynił

aby głowy ich ocięte były. Szły z wielką radością jako na wesele, a ojciec Barbary świętej do końca okrutnego serca nad zwyczaj ojcowsko używając, sam nad córką swoją katem był, lecz sam na temże miejscu nad którym głowę córki swojej uciął, piorunem z nieba zabity został. Toć jest zwycięstwo sławnej Barbary panienki, której wielkości wiary i statku nieprzemownego wygrała [...] ¹⁸⁸.

Odwołując się do badań empirycznych, można wnioskować, że istotnym, może nawet jedynym, źródłem dominującego wizerunku patronki nie były jednak drukowane zbiory żywotów – jak cytowany wyżej – ale druki ulotne kupowane w miejscach pątniczych, w tym głównie w Piekarach Śląskich. Były one jednak odzwierciedleniem tych oficjalnych, także cytowanego. W efekcie w interesujących nas realiach funkcjonowały jednak do II wojny światowej różne lokalne wersje. Wszystkie one wyraźnie zaczęły zanikać w latach wojny, a później były opowiadane już raczej incydentalnie. Spróbujmy odwołać się do jednego z przykładów:

Barbara porządna bardzo była. Dała swe serce Jezusowi, to chciała mu być do końca życia wierną. Przez to ją na śmierć skozali. A jej ojciec Dioskur, choć też jej miał dość, żeby ją zawrzić we wieży prosił. Tam sama zawarta siedziała. To prosiła żeby jej jedno okno na

188 Zob. P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok do których przydane są niektóre obroki [...]*, przez Ks. Piotra Skargę przebrane, uczynione i w język polski przełożone [...], t. IV, Kraków 1936, s. 375–377. Pragnę zaznaczyć, iż egzemplarz tej pozycji był w posiadaniu kilku badanych rodzin.

świat wybić chcieli, bo za tym światem tęskno jej było. To wybili. [...] A łona zaczęła słuchać naroz, że ktoś piykanie śpiywo. To wyjrzała i pięknego młodzieńca ujrzała. Bardzo się jej podobał. I wyznali miłość jeden drugiemu. Zaroz stało się nieszczęście po tyj przysiędze, bo się okazało, że łon jest poganin. No i on poszeł w swoja droga bo łona go już nie chciała. A w nocy już zaś pikny już śpiew słyszy. Pomno na to, co się stało uszy zawiera. Słyszy dali. Wyglądo. Nikogo nie widzi. To prosi i jej drugie łokno wybijają. Historia cało już zaś się napoczyna od początku. Miłość wyznali jeden drugimu, a potym już zaś wyszło, że on poganin. To go tyż wyciekła. A w nocy już zaś to samo, co dzień pryn-dzyj. Słyszy pikny głos świenta Barbara. Uszy zatyko, loto po tyj wieży na wierchu. Nic. Śpiew słyszeć i to wyznanie do nij. To wyglondo z jednego łokna, nikogo nie widzi, z drugiego – tak samo. To każe trzecie łokno wybić. I dopiero go wtedy zoboczyła. Był najgryfniejszy i ciongle godoł jej, że on jeji pszaje. Wyznali, że majom sie ku siebie. Na koniec nieszczęście. Juzaś wyszło, że i tyn jest poganin. To go św. Barbara nie chciała. Tako już łogłupiało łod tego wszystkiego była. Bo jom do świata ciongło, bo modo była, no ale zoboczyła, że łon jest zły i pogański. To jak ten trzeci poszedł swojom drogom, to łona pedziała, że chce wyleźć. To pomyślał Dioskur, że łona chce się poprawić. A łona pedziała, że łona ino Boga kocho, to ja skozali na śmierć. Strasznie jom mencyli, łobcinali i rynce i nogi, za wosy targali, aże umierała, a potym wszystkim jom dobili. Ziemia sie otwarła i tam padła i została od tego czasu „patron-kom górników”¹⁸⁹.

189 M.G. Gerlich, *Rytm i obyczaj...*, dz. cyt., s. 107.

Już przed nieomal dwudziestu laty wskazywałem, że „to zupełnie niezwykła opowieść, w której sylwetka św. Barbary kreślona jest w sposób oryginalny, zdecydowanie różny [...]”¹⁹⁰ od wszystkich innych ujęć. Przez ten okres nie znalazłem jednak podobnej notacji. Cytowana opowieść była zaś zanotowana tylko w jednej przestrzeni, to znaczy w Piekarach Śląskich. Zanotowałem ją w kilku rodzinach.

Święta Barbara jest w tej opowieści ukazywana jako kobieta otwarta na świat, ciekawa, młoda, niedoświadczona i zarazem szukająca uczucia, miłości. Lecz doświadczenia wynikające z kontaktu z tym światem są dla niej niekorzystne, pozostają w sprzeczności z jej ideałami, z jej wiarą. Te doświadczenia utwierdzają ją w przekonaniu, że nie może zdradzić swego Oblubieńca. Wynika z tej opowieści również to, że gdyby partner życiowy miał również za swego Oblubieńca – nie byłby poganinem – mogliby się pobrać.

Po tych uwagach powróćmy do zasadniczego wątku. Otóż po zakończeniu opisaney wcześniej uroczystości odbywało się tak zwane „rozdowanie roboty”. Owe „dzielenie roboty” było też akcentowane odwołaniem się do sacrum. Przełożony bowiem życzył „dobrej szychty i boskiej opieki”¹⁹¹. Mówił: „Niech tam Bóg mo wos jako i mnie w opiece”¹⁹². A niekiedy dopowiadał: „Jak by złe było, to niech wom przyjdzie z pomocom św. Barbara”¹⁹³.

190 Tamże.

191 1979, m-1916.

192 Tamże.

193 Tamże.

Po „rozdaniu roboty” – kiedy „kożdy dostał to, co mu dali”¹⁹⁴ – górnicy przygotowywali się do następnego przekroczenia granicy. Była to granica między „twardą ziemią”, czyli powierzchnią kopalni, a szolą¹⁹⁵, którą górnicy mieli zjechać na dół. I w tym momencie, co też jest znaczące dla naszego wywodu, zaznaczyć należy, iż górnicy stanowili wspólnotę wyraźnie zhierarchizowaną. Z nielicznych notacji, a pozyskanych zwłaszcza z obszaru Katowic, wynika, że owo zhierarchizowanie było ponoć funkcją nieznanej decyzji świętej Barbary¹⁹⁶. Ona to powiedziała: „Górniki to jest jedno kamracto, no jednak kożdy mo tam swoje miejsce”¹⁹⁷. Istniejące dystanse zawodowe odzwierciedlały się w konsekwencji w sferze werbalnej. I tak w obrębie własnej kategorii górnicy zwracali się do siebie per „ty”. Ta sama zasada obowiązywała wobec stojących niżej w hierarchii zawodowej. Do rębaczy mówiono per „wy”. Cała natomiast brać górnicza zatrudniona na stanowiskach fizycznych zwracała się do dozoru także per „wy”. W tym odzwierciedlało się swoiste uszanowanie wobec dozoru. Ale przecież owa formuła per „wy” kategorycznie obowiązywała również w życiu rodzinnym, bo tak należało się zwracać do ojca, do starzyka, do osób otaczanych szacunkiem. Wanda Mrozek pisze w związku z tym, iż kamracto nie było jednak „jednoznaczne z koleżeńską poufałością, wręcz przeciwnie – oparte było na określonej »dozie« autorytetu,

194 Tamże.

195 Termin stosowany w wielu miejscowościach jeszcze w latach 40. XX wieku, a bywało, że i dłużej.

196 Ilustrują to opowieści na ten temat.

197 Kamracto – szczególna forma zasad postępowania, relacji, stosunku do innych i postaw obowiązujących w środowiskach górniczych.

pozycji i wymaganego dla danej pozycji szacunku i społecznego dystansu”¹⁹⁸.

Następnie górnicy udawali się w kierunku windy. Moment to szczególny. Wprawdzie tak zjeżdżali każdego dnia, ale jednak ze względu na dużą wypadkowość emocje były, może nie każdego dnia, ale pojawiały się, zwłaszcza w okresach uznawanych za demonogenne. O dziwo, takim okresem był czas przed uroczystą Barbórką. Wtedy to następował wzrost aktywności religijnej. Dlaczego? Bo wtedy, wedle przekonań, wzrastała ilość wypadków na kopalniach. Aby to wyjaśnić, a właściwie reakcje górników, trzeba się też tu odwołać do tradycyjnych wierzeń. One zaś mówiły o tym, że w okresie końca listopada i początku grudnia wzrasta swoista, dziwna aktywność św. Barbary. Mówiono:

Co się z niem takiygo dzieje, że wtedy łona się rozglonda za młodymi chłopami. Wiadomo, no nie?! [...]. O tym jo godać nie chca, no tak godali, a teraz już tego nie ma, ale mój ojciec o tym godoł, ale nie wiem czy wierzył, a był rodzony w 1885 roku [...]. Wiadome było, że przed 4 grudnia, a niekiedy w tyn dziyń, było wiera wypadków. Widać potrzebowała i tak robiła [...]¹⁹⁹.

Nie kończmy tej wypowiedzi. Można się domyślać, jaki typ aktywności „Barburki” mieli na uwadze dawni górnicy.

198 W. Mrozek, *Problemy socjologiczne...*, s. 66.

199 1984, m-1918.

Dalej przychodził moment szczególny, moment zapowiadane wejścia do windy, a potem zjazdu na dół, w podziemia, ciemności kopalniane. Przed wejściem do szoli zwyczaj nakazywał, że należy się przeżegnać, westchnąć do Pana Boga, a kiedy z windy wychodzono, znów się żegnano. Ten zwyczaj stopniowo zanikał po II wojnie światowej. Natomiast niezwykle interesująca jest relacja informatora, który nie pochodził z rodziny o górniczych tradycjach. Otóż w 1987 roku mówił on:

Ja się uczyłem górnictwa od początku, bo ja jestem rodem nie z rodziny górniczej. To mogę powiedzieć, że mnie to, co jest w górniczej tradycji, się podobało [...]. Bo górnicy zawsze się modlili, i tak robili zawsze. Znaczą przed zjazdem na dół, a nawet przed robotą jeszcze prędzej w cechowni, ale tego nie widziałem za często, i dalej na dole [...] ²⁰⁰.

Ta tradycja była bardzo silna. Bywało, że również zatrzymywano się w cechowni przed miejscem, gdzie niegdyś stała figura św. Barbary lub jej obraz.

A co działo się po wyjściu z windy? Odwołajmy się w tym przypadku do najstarszej dostępnej nam relacji – jednak z pobliskiej ziemi zagłębiowskiej – konkretnie relacji z 1857 roku. Adam Wiślicki precyzyjnie pisze:

Gromada górników pod przewodnictwem jednego ze sztygarów kopalni postępuje korytarzem. Idą oni na rabunek [...]. Po krótkiej modlitwie do św. Patronki

²⁰⁰ 1996, m-1929.

górników, gromadka rusza na miejsca. Jest to obszerny wyrób w kacie kopalni, kilkadziesiąt sztuk drzewa podpira niepewną powałę[...] ²⁰¹.

A zatem znów w tym szczególnym momencie następowało odwołanie do patronki górniczego stanu. W dalszej części tego opisu przedstawiono narastające niebezpieczeństwo i towarzyszące temu ponowne odwoływanie się do św. Barbary. Czytamy:

Jeszcze trzy sztuki runęły, gdy oto szelest nagły, przeciągły przejął nas dreszczem. Górnicy pozostawili kilofy i lotem opuścili drabiny uciekając za strop korytarz. Ledwie mieli czas to uczynić, gdy ziemia z okropnym hukiem runęła [...]. Po chwili odezwał się naczelnik: »Zapalić światło« [...]. Obliczono górników, nikogo nie brakło. »*Glück auf*« – zawołali uradowani. Znów, cichą modlitwą, znów wzniesiono pozdrowienie i gromadka po tym krwawym trudzie rozbiegła się w licznych chodnikach podziemnego gmachu ²⁰².

W tym niezwykle plastycznym, przejmującym opisie możemy wyraźnie dostrzec sobie nie tylko niebezpieczeństwa ówczesnej pracy robotnika, ale też specyfikę ówczesnych emocji, także zrytualizowanych, tradycją usankcjonowanych zachowań religijnych. W tym przypadku owo pozdrowienie: „Szczęść Boże” wyraźnie ukazuje, iż to odwołanie było niezbędne, było wpisane

²⁰¹ A. Wiślicki, *Górnicy w Polsce*, „Księga świata” cz.2, [przedruk w:] *Górny Śląsk i Zagłębie w dawnych opisach. XIX wiek*, wybór wstęp i opracowanie A. Zieliński, Katowice 1984, s. 132

²⁰² Tamże, s. 132.

w ówczesny rytm pracy. Ten charakterystyczny apelatyw był wśród górników powszechnie stosowany. Oczywiście najsilniej do początku ubiegłego stulecia, ale był także obowiązkowy w okresie międzywojnia, a nawet w czasach wojennych. Stopniowo zanikał w okresie – jak to mówią górnicy – „komuny”, zwłaszcza tej „gorszej komuny”, to znaczy w okresie od lat 40. do 1956 roku. Odwołując się zaś do genezy takiego pozdrowienia, można niewątpliwie ostrożnie zgodzić się z badaczami kultury górnośląskiej, iż:

[liczne analogie] pozwalają na przypuszczenie istnienia jakiś starszych, przedchrześcijańskich apelatywów wypowiadanych dla unicestwienia ewentualnych skutków urocznego spojrzenia na efekt prac rolniczych. Owe życzenia pomyślności, szczęścia – wsparte później boskim imieniem – nie tracąc właściwości antidotum na uroczne spojrzenia, były zapewne wzorem górniczego »Szczęść Boże«²⁰³.

Zgodzić się można z tą wypowiedzią tylko w części. Dlatego, że powszechnie stosowane odwołanie do Boga miało w prezentowanych realiach charakter przede wszystkim religijny, jeśli nie wyłącznie. Natomiast tylko w pewnym aspekcie znaczenie miało zaprzestanie działalności „złych mocy” i samego Złego – Szatana – głównego antagonisty Boga. Natomiast wiązanie takiej postawy z ochroną przed „urocznymi oczami” jest tu raczej w świetle etnologii raczej minimalne, nawet zdecydowanie ułudne. Dlaczego? Odpowiada na to jedna z kobiet

203 J. Ligęza, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej...*, dz. cyt., s. 173–174.

urodzonych jeszcze w XIX wieku, konkretnie w 1894 roku, która mówi:

Jak ludzie są przy Bogu, jak rzykają, jak się pozdrowio po Bożymu, to Diabeł już się boi. Bo jak ktoś mo jeszcze na sobie woda świecona, bo palce wraził do kropielniczki, to żodne złe już nie podleci [...]. Ani łon Diabeł, ani tyż tyn, co na dole najbardziej mieszo, znaczy Skarbnik. Przez to na dole trza rzykać i tego uczyły zawsze matki, starki, jo tyż przez całe życie [...]. Trza rzykać tam u nich [u górników w podziemiach – przyp. M.G.G], i tu [na powierzchni – przyp. M.G.G], cołkie godziny, jak idzie o Bogu trza pamientać²⁰⁴.

Ta ostatnia uwaga sędziwej rozmówczyni jest niezwykle istotna, bo wskazuje na rolę kobiet w procesie wychowania religijnego. W tym przypadku odwołajmy się do innej typowej wypowiedzi, która charakteryzuje powszechnie panujący pogląd o wizerunku tzw. porządnej żony i matki²⁰⁵, jej roli w procesie edukacji dzieci, ale też wychowania religijnego. Końcem lat 90. ubiegłego wieku mieszkanka Katowic, była nauczycielka, mówiła:

O tym się zawsze mówiło. Ja to porównywałam, jak chodziłam na wykłady etnografów w muzeach i wiele o tym czytałam [...]. Najważniejszy był jednak dla mnie przekaz i o tym z kapłanami mówiłam, tymi od

204 Z, 1981, k-1894.

205 Zob. H. Gerlich, *Pozycja kobiety w rodzinie górniczej na Górnym Śląsku w pierwszej połowie XX wieku (do 1939 roku)*, [w:] *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 2, red. A. Żarnowska, Gdańsk 1995, s. 93–97.

nas, ze Śląska [...]. Wiedziało się od urodzenia jedno – wychowanie dzieci to jest obowiązek kobiet. Ona musiała uczyć tego, co jest nasze [śląskie – przyp. M.G.G.]; przede wszystkim i wychowywać po katolicku. Moja starka uczyła, że ją tak uczyły jej matka i babka. Moja babka urodzona była w 1914 roku, a jej matka, a moja prababka w 1888 roku. Moja matka urodzona była w 1935, a ja w 1956. To z tego widać, jaka to długa tradycja, bo mówiły wszystkie to samo, że liczy się rodzina, że rodzina musi być we wierze katolickiej wychowana. Mówiły, że kobieta ma trzy zadania: założyć rodzinę, mieć dzieci, być dobrą gospodarną żoną, i najważniejsze to jest dzieci dla Pana Boga dobrze wychować [...]. Przez to musiała wszystkie nasze tradycje znać [...]. Musiała wiedzieć, że młodych tak trzeba uczyć, żeby też tam »na dole« umieli się modlić, i tego się nie wstydzić [...]. Nie bać się tego, bo ktoś doniesienie, jak towarzysze patrzyli [...] ²⁰⁶.

Powróćmy jednak do górniczej szychty. Lecz nie tej banalnej, zwyczajnej, bo dniówka podziemna nie zawsze była taka sama. Ten zawód przecież jest nieodłącznie związany z różnego rodzaju sytuacjami nieprzewidywanymi. One zakłócają typowe zachowania i rytm normalnej, banalnej szychty. Mamy do czynienia z sytuacjami przyrodniczymi, ale też społecznymi, w tym o charakterze zbiorowym, jak i indywidualnym.

Na początku zatem zasygnalizowane zostaną zakłócenia wywołane czynnikami przyrodniczymi, czyli

²⁰⁶ 2017, k-1956.

przykładowo ruchami górotworu, zalaniem kopalni przez wodę czy nagłym, zupełnie niezrozumiałym dla pracowników wybuchem metanu. Takie sytuacje sprawiają, że rośnie zagrożenie zdrowia i życia. W takim przypadku wzrastają emocje, obawy o nieprzewidywalne w skutkach konsekwencje. Wtedy zwyczajowo, a może tylko wskutek reakcji typu: „Jak trwoga to do Boga”, górnicy zwracali się do sacrum. Tej zasady ludność rodzima jednak nie krytykowała. Uważano, że w każdej sytuacji zagrożenia człowiek powinien – wręcz musi – zwracać się do Boga.

Dla ilustracji zjawiska podziemnego zagrożenia odwołajmy się do opisu trzech tego typu nieszczęśliwych sytuacji, z trzech okresów – to jest schyłku XIX wieku, lat 60. ubiegłego stulecia oraz z lat 90. XX wieku.

Pierwsza z nich prezentuje katastrofę na jednej z kopalni w Świętochłowicach w 1884 roku. Została opisana przez Adama Pługę na podstawie relacji ocalałego górnika Jana Balcerka. Już na początku informuje on, co następuje:

Boga Wszechmocnego ręka otworzyła nam wnętrzności ziemskie 20 czerwca, a byliśmy tam przez siedem dni bez pokarmu i w ciemnościach [...] ²⁰⁷.

A zatem była to sytuacja ekstremalna. Dalej korespondent pisma „Katolik” donosi:

²⁰⁷ 1884. Przygoda górników w kopalni węgla kamiennego w Świętochłowicach, [w:] *Górny Śląsk i Zagłębie w dawnych opisach...*, dz. cyt., s. 227.

Teraz kurzawka z wodą zalewa od spodu wszystkie ganki i rośnie ku nam coraz wyżej [...]. Co tu robić? Już nie masz naszego życia, jeno dwie albo trzy minuty, gdzież się udać po ratunek? Do ludzi niemożebno, bracia udajmy się do Boskiej Opatrzności! Przeprósimy jeden drugiego, potem żeśmy się spowiadali Panu Bogu ze swoich grzechów, a św. Barbarę żeśmy błagali, aby nam raczyła przy śmierci z Przenajświętszym Sakramentem, abyśmy mieli posiłek do wieczności²⁰⁸.

W tym momencie zachowanie górników było nieomal standardowe. Przetrwało ono nawet do lat Polski Ludowej. Było standardowe, bo wpierw należało przeprosić jeden drugiego, następnie dokonać tzw. wewnętrznej spowiedzi przed Panem Bogiem, wyznać mu swoje grzechy, a następnie zwrócić się do patronki górniczego stanu, aby raczyła „przynieść kielich napełniony hostią”, czyli tak, jak to przedstawiały tradycyjne obrazy. Nie będziemy dalej prezentować owej sytuacji z czerwca 1884 roku. Zaznaczmy tylko jedno, że kiedy dramatyczna sytuacja się zakończyła, to jest w niedzielę 22 czerwca, wszyscy udali się na mszę świętą, aby tam uczestniczyć we wspólnym nabożeństwie. Taki był zwyczajowo nakaz: zamówić mszę po wypadku na kopalni. Tam, na dole, górnicy tworzyli swoistego rodzaju wspólnotę ludzi wierzących i tu na powierzchni też tworzyli swoistego rodzaju wspólnotę ludzi wierzących. Dodajmy jednak, że końcem XIX wieku już wytworzył się zwyczaj noszenia przez górników różańca świętego²⁰⁹. Posiadali go również zagrożeni górnicy ze świętochłowskiej kopalni.

208 Tamże.

209 Tamże, s. 228.

Kolejna relacja dotyczy drugiej połowy lat 60. ubiegłego stulecia. Ponieważ opisany wypadek można zidentyfikować, zrezygnujemy z podania bliższych szczegółów. Oto kończący swoją pracę w podziemiach górnik opowiada o swojej niebezpiecznej przygodzie.

Było tak, że do penzyji zostało mi jeszcze trocha ponad dwa tygodnie. Rombnyło, zawioło, kurz był wielki, dychać wcale nie szło. Ludzie krzyczeli: »Zawał«. Jak już to się skończyło, te trzęsienie, te kamienie, ta zawalona obudowa, to się zaczęło myślenie, co dalej robić. Jeden, drugi krzyczał: »Co teraz robimy?«. Sztajger pogłupiał, a mój sasiad dwa lata młodszy mnie godo: »Na początku trzeba rzykać«. To my zaczęli rzykoć, ino po cichu, tak dło siebie, jak to u nos. Ludzie otrzęśli się ze strachu [...]. Ktoś zapolił karbitka. A jeden górnik wyciągnął taki łobrozek świętej Barbary. Inkszy wziął i z czterech patyków zrobił na tym łobrozku tako mało roma. Ta karbitka postawili z boku. Wszyscy my klękli i zaczęło się rzykanie [...]. Nie byda wiewa godać: Powiem yno jedno: »Ta Barbórka prawdziwie między nami była. Uratowała nos, umar ino jedyn z górmików. Powiem to – niewierzący«²¹⁰.

Dodać też trzeba, że zawsze po wypadku na kopalni zamawiano w kościele mszę w intencji zakończenia zagrożenia. Dzięczynną, jeśli górnicy zostali uratowani²¹¹.

210 1999, m-1938.

211 *Górnicy stan...*, dz. cyt., s. 81

Natomiast trzecia opowieść nie jest już relacją prezentującą konkretny wypadek, który zdarzył się pod ziemią; nie ukazuje zachowania zagrożonych górników, a dotyczy sposobu komentowania konkretnego wypadku. Chodzi o wypadek Alojzego Piontka – a konkretnie Piątka, bo media ześląszczyły jego nazwisko.

W Wikipedii, czyli encyklopedii doby współczesnej, czytamy:

Alojzy Piontek, także Alojzy Piątek (ur. 1935, zm. 29 października 2005) – górnik kopalni „Mikulczyce-Rokitnica” w Zabrzu, jeden z dziewiętnastu, których przysypał zawał chodnika w pokładzie 508 (780 metrów pod ziemią) podczas katastrofy górniczej 23 marca 1971²¹².

I dalej skorzystajmy z tego źródła, aby opisać owo wydarzenie:

Ośmiu górników uratowano już w parę godzin po katastrofie, z pozostałych jedenastu Alojzy Piontek przeżył jako jedyny. W zawalonym na długości 72 m chodniku został przyciśnięty styliskiem od łopaty. Przepiłował je blaszką od lampki górniczej na kasku i przeczołgał się do nieprzysypanej niszy, w której przetrwał ponad sześć i pół doby, pijąc własny mocz. Ekipy ratownicze dotarły do niego rankiem 30 marca; do tego czasu odnaleziono już zwłoki ośmiu górników i mało kto wierzył, że którykolwiek z pozostałych

trzech mógł jeszcze żyć. Krótko po odnalezieniu Piontka, który przetrzymał 158 godzin w zawale, wydobyto zwłoki ostatnich dwóch górników²¹³.

Dramat, jak wiele innych znanych lokalnemu środowisku. To wydarzenie jednak pobudziło wyobraźnię ze względu na szczęśliwy finał, bo uratowanie Piontka nazwano w prasie i telewizji „Cudem z Zabrza”. Określenie medialne nabrało jednak innej interpretacji. Po raz pierwszy zwrócił mi na to uwagę Jan Majowski, emerytowany górnik, pisarz-amator, znajomy Piontka. Powiedział, że ów cud to po prostu efekt interwencji św. Barbary. Wskazał mi kilku jego znajomych w Zabrzu. Kiedy spotkałem się z nimi, potwierdzili przekaz Majowskiego. Opowieści na ten temat były lapidarne, w rodzaju:

Opowiadać nie ma co. Jak było to wiadomo, czasu już trocha minęło. No sprawdzić idzie w gazetach [...]. Jedno jest pewne, że takie coś nie może być. Że chłop jest tak długo som, bez jedzynio, bez picio, i durch som ze swoimi myślami. Różnie godajom. Był cud, to wiadomo. Za sprawom św. Barbary jedni godajom, jo tyż tak myślą. Może Pan Bóg? Cud na pewno. U nos większa godka, że to św. Barbara, bo tu było wila takich historyi, że łona pomogła. Jo takie rzeczy znom, inni tyż, czy to od nos z Zabrza, czy z inszych kopalni [...]²¹⁴.

Szczęśliwe zakończenia dramatycznych wypadków wiązano z cudowną interwencją św. Barbary. Tendencja ta

212 Alojzy Piontek. Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Alojzy_Piontek [dostęp: 10.11.2020].

213 Tamże.

214 2000, m-1927.

utrzymywała się również i później, ale raczej sporadycznie.

W perspektywie codzienności następują zakłócenia spowodowane nie tylko wypadkami na kopalni. To również strajki. W tej perspektywie interesujące nas zjawisko kultury religijnej występowało od dawna: bazując na relacjach badanych, można powiedzieć, że od początku XX wieku, ale niewątpliwie także wcześniej, jeśli jakieś protesty występowały. Jednak w pamięci badanych obecność zachowań religijnych w czasie strajków najlepiej jest dokumentowana w odniesieniu do lat międzywojnia, ale zwłaszcza stanu wojennego – co już chronologicznie jest poza naszymi zainteresowaniami.

To chyba ostatni moment, aby dokumentować opowieści o strajkach w kopalniach w okresie międzywojnia. Moje zbiory dotyczące zachowań religijnych w tym okresie dowodzą, iż nie istnieje już pamięć o konkretnych wydarzeniach, nawet z najbliższej okolicy. Opowiada się raczej ogólnie o nastroju, specyfice zwyczajowej owych wydarzeń i nic więcej. Oto jedna z relacji:

„Były strajki to kobiety miały więcej roboty, najwińcej. Ja stara, nie pamiętam, jak to było, kiedy i jak było. No nic. W pamięci mam tylko jedno, dzień za dniem tak było, chodziło się na plac przed kopalnią. Taka wienksza figura św. Barbary takie mode synki nosili, a cała w kwiatkach ona ta figura była. Stawali my przed kopalnią i rzykali za naszych [...]. Wiadomo – bo łoni na grubie, tam na dole byli, sami. My ino rzykali i śpiewali [...]. Po komunii świntyj my jak

jedyn wszyscy byli – bo to był taki przymus, że tam idzie iść do komunii trza, znaczy w naszym kościele [...]”²¹⁵.

Natomiast w notacji Haliny Gerlich znajdujemy taką relację o atmosferze owych strajkowych dni, opowiadaną przez starszą kobietę z górniczej rodziny:

„Tyn czas to było, nie przymierzając, jak jakiś czas niby świat, niby przed nimi. W święta człowiek się raduje; jak były te strajki, to radości nie było. A ludzie się zachowywali, jak w święta, bo tak godnie, jeden do drugiego dobry, i to wielkie poszanowanie do Pana Boga. Czuło się, że w tym tylko nadzieja i przez to strach był; no między wszystkimi takie poszanowanie, uszanowanie religii, Kościoła, a tego wszystkiego kobiety pilnowały [...]. W domu przed obrazami świntymi było rzykanie, to samo przed kopalnią. Jeszcze do kościoła się chodziło i na msza Tam też się siedziało, jak mszy wcale nie było [...]. Wszyndzie było uroczyście, przed grubom, w kościele, w domu [...]. Śpiewało się, a ja pamiętam jedna tako pieśń. Tak to leciało:

»Barbaro święta! perło Jezusowa,
Drogo do nieba grzesznikom gotowa,
Wierna przy śmierci patronko smutnemu,
Konającemu.
Źródło czystości, myta na wieki,
Nie wpuszczaj mnie z twojej świętej opieki,
Ty mnie przygotuj na drogę do wieczności,

215 2008, k-1929.

W świątobliwości.
 Spraw, by mój Jezus był dozorcą moim,
 W życiu i zgonie, tak jako był twoim;
 Niech duszę moją w niebie z twej pomocy,
 Z sobą zjednoczy«.
 Tak jakoś to leciało, bo pamiętać trzeba, że bez Pana
 Boga nie było nic, był przy górnikach i przy naszych
 rodzinach w te ciężkie dni On był”²¹⁶.

Mamy też jeszcze inne zakłócenie typowej robotniczej
 dniówki. To efekt pierwszej szychty. W takim czasie
 określone obowiązki spadały na nowicjusza, ale też na
 brać górniczą. Momentem przełomowym było pierwsze
 oficjalne przekroczenie bramy kopalni. Wtedy mówiono:

Jużes jest na tyj grubie, pierwszy roz, to pamiętaj o św.
 Barbarze, i niech cie mo w swojej opiece, przezegnej
 się jako i my, bo to pierwszy roz [...]”²¹⁷.

Dopowiadano:

To bydziesz pamiyntoł, karlusie jedyn, na zawsze²¹⁸.

Był to zatem moment wyraźnie powiązany z sacrum.
 Wszak wtedy nakazywano niekiedy, by nowicjusz głośno
 się modlił:

²¹⁶ Zapis H. Gerlich, prawdopodobnie z 1999 roku. Informatorka
 ur. w 1910 roku. Zapis modlitwy za: [https://pl.wikisource.org/
 wiki/%C5%9Apiewnik_ko%C5%9Bcielny/Barbaro_%C5%9B-
 wi%C4%99ta!_per%C5%82o_Jezusowa](https://pl.wikisource.org/wiki/%C5%9Apiewnik_ko%C5%9Bcielny/Barbaro_%C5%9B-wi%C4%99ta!_per%C5%82o_Jezusowa) [dostęp 10.11.2020].

²¹⁷ ZHG-ADA. Zapis z 1975 roku.

²¹⁸ Tamże.

Ja już tego nie pamiętam, no ja znam tako litania, co
 nie wiem od kiedy jest, chyba stara:
 »Abyś nam bez Najświętszych Sakramentów schodzić
 z tego świata nie dała,
 Abyś nam ulżenie od chorób i cierpliwość w nich
 uprosiła,
 Abyś nam zjednała łaskę ostateczną,
 Abyś nam umierającym pomocą była,
 Abyś się za nami stanęła przy sądzie Boskim,
 Abyś nas od śmierci wiecznej wyprosiła,
 Abyś po śmierci nam i wszystkim odpoczynek wiecz-
 ny zjednała«.
 A te modlitwy ważne są i były dla górników. Ja mam
 już swoje lata i wiem, że to ważne było za stary Polski
 i potem²¹⁹.

Następnie nowicjusz uczestniczył w uroczystości w ce-
 chowni, potem był jego pierwszy zjazd do podziemi, co
 wywoływało określone reakcje górników. Młody był
 obiektem dowcipów, tzw. żbłoznowania²²⁰, ale też bardzo
 rygorystycznego upominania, że w czasie pierwszego
 zjazdu należy złożyć na całe życie szczególne uszanowa-
 nie świętej Barbarze i Bogu. Bywało, że jeszcze w latach
 30. ubiegłego stulecia nowicjusz był pod opieką tzw.
 ojcocka, który go wprowadzał w tajniki zawodu, , ale też
 tym, który przewodził pewnym specyficznym obrzędom,
 w których wyraźnie zaznaczały się treści religijne. Tego
 pierwszego dnia był przez „ojcocka” uroczyste wprowa-
 dzany do górniczego zawodu. Bywało, że naraz był

²¹⁹ 1997, m-1911. Zapis modlitwy za: [https://adonai.pl/modli-
 twy/?id=46](https://adonai.pl/modli-twy/?id=46) [dostęp: 10.11.2020].

²²⁰ *Górnicy stan...*, dz. cyt., s. 60–61, 63.

swoiście pokropiony wodą świeconą, co znaczyło, że powoli staje się górnikiem. Ale było i tak, że był oblewany brudną, zwykłą wodą, a „ojcok” mówił:

Byłeś bez światła i już go mosz, jesteś oświecony.
Byłeś w górniczym fachu jako poganin bez wiary,
Teraz już jesteś czarną wodą ochrzczony.
I już ci się na dole nic złego nie stanie.
Dej tak temu panie²²¹.

Był to moment inicjalny, w którym mieszają się elementy magiczne i religijne.

Po tych uwagach, które ukazują codzienność – i to w kilku aspektach jej zakłócenia – powróćmy jednak do typowej szychty.

Zatem po zakończeniu pracy wyjeżdżano na powierzchnię i ponownie udawano się, choćby na chwilę, przed obraz lub figurę św. Barbary w cechowni. Ponownie się modlono, ale nie była to już „jakoś wielko ceremonija”; natomiast w „cichości”, „dło siebie” robotnicy znów się modlili; i to nader żarliwie. Mówiono: „Dziękują za dobro szychta”. Także tutaj silny związek z sacrum znów się pojawia. Tak było w latach międzywojnia, a potem ów zwyczaj stopniowo zanikał. I to ze względów obiektywnych, bo usunięto wizerunki górniczej patronki. Tu i ówdzie tradycja jeszcze występowała.

Następnie górnicy przekraczali bramę kopalni. Na początku XIX wieku – co poświadczają nieliczne zapisy –

a głównie w latach międzywojnia niekiedy dzieci wychodziły do swoich ojców.

W tym miejscu zwróćmy z kolei uwagę na zasygnalizowane wcześniej inne akty typowego górniczego dnia. Była to codzienność powszednia, banalna i dość już wyraźnie pozbawiona swojej specyfiki zwyczajowych zachowań, także wyraźnych i ciągłych odwołań do sacrum – po prostu owych barwnych kulturowo zachowań w ogóle. Tych znamienych dla niezwykle ceremonialnego momentu wychodzenia górnika z domu na szychtę, jak i całej – jak to mówiono – „roboty z wielkom mitrengom pod ziemiom”.

Prześledźmy zatem teraz zachowania żony górnika po jego wyjściu do pracy.

Wiele informaterek mówiło jeszcze w latach 70. XX wieku o tym okresie następująco:

Bo to wiecie było tak, że kobita zostawała w domu to była jej – no nie przymierzając – szychta. [...] Chłop na grubie, a my swoje musiały robić; no było tego wiele [...]. I całe dnie tyn strach był, to znaczy: czy u niego dobrze? Tak było w każdym domu [...] ²²².

Natomiast znamienne jest to, że w rozmowach z Górnoślązaczkami, o wiele silniej niż w przypadku mężczyzn, pojawiała się swoista refleksja nad sposobem pojmowania górniczego dnia. Nie pojawiały się w tym przypadku

²²¹ J. Ligęza, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej...*, dz. cyt., s. 153.

²²² 1977, k-1911.

wprawdzie nawiązania do użytego w pracy określenia „akty codzienności”, ale dokonywano jednak swoistej strukturyzacji robotniczego dnia. Zawsze też wyraźnie wyodrębniano moment wychodzenia górnika z domu do kopalni. Formułowano to następująco:

U nos wszystko było uporządkowane, wszystko. Bo to u nos na Śląsku zawsze widać [...]. A z tym, o co pyta- cie, to wam powiem [...]. To był porzondek i bez to cały dzień miał wszystko po kolei naznaczone, bo był czas z chopem i bez niego, nasza w doma robota i to jak do dom przyszed, no i tak dali. Wszystko wedle boskiego porządku [...]²²³.

Co zatem w czasie górniczej szychty robiła żona górnika, pozostająca w domu? Wypełniała swoje podstawowe zadania wynikające z panującego wzoru zachowań. To było spełnianie podstawowych obowiązków, wynikających z rytmu dnia prac, ale też związanych z nimi zachowań zwyczajowych oraz praktyk o charakterze religijnym. Jej zachowania jako żony i matki, a także córki czy synowej – w przypadku rodziny wielopokoleniowej – wynikały z realizacji zadań, które w swej istocie były podporządko- wane pewnemu katolickiemu wzorowi kobiety. Według niego kobieta powinna być „robotna”, skrupulatna, oszczędna, sumienna, gospodarna „czysto”²²⁴, aby w domu „wszystko było na glanc”²²⁵, a przede wszystkim musiała być „dobrom katoliczkom”²²⁶, bo – jak mówiono – „bez

223 1982, k-1901.

224 1978, k-1912.

225 1978, k-1899.

226 1978, k-1903.

Boga ani do proga, a dalej to już wcale, znaczy nic [...]²²⁷. W tym porzekadle zawierało się wszystko: stosunek do Najwyższego, do wiary, do własnych obowiązków religij- nych. Dlatego też od momentu wyjścia męża z domu kobieta wpierw „szła do izby przed łobroz rzykać”²²⁸.

W jednych ze wspomnień mamy taki opis owego zachowania:

Już było podhajcowane pod piecem, zrobiono, co trzeba, to przyszła kolej na najważniejsze, coby iść i rzykać do izby i przed łobrozem, co wisioł nad łóż- kiem, klynknąć. Tak się robiło, i każdy wiedziała, iż musi to zrobić [...]. Wszystko się zaczynało, bo to o jego sychta, a do tego to wszystko, co kobieta mu- siała robić w doma, a wiele tego było. Każdy dzień musioł się od tego zaczynać. Znaczy od Boga. Do Boga rzykanie na początek [...]²²⁹.

Potem kobieta zaczynała realizację swoich podstawo- wych codziennych zajęć, a więc: na początku obudzenia dzieci, którym też nakazywała odmówienie pacierza, modlenie się za rodziców i dziadków, ofiarowanie dnia Bogu. Po zjedzeniu z dziećmi wspólnego śniadania, które rozpoczynała krótka modlitwa – albo tylko wykonanie znaku krzyża – kobieta wyprawiała dzieci do szkoły. I znów przy wyjściu odwoływano się do Boga, a dzieci wkładały palce do kropielniczki i wykonywały znak krzyża. Zwyczajowo też kobieta robiła na czole dzieci

227 1978, k-1900.

228 1978, k-1903.

229 1984, k-1917.

znak krzyża. Zatem od rana domownicy mieli silny kontakt z sacrum. Po ich wyjściu kobieta zaczynała sprzątanie mieszkania, co było zadaniem typowym, określającym specyfikę robotniczego dnia. Następnie, w zależności od potrzeb, szła na zakupy, niekiedy też – jeśli taka była specyfika zabudowy i specyfika zachowań rodziny – szła do chlewika i karmiła hodowane zwierzęta. W drodze zaś na zakupy w zwyczaju wielu kobiet było zatrzymywanie się przed krzyżem czy kapliczką przydrożną na „trzy zdrowaśki”. Niekiedy udawano się do pobliskiego kościoła. Już po powrocie kobieta przygotowywała obiad. W tym momencie trzeba również zaznaczyć, że specyfikę typowego, banalnego dnia robotniczego zakłócało jednak niekiedy tzw. przecucie. Tak to wyjaśnia jedna z kobiet urodzona jeszcze końcem XIX wieku:

Potym tego już tak nie było, no za moich młodych lat, to sie wierzyło w przecucie, to znaczy sie czuło, że coś sie może stać złego. Kobiety to czuły, niekiedy nawet sie godało, że to znak z góry [...]. To wtedy kobiety zaczęły rzykać, to się nawet leciało do sąsiadki i razem było rzykanie, a nawet śpiewanie [...]²³⁰.

Kiedy był już przygotowany obiad, oczekiwano wspólnie – chyba, że dzieci wychodziły po ojca – na powrót górnik. Kobiety zwyczajowo wtedy „wyglądały z łokna”²³¹. Nagle mówiły: „Idzie”. Kiedy wchodził, zwyczajowo witano go w progu, mówiąc na przykład: „A dziękuj, żeś zdrowo

przyszed”²³² czy „Dziękuj, św. Barbaro i Pon Bocku”²³³. Wchodzący również dziękował Bogu czy patronce górniczego stanu. Po tym powitaniu rozpoczynała się „wielka ceremonia”²³⁴ związana z myciem górnika. Była to zwykła czynność higieniczna, ale i symboliczna. Górnik nie tylko zmył brud, ale i swoiście usunął znaki „innego świata” – tego niebezpiecznego, w którym przebywał w czasie szychty. Po umyciu już przynależał do świata „bezpiecznego”. Stopniowo zasiadano do stołu. Obiad zaczynała wypowiadana przez mężczyznę modlitwa, wspólnie odmawiana; znów następowało odwołanie do sacrum. Natomiast odwołując się do przeprowadzonych badań empirycznych, trzeba zaznaczyć, że mniej więcej od początku lat 60. takie uroczyste inaugurowanie obiadu zanikało.

Po spożyciu wspólnego posiłku – który był niezwykle ważnym momentem w perspektywie codzienności – domownicy udawali się do swoich zajęć. Kobieta do dalszego wykonywania obowiązkowych czynności; mężczyzna do swoich zajęć, ale raczej był to dla niego czas wolny. Jeszcze w XIX wieku, ale i początkiem XX wieku także, oddawał się biesiadowaniu w gronie przyjaciół i znajomych. I zaznaczyć tu trzeba, że alkoholizowanie się robotników było dużym i niebezpiecznym zjawiskiem. Dlatego w tę sferę życia interweniował lokalny Kościół. Ta forma obyczajowości pozostawała w opozycji do preferowanych w środowisku wzorców zachowania, w opozycji do specyfiki religijności, ale jednak była obecna.

²³⁰ 1979, k-1898.

²³¹ 1978, k-1899.

²³² 1978, k-1903.

²³³ 1978, k-1909.

²³⁴ 1978, k-1903.

Ostatnim aktem, w którym zaznacza się wyraźnie interesująca nas sfera sacrum, były zwyczajowe modlitwy dzieci przed spaniem, w tym obowiązkowe modlitwy do Anioła Stróża. Odbywały się wspólnie z matką w przypadku dzieci do 11./12. roku życia. Tradycja ta zanikała jako powszechna już końcem międzywojnia, a uległa zdegradowaniu końcem lat 50. ubiegłego wieku.

Finalnym akordem dnia codziennego była modlitwa rodziców przed „świntym” obrazem, zawieszonym nad łóżkiem. Trudno kompetentnie ukazać stopniowy zanik tej praktyki religijnej. Dzisiaj jest ona odzwierciedleniem indywidualnych postaw religijnych, a nie zwyczajowym nakazem, swoistym obowiązkiem.

Narodziny, zaślubiny, śmierć w kontekście wiary i życia religijnego

Refleksja nad periodyzacją ludzkiego życia, nad etapami biografii człowieka od narodzin aż do śmierci, jest nieodłącznym namysłem zawartym w rozważaniach myślicieli, ale też w myśleniu potocznym.²³⁵ Wyraźnie przejawia się to w sioiście usankcjonowanych kulturowo zachowaniach, najczęściej ujętych w obrzędach – tych zwanych na gruncie etnografii obrzędami rodzinnymi. Na gruncie chrześcijaństwa były i są owe etapy jednoznacznie powiązane z sacrum. Są sioiście sakralizowane. Ich charakter, znaczenie, rangę uświęcały w efekcie głównie konkretne praktyki religijne. W efekcie regulacyjna rola religii i Kościoła była jednoznaczna i konkretna. Nadto jednak owe etapy – czyli, używając innej terminologii, „cykle ludzkiego życia” – były też „naznaczone” przez usankcjonowane tradycją zachowania kulturowe. Konkretyzując: działało się to przez obrzędy, zwyczaje, obyczaje, nawet poprzez określony konwenans zachowań. Były też one powiązane z bogatą sferą wierzeniową²³⁶, licznymi – jak to niegdyś określano – „zabobonami”, „przesadami”, ale także zabiegami magicznymi, wreszcie zakazami i nakazami. Odzwierciedlał się w tym także panujący system aksjonormatywny. W konsekwencji podejmując ten problem – istotny element życia jednostki, który jest

jednak powiązany jednoznacznie z życiem całej wspólnoty – stajemy wobec zjawiska charakteryzującego się bogactwem przemyśleń, ale i zachowań. Są one też odzwierciedleniem określonego namysłu na człowiekiem, nad jego ziemską biografią; drogą, po której kroczy; nad celem życia; wreszcie nad sensem poszczególnych etapów. W konsekwencji także nad sposobami podkreślania ich rangi, w tym i ich świętowania. Pomijając w tym miejscu szczegółową prezentację charakterystycznych dawnych rozpraw na ten temat, stawiamy tezę, że w owych traktatach wyróżniających określone etapy ludzkiego życia i porównujących je z ujęciami typowo ludowymi – znamienymi dla kultury Europy, w tym Polski, a także regionu górnośląskiego – zauważyć można pewien analogiczny, wręcz uniwersalny sposób podejścia do problemu. Wyraża się on tym, że zawsze istnieje potrzeba periodyzacji ludzkiego człowieka.

Nim jednak odwołamy się do jednego charakterystycznego uczonego traktatu na ten temat, konkretnie z XVI wieku, przywołajmy na wstępie typowe ujęcie ludzkiego życia w tradycji górnośląskiej:

To jest tak, że najważniejsze w życiu człowieka jest jego urodzenie, no i chrzest. [...] Potym jest ślub i te wesela [...]. A na sam koniec to już przychodzi śmierć, pogrzeb, no i cały tyn grób [...]. Zawsze się wtedy idzie

²³⁵ W tytule rozdziału odwołuję się do tytułu książki Haliny Gerlich, która będzie w tej partii publikacji często przywoływana.

²³⁶ W przypadku naszego regionu zob. np. M.G. Gerlich, *Strachy. W kręgu tradycyjnych...*, dz. cyt.

do kościoła [...]. Dobrze jak tyż do komunii, bo wszystko musi być z Bogiem związane, jemu dane; ino tak, nie inaczej, bo od Boga wszystko pochodzi [...]²³⁷.

Istotnym uzupełnieniem powyższej wypowiedzi, koncentrującej się na tych momentach ludzkiego życia, na co zwracali tradycyjnie uwagę dawni ludoznawcy²³⁸ i współcześni etnografowie²³⁹, jest wypowiedź z 1978 roku:

Może to inksi inaczej powiedzieć. No jest tak, że na początek jest narodzenie dziecka – jest tym, jak to się godo, niemowlę – a potem rośnie, idzie w lata, i jest bajtlik, potym dorosto i jest już bajtel, potym szedł do roboty [...], dali wojsko, zolyty, żyniaczka, znaczy ślub [...], dzieci – jedne, drugie, wiera tam kto miał – i tak przez całe życie, dali roztomajte rocznice i potym ta śmierć [...]²⁴⁰.

Te słowa z XX wieku uzupełnimy informacjami z zasygnalizowanej wcześniej pracy z XVI wieku, konkretnie z 1556 roku, to znaczy z *O właściwych mocach wszechrzeczy*²⁴¹. Autorem tej encyklopedii jest Bartholomeus Anglicus. Również i on wyodrębnia konkretne etapy ludzkiego życia. Jak pisze znakomity Philippe Aries: „Etapy życia odpowiadają tu planetom, jest ich siedem”²⁴². I tak okres

pierwszy to oczywiście dzieciństwo trwające do siedmiu lat. Po tym okresie następuje okres drugi, który określa jako *pueritia*; trwa do czternastego roku życia. Potem następuje okres trzeci zwany adolescencją, trwający do ponad trzydziestu lat życia człowieka, a wreszcie następuje *senecta*, czyli okres starzenia się, okres między młodością a starością. Potem następuje czas *senium*, czyli wiek starości²⁴³. Tak więc możemy powiedzieć o swoistej ciągłości i zmianie w sposobie periodyzacji ludzkiego życia. Jakże zastanawiające jest to, że w epoce tak odległej jak XIII wiek – kiedy czas trwania ludzkiego życia był stosunkowo krótki – znajdujemy taki oto wiersz:

Tak też będzie czynił mi człek,
Któremu lat sześćdziesiąt przypadnie wiek:
Niechaj mądrość sieje wśród młodych,
Niechaj słuszne wskazuje im drogi,
Choćby dając datki ubogim²⁴⁴.

I oto okazuje się, że również w interesującej nas przestrzeni mężczyzna w tym wieku postrzegany był nie tylko oczywiście jako zdecydowanie dojrzały, nieomal sędziwy, to przede wszystkim jako jednostka dla otoczenia godna szacunku, mądra, a nade wszystko wzorotwórcza. Ów szacunek dla ludzi starszych – trwający jeszcze w latach 70. XX wieku – charakteryzuje wiele wypowiedzi. Także tę:

Jak chłop już miał te swoje lata, tak mocno po pięćdziesiątce, a i dalej, wiadome było, że on już swoje wie. Nasmakował się życia, jak mój ojciec czy jego ojciec,

237 1978, m-1896.

238 Zob. np. Z. Gloger, *U kolebki...*, dz. cyt.

239 Zob. H. Gerlich, *Narodziny...*, dz. cyt.

240 1976, k-1897.

241 B. Anglicus, *Opus de rerum proprietatibus* czyli *O właściwych mocach wszechrzeczy*. Cyt. za: P. Aries, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, Gdańsk 1995, s. 29.

242 Tamże.

243 Tamże, s. 31.

244 Tamże, s. 33.

co nawet w tej wojnie z Francuzami był [...]. Jak mój w pierwszy wojnie. Jo nawet tego dziadka żech znoł [...]. Miał posłuchanie pierońskie, nawet baby go słuchały, miał nawet i poważanie u proboszcza. A jak my jechali do Osieka²⁴⁵, kaj on sie urodził – no jednak już u nos robił łód 1875 roku, a mieszkoł na Kaufhausie²⁴⁶ – to tam go tyż szanowali, bez jego lata i przez to że na hucie robił [...]. Moj tyż ojciec miał poszanowanie, a teraz to już go mało jest, barzi sie śmiejom niżli słuchają [...]²⁴⁷.

W tym momencie należy zaznaczyć, że celem naszych rozważań jest analiza etapów ludzkiego życia w kontekście sacrum, to znaczy praktyk religijnych, które zgodnie z tradycją Kościoła są zaznaczane. Ponadto chodzi także o wszelkie inne obrzędy dotyczące człowieka, które były realizowane zgodnie z tradycją i wykazywały związek z tradycją. W tym przypadku konieczne jest odwołanie się do dłuższej wypowiedzi, którą sformułował Arnold Van Gennep, a która to jest często przywoływana w wielu pracach nie tylko etnologicznych:

Każda zmiana w życiu jednostki zawiera współoddziaływanie sfery profanum i sfery sacrum, interakcje, które podlegają porządkowaniu i kontroli, by społeczeństwo na tym nie ucierpiało. Sam fakt istnienia narzuca konieczność sukcesywnego przechodzenia z jednej społeczności do drugiej, z jednej sytuacji

²⁴⁵ Osiek – wieś w woj. opolskim.

²⁴⁶ Potoczna nazwa fragmentu Nowego Bytomia, dzielnicy Rudy Śląskiej.

²⁴⁷ 1993, m-1918.

społecznej do kolejnej w taki sposób, że życie jednostki staje się serią etapów, których początek i koniec tworzą zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie. Ich cel jest niezmienny: przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – również ściśle zdefiniowanego. A skoro cel jest ten sam to i środki są bardzo podobne, jeśli nie identyczne. Jednostka zaś radykalnie się zmienia, ponieważ ma za sobą szereg etapów i granic. Stąd też ogólne podobieństwo ceremonii narodzin, ceremonii związanych z dzieciństwem, ceremonii dojrzałości społecznej, zaręczyn, zaślubin, ciąży, rodzicielstwa, wstępowania do społeczności religijnych czy w końcu pogrzebu²⁴⁸.

Ten dłuższy cytat stanowi niewątpliwie wykładnię teoretyczną, ale i metodologiczną dla naszych rozważań: ukazania w perspektywie usankcjonowanych tradycją wzorów zachowań funkcjonujących w realiach kultury plebejsko-miejskiej Górnego Śląska. W tym kontekście zwrócimy jednak uwagę tylko i wyłącznie na ich związek z sacrum.

Zacznijmy zatem od tradycji związanych z narodzinami, a zatem na wstępie zwróćmy uwagę na sam fenomen prokreacji. Otóż w interesującym nas zakresie sposób jej pojmowania nie był też wolny od konkretnych, ale i luźnych skojarzeń i odniesień religijnych. W tej

²⁴⁸ A. Van Gennep, *Obrzędy przejścia...*, dz. cyt., s. 30.

perspektywie szczególnego znaczenia nabierało Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny, ale też Niepokalane Poczęcie Matki Bożej. Moment Zwiastowania urastał do szczególnej roli ze względu na to, że nastąpiło „zapowiedzenie”, iż Maryja będzie Matką Jezusa. Ten szczególny, wyjątkowy i jakże znaczący moment dla rodzaju ludzkiego odgrywał też szczególną rolę, bo był przywoływany w czasie tak popularnego w tradycji górnośląskiej odmawiania różańca. W efekcie tego Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny było w lokalnej tradycji religijnej i kulturowej momentem szczególnie ważnym, ale też podniosłym. Oto bowiem „Bóg się miał narodzić z Maryi Dziewicy”. Miał się narodzić Syn Najwyższego – bo przecież, jak informuje Pismo, archanioł rzekł wówczas do Maryi:

Ten będzie wielki [...] i da mu Pan Bóg tron jego ojca Dawida. I będzie królował nad domem Jakuba na wieki, a jego królestwu nie będzie końca (Łk 1, 32)²⁴⁹.

Zwiastowanie²⁵⁰ było pojmowane jako swoistego rodzaju początek zdarzeń, których efektem było krótkie, 33-letnie życie Jezusa i śmierć dla dobra człowieka, dla – jak to mówiono – „zbawienia całego ludzkiego rodzaju”, „zbawienia wszystkich ludzi, co byli wcześniej urodzeni i po tym dali”, „zbawienia ludzi, żeby do nieba i do Pana Boga iść mogli [...]”²⁵¹. Ponadto tradycja lokalna przywoływała wzorzec Maryi – Matki Bożej, nakazywała każdej matce postępować godnie, zachować „czystość małżeńską

i dobrze dzieci wychowywać i wychować. Tak jest i musi być zawsze, bo to od Boga pochodzi i Matka nasza dała znak, że tak mo być [...]”²⁵². Ten stan był nazywany różnie, bo i „przy nadziei”, albo też „błogosławionym”²⁵³. Posiadanie potomstwa bowiem to nie tylko „Boży obowiązek”²⁵⁴, nie tylko oczekiwany owoc miłości, nie tylko macierzyństwo – to prawdziwy sens ludzkiego życia, ludzkiej egzystencji. To wyrażają proste, lapidarne zdania, swoistego rodzaju sentencje:

Człowiek wtedy szczęśliwy i wtedy prawdziwy człowiek i katolik, jak dzieci mo, bo to jest od Boga wszystko dane na wzór z wierchu²⁵⁵.

W efekcie niepłodność była dramatem, po prostu „Bożym dopustem”, może karą za grzech popełniony przez przodków. W tym momencie pojawia się jednak i aspekt biologiczny, erotyczny. To pożądanie. Zresztą w czasie badań realizowanych jeszcze w latach 70. w potocznym myśleniu zachował się pogląd, iż prarodzice Adam i Ewa nie czuli do pewnego momentu pożądania seksualnego, pojawiło się ono dopiero później. Kiedy? Tkwi w tym echo myśli Tomasza z Akwinu? Na pewno nie.

Z kolei Agostino Inveges (1595–1677) pisze:

Prawdopodobnie Adam i Ewa w świętym ogrodzie sypiali oddzielnie, jakby w stojących obok siebie

249 Zob. M.G. Gerlich, *Czy Chrystus chodził po Kaufhausie...*, dz. cyt.

250 Było to też wydarzenie często obecne w opowieściach przekazywanych w domowej edukacji religijnej.

251 1978, k-1909; 1982, k-1917.

252 1990, m-1916.

253 1978, k-1905.

254 1978, k-1905.

255 1998, k-1918.

łożach, bez pocałunków, uścisków, miłosnych słów, zarówno w dzień, jak w nocy [...] ²⁵⁶.

Jean Delumeau, cytując te słowa, dodaje, Że jest to „normalne, bo nie znali siły pożądania” ²⁵⁷. Pojawiła się ona, jak komentuje tradycyjna myśl ludowa, gdy prarodzice zerwali owoc z Drzewa Wiadomości Dobra i Zła. I znów rodzi się pytanie: Skąd owa myśl w lokalnej kulturze, skoro przecież dominujący był pogląd, iż to sam Bóg Stwórca nakazał, że podstawowym obowiązkiem człowieka jest posiadanie potomstwa? Prokreacja była konieczna, rozkosze cielesne pojmowane jako oczywistość, ale zarazem grzech. Również nagość była wykluczona, nie można była jej eksponować. Ciało należało ukrywać przed innymi, co rzutowało w jakimś sensie również na relacje damsko-męskie. A przecież nagość była symbolem Raju, znakiem Adama i Ewy. Była czymś naturalnym – właśnie do pewnego momentu, to znaczy spożycia owocu z owego zakazanego Drzewa. Wraz ze zjedzeniem jabłka prarodzice popełnili grzech i w zasadzie odtąd stali się dopiero ludźmi, zaczęli się wstydzić swojej nagości, zaczęli odczuwać pożądanie; kobiety z nakazu Boga miały odtąd rodzić w bólach, a ponadto odtąd wraz z wypędzeniem z Raju ludzie musieli zacząć pracować.

Istnieją pewne opowieści wskazujące na podkreślanie silnych związków z pramatką Ewą, o której powiada się, że od niej wszystko się zaczęło: „To była pierwsza matka, a my

wszystkie dali jak ona w bólach rodzimy” ²⁵⁸. Czyżby w ludowych przekazach zawarta była też informacja, iż od pramatki pochodzą pewne zabiegi magiczne, które należy stosować w czasie ciąży? Nie natrafiłem na takowe. Fakt faktem, że element pożądania był obecny w ludowym myśleniu. W końcu przecież często zadaje się pytanie w rodzaju: „A skąd u nas było tyle zowitek ²⁵⁹?”. W efekcie czystość przedślubna była wysoko ceniona, wręcz niezbędna; o jej zachowanie modlono się jeszcze po 1945 roku.

Dla ilustracji odwołajmy się do znamiennych przykładów z popularnej *Książki modlitewnej i kancynału dla pospolitego ludu katolickiego*. Na wstępie czytamy:

Nic sobie tak poważać, niczego tak bardzo nie powinniście przestrzegać, jak cnoty czystości. Ta jest najcenniejszą ozdobą wieku waszego, sprawuje czerstwy i wesoły umysł; Bogu i ludziom was miłemi czyni, a nagroda jej w niebie jest wielka bardzo i wieczna ²⁶⁰.

Kobieta, która nie mogła urodzić dziecka, była porównywana do drzewa, które nie rodzi owoców. Był to też pretekst do społecznej obmowy, napiętnowania, ale i plotek na ten temat. To naruszało swoisty ład w lokalnej społeczności. Rodziło lęk:

To była wielka sprawa. Kiedy ja szła do komunii św., to wtedy u nas wiele się mówiło o takiej dziewczyny, co

²⁵⁶ A. Inveges, *Historia sacra*, s.166. Cyt. za: J. Delameau, *Historia Raju. Ogród rozkoszy*, Warszawa 1996, s. 189.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ ZHG-ADA.

²⁵⁹ Zowitka – kobieta posiadająca nieślubne dziecko.

²⁶⁰ *Książka modlitewna i kancynał dla pospolitego ludu katolickiego*, Opole 1841, s. 75.

przez kilka lat po ślubie była, no a dzieci nie miała. To całe Piotrowice [dzielnica Katowic – przyp. M.G.G.] o tym mówiły [...]. O tym dopiero się więcej dowiedziałam, jak miałam jakieś 18 lat, tak przed wybuchem II wojny światowej [...]. Ona chora była i dzieci nie miała [...]. Nawet to jej nie pomogło [...]. Piotrowice prymitywne nie były, jak takie prawdziwe dzielnice robotnicze, a dziewczynę od najgorszych obmawiali, a to że coś tam przed ślubem robiła, a to że jej matka komuś tam coś ukradła. No straszne rzeczy, bo się to ludziom nie mieściło w głowie. Jak to jest, że dziecka ktoś nie może mieć. Nawet mądry ksiądz Muża²⁶¹ nic jej nie pomógł [...]²⁶².

Dlatego też jedyną nadzieją na zmianę pokładano w Bogu, w gorliwych modlitwach do Najświętszej Panny, do świętych patronów – bywało, że do św. Cecylii czy św. Moniki, matki św. Augustyna. To była oczywista reakcja, a zresztą Kościół od wieków w różnorodny sposób próbował pomóc nieplodnym kobietom. Jan Drabina, pisząc o życiu śląskiego mieszczaństwa w XIV i XV wieku, zwraca też uwagę na problem bezpłodności:

W bibliotekach śląskich w XV wieku znajdowało aż 15 medycznych traktatów na ten temat noszących

²⁶¹ Ks. dr Anastazy Muża (1886–1969) – proboszcz miejscowej parafii (1930–1967), kaznodzieja, twórca organizacji katolickich, budowniczy kościoła; cieszył się dużym autorytetem; prześladowany przez nazistów i komunistów. Zob. np. A. Steuer, A. Muża, [w:] *Słownik Biograficzny Śląskiego Katolickiego Duchowieństwa XIX i XX wieku*, pod red. M. Patera, Katowice 1996, s. 288–289.

²⁶² 1976, k-1920.

znamienne tytuły: *De impregnatione et conceptione*, *De impedimentis impregnationis*, *De conceptione*...²⁶³.

Interesujące, że na zjawisko to zwracał uwagę już przykładowo Henryk Biegeleisen, pisząc o matce i dziecku w polskiej tradycji ludowej – stosując jednak swoisty *praesens ethnographicum*:

Nasze kobiety wiejskie w stanie błogosławnym doznają większych niż zazwyczaj względów u mężów, którzy wszelkie ich zachcenia zaspokajają, będąc tego zdania, że najmniejszy opór ich woli może zaszkodzić płodowi. Zachciankami te kobiety w odmiennym stanie, które lud małopolski bażaniem nazywa [...], w innych okolicach Polski zabażką należy koniecznie spełnić²⁶⁴.

W realiach interesującej nas kultury ich niespełnienie podobnie groziło płodowi, noworodkowi, jak i brzemiennej. Henryka Wesołowska, odnosząc się już do interesujących nas realiów śląskich, podnosi też kwestie związków brzemiennej z wierzeniami i magią:

W całym życiu rodzinnym niemałą rolę odgrywały problemy związane z powoływaniem do życia i wychowywaniem potomstwa. Przejawiały się one w bogatym zespole wierzeń i zabiegów magicznych mających zabezpieczyć optymalne warunki dla przebiegu ciąży,

²⁶³ J. Drabina, *Życie codzienne w miastach śląskich XIV i XV wieku*, Opole 1991, s. 95.

²⁶⁴ H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927, s. 30.

porodu i położu, chronić matkę i dziecko przed wszelkimi zagrożeniami i złymi duchami, a otoczenie przed szkodliwym wpływem położnicy [...]”²⁶⁵.

Nas tu jednak interesuje realny związek z interpretacją religijną. Oto kobieta powinna zachować czystość przedmażeńską. Dlaczego? Mówiono bowiem często tak:

Kobieta dostaje jak się już rodzi – znaczy od samego napoczęcio życia – najwiynkszy dar od samej Maryji Panny. Jest to cnota, co musi zostawić dla swojego, co łon bydzie łojcem ich dzieci [...]. Jak tego nie robi, to jest źle, ino gańba wielko, i grzych tyż wielki, a nie powiem, jak my takie nazywali, i się do nich nawet odzywać nie szło [...]”²⁶⁶.

Zauważmy zatem, że w realiach wiejskich zachowania kobiety były rozpatrywane prawie wyłącznie w perspektywie społeczności wioskowych, tzw. tradycji ludowej, a w konsekwencji – panujących intensywnie w tych realiach wierzeń²⁶⁷. Poświadcza to literatura XIX-wieczna, okresu międzywojnia, ale też jeszcze z okresu ostatnich dziesięcioleci. Wynika to jednak nie tylko z koncentracji na kulturze tradycyjnej, gdzie świat wierzeń odgrywał istotną rolę, ale i z panującego paradygmatu. Ten dominujący motyw interpretacyjny pojawia się zatem przykładowo w pracy Krystyny Kwaśniewicz:

Spółeczna ranga tego stanu [brzemienności – przyp. M.G.G.] sprawia, że towarzyszą mu silne stany emocjonalne, przejawiające się z jednej strony obawą o życie i zdrowie matki i dziecka, a drugiej troską o zapewnienie pomyślnego przebiegu ciąży²⁶⁸.

W rezultacie, jak pisze dalej autorka, „społeczny wzór zachowania nakazywał w takich wypadkach reakcje w formie szeregu zakazów magicznych [...]”²⁶⁹. Niezbędne było również, co podkreśla Kwaśniewicz, „uciekanie się do ingerencji boskiej, poprzez stosowanie zwyczajowych praktyk wierzeniowo-magicznych”²⁷⁰. Jednak poza nimi, zarówno w tradycji wiejskiej, jak w interesującej nas tradycji górnośląskiej, plebejsko-miejskiej, szczególne znaczenie miał wzrost pobożności, zachowania sensu stricte religijne, pozbawione elementów związanych z panującym systemem naturalistyczno-wierzeniowym.

Wykładnię pojmowania brzemienności odnaleźć możemy w dwóch charakterystycznych wypowiedziach, o dziwo dotyczących kolejno okresu międzywojnia i lat 60. XX wieku. Są one wyrazem swoistej refleksji nad brzemiennością, ale i niepłodnością, aborcją, a także zjawiskiem dzieci nieślubnych – zowitek. Wypowiedzi, które przytoczę, pochodzą z mojej wspólnej rozmowy z dwoma kobietami, mieszkankami Katowic, którą przeprowadziłem w 1987 roku.

²⁶⁵ H. Wesołowska, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides, przy udziale P. Kowalskiego, Wrocław – Warszawa 1991, s. 244–245.

²⁶⁶ ZHG-ADA

²⁶⁷ Zob. np. R. Tomicki, *Religijność ludowa...*, dz. cyt., s. 29–70.

²⁶⁸ K. Kwaśniewicz, *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej (Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1979, s. 59.

²⁶⁹ Tamże.

²⁷⁰ Tamże.

Pierwsza z rozmówczyń mówiła tak:

U nas było to tak było, że każdy wiedziol i sie o tym nie godało, no bo jak [...]. Wiadome, skąd się bierom dzieci. No nie? Wiadome [...]. Bez chopa jednak to się nie stanie, no bo jak; zawsze wiadomo. No jednak wom powiym, z drugiej strony wiadome jest, że od Boga wszystko jest. Nie chciołby Pon Bocek, to by dziecka nie było [...]. On zezwoli, to jest, no jednak potym pilnować trza, coby żodne złe nie podleciało [...]. Największo radość była przy tym pierwszym, dło matki kozdym, ale tyż strach w tyn czas wielki. Nos w tamtych latach [okres międzywojnia – przyp. M.G.G.] najbardzi straszili podciepami. To sie kożdo pilnowała, no się wtedy wiela modliło, do kościoła chodziło, nawet do Piekor jedna z drugom jechała [...]²⁷¹.

I druga relacja:

Urodzenie dziecka to niby normalne jest, bo rodzą wszystkie kobiety, a w rodzinie po kolei matka, przed niom jej matka, a przed niom jej matka, i tak to szło. Tak samo z siostrami, z ciotkami, czy sąsiadkami [...]. To sie ludzie przyzwyczajajom, no jednak wszystko to było wiadome, że w tym też jest jednak uzależnione, czy jak to nazwać, od Boga [...]. Przez to ludzie musom dzieci wychowywać we wierze w Boga; i od początku, jak kobieta nosi, to musi być modlenie wielkie. Bo jak sie nosi, to mo sie u siebie nowe życie,

²⁷¹ 1986, k-1901.

nowego człowieka. To ludzie u nas zawsze wiedzieli, wiedzą do teraz [czyli do lat 70. XX wieku – przyp. M.G.G.]. Wierzom, że tak bydzie, bo my to momy w sobie ta religia [...]²⁷².

A zatem czas brzemiennosci był czasem szczególnym, swoistego rodzaju darem (zwłaszcza pierwsze dziecko), ale też czasem obaw racjonalnych, jak i irracjonalnych, związanych z wiarą w istnienie świata demonologicznego. W tradycji etnograficznej (ale też etnologicznej²⁷³) wyraźnie można zauważyć, iż uwaga badaczy skoncentrowana jest głównie na świecie naturalistyczno-wierzeniowym, na systemie zakazów i nakazów, których brzemienna powinna przestrzegać. Tak więc „zwyczajowo” kwestia ta jest ujmowana następująco.

Jak pisze przykładowo Halina Bittner-Szewczykowa, „kobieta ciężarna musiała przestrzegać wielorakich zaleceń i zakazów mających – w przeświadczeniu ludu – zapewnić urodzenie zdrowego i ładnego potomka”²⁷⁴. Nie

²⁷² 1979, k-1929.

²⁷³ Również w poprzednich pozycjach nie podejmowałam tego tematu, mimo że już w czasie badań empirycznych realizowanych w drugiej połowie lat 70. XX wieku wyraźnie się pojawiał. Pozwolę sobie zwrócić uwagę, że niektórzy z etnografów, jak choćby Edward Pietraszek, uznawali, iż ów szeroki kontekst zagrożeń związanych z ciążą, który jest kulturowo utrwalony i usankcjonowany, powinien być obiektem bardziej szczegółowych badań, mimo że nosiciele owych tradycji gwałtownie odchodzą.

²⁷⁴ Kwestia ta jest szeroko omawiana w wielu pracach etnograficznych. Zob. np. H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach...*, dz. cyt., s. 27–42; M. Tardo, *Zwyczaje i obrzędy narodzinowe*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolskiej*, t. 3, red. J. Burszta, Poznań 1967, s. 96–98. Ponadto można przytoczyć wiele innych, w tym dotyczących Górnego Śląska.

powinna między innymi patrzeć na osoby ułomne, kalekie, aby jej dziecko nie było takie; na myszy²⁷⁵ etc., co w odpowiednim miejscu będziemy jeszcze szerzej prezentować.

W zasygnalizowanej perspektywie należy też przywołać odpowiedni pogląd dotyczący realiów śląskich. Henryka Wesołowska, odnosząc się do Śląska, również podnosi kwestie związków brzemiennej z wierzeniami i magią. Píše:

W całym życiu rodzinnym nie mała rolę odgrywały problemy związane z powoływaniem do życia i wychowywaniem potomstwa. Przejawiały się one w bogatym zespole wierzeń i zabiegów magicznych mających zabezpieczyć optymalne warunki dla przebiegu ciąży, porodu i położu, chronić matkę i dziecko przed wszelkimi zagrożeniami i złymi duchami, a otoczenie przed szkodliwym wpływem położnicy [...] ²⁷⁶.

Zatem okres brzemienności to ustawiczna obawa, odwoływanie się do zabiegów magicznych, ale też odwoływanie się do sacrum. W konsekwencji obowiązywał nakaz modlitwy, kierowany nie tylko wobec brzemiennej, ale też najbliższych kobiet. Ta tendencja jako tradycyjny nakaz trwała do przełomu lat 50. i 60. XX wieku.

Momentem szczególnie związanym z sacrum był i jest chrzest. Powszechnie było wiadome, że jest to efekt

²⁷⁵ H. Bittner-Szewczykowa, *Dziecko wiejskie*, Kraków 1984, s. 13.

²⁷⁶ H. Wesołowska, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne...*, dz. cyt., s. 244–245.

działania samego Jezusa. Wszak Jezus wprowadza, ustanawia sakrament chrztu, mówiąc: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19–20). Dodajmy tu jeszcze:

Chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga. Nazywamy go darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą niezniszczalności, obmyciem odradzającym, pieczęcią i wszystkim, co może być najcenniejsze. Darem – ponieważ jest udzielany tym, którzy nic nie przynoszą; łaską – ponieważ jest dawany nawet tym, którzy zawinili; chrztem – ponieważ grzech zostaje pogrzebany w wodzie; namaszczeniem – ponieważ jest święty i królewski (a królów się namaszcza); oświeceniem – ponieważ jest jaśniejącym światłem; szatą – ponieważ zakrywa nasz wstyd; obmyciem – ponieważ oczyszcza; pieczęcią – ponieważ strzeże nas i jest znakiem panowania Boga (Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 40, 3–4)²⁷⁷.

Gdyby analizować dokładnie wypowiedzi badanych, to mimo uproszczeń, zaprzeczeń, jednak takie myślenie jest w nich obecne. Chrzest w rozumieniu lokalnej tradycji jest momentem, w którym:

1. następuje z woli Jezusa Chrystusa wprowadzenie i zarazem całkowite włączenie noworodka do wspólnoty Kościoła;
2. dalej obowiązuje nadanie noworodkowi imienia, dawniej uznawanego w lokalnej tradycji

²⁷⁷ *O chrzcie świętym*. Źródło: <http://poniec.archpozn.pl/data/files/16/chrzest.pdf> [dostęp: 10.11.2020].

- „popularnego” patrona lub czczonego w rodzinnej tradycji świętego, albo nadawanie imienia konkretnego przodka, albo też zmarłych członków rodziny;
3. odbywa się konkretna ceremonia poprzez ustalony rytuał kościelny, który odbywa się pod przewodnictwem księdza;
 4. wszystko to jest realizowane przy udziale rodziców chrzestnych, którzy winni być „dobrymi katolikami” i są dobierani z przemyśleniem, najczęściej z grona bliskiej rodziny, zarówno reprezentantów matki i ojca niemowlęcia;
 5. uroczystość odbywa się także przy udziale innych osób spoza rodziny,
 6. wszystko to odbywa się w podniosłej, uroczystej formie.

To były typowe ujęcia. Wyraźnie podkreślano, iż do końca analizowanego w pracy okresu chrzest to „najważniejszy” – zgodnie z Tradycją – „fundamentalny” sakrament, a zarazem sakrament, który umożliwia przystąpienie do wszystkich innych sakramentów. Dziś z kolei Kościół naucza:

„Sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielane życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebrowane są sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją”²⁷⁸.

²⁷⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1131.

Chrzest to zarówno konkretny sakrament święty, jak i związana z nim otoczka kulturowa usankcjonowana tradycją, to część oficjalna i domowo-rodzinna. Na gruncie Kościoła sens chrztu wyjaśnia się następująco:

„[Chrzest to] pierwszy i podstawowy sakrament [...]. Jest to sakrament ponownych oczyszczających i uświęcających narodzin (J 3,5; por. Ez 36,25) w Duchu i w łasce Jezusa Chrystusa poprzez prawne i sakramentalne włączenie do Kościoła [...]”²⁷⁹.

Nie wyjaśniając dalszych kwestii teologicznych, zaznaczmy, że na poziomie tradycji ludowej chrzest rozumiano jako pierwszy i podstawowy sakrament w życiu człowieka, kiedy to nowo narodzony zostaje włączony do Kościoła, wspólnoty wszystkich wierzących. To wydarzenie w lokalnej tradycji zawsze wywoływało szczere i emocjonalne zaangażowanie ze strony dorosłych. Do tej pory panuje pogląd wyrażany następująco: „Tak było, no i tak jest. Bardzo ważny dzień. Bo wynosi się z domu pogańca, a przynosi już chrześcijanina”²⁸⁰. Wedle omawianej tradycji, odzwierciedlonej w opowieściach i domowej nauce religii, w czasie chrztu następuje zmycie grzechu pierwotnego, ale też „nowy dostaje łaska uświęcająca. Tak to się downij godało, bo to prawda jest, a ludzie ł tym zapominajom. To jest richtig ważne, bo zostaje na zawsze [...]”²⁸¹.

²⁷⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 51.

²⁸⁰ 1988, k-1908.

²⁸¹ ZHG-ADA.

Następuje wprowadzenie do grona społeczności Kościoła. W efekcie mówiono, po powrocie z noworodkiem z kościoła do domu, następująco: „Wynieśli my z domu poganina, przywiedli my chrześcijanina”²⁸² albo „Momy już wom do powitania chrześcijanina, a nie jakigoś poganina”²⁸³ czy też „Witejcie, już macie prawdziwego katolika”²⁸⁴. Z tego powodu sakrament ten był niezwykle wysoko ceniony. Choć tradycyjne wzory zachowań uległy w analizowanym przez nas okresie przeobrażeniom, to jednak wysoka ranga chrztu utrzymała się, co wyraża i uzasadnia jedno z wielu lapidarnych sformułowań:

Jest chrzest, to koniec z poganinem. Rodzi się chrześcijanin. Od tego dnia mo już swoje miejsce u – czy jak się to godo przy Panu Bogu”²⁸⁵.

Pozostawmy to stwierdzenie bez komentarza. Faktem bezspornym jest natomiast dostrzegana i rozumiana, a także przeżywana, wyjątkowość chrztu. Pojmowano go jako nowe narodzenie, jako narodzenie do życia jednostki w Bogu. Jakakolwiek inna interpretacja była wykluczona i w taki sposób wychowywano młode pokolenia. Istotne jest też, że w czasie chrztu następuje pierwsze ogłoszenie imienia dziecka. To ma swój głęboki sens religijny, społeczny, kulturowy i symboliczny. Ma rację Ewa Nowina-Sroczyńska, kiedy stwierdza: „Dziecko otrzymujące imię w trakcie chrztu stawało się osobą. To, co nazwane,

naprawdę istnieje²⁸⁶”. Dlatego też jest to moment szczególny w kilku sferach życia.

Sakrament chrztu stanowił także swoisty fragment dramatu ludzkiego życia. Dlatego sam dzień, w którym został udzielony, przebiegał według tradycją usankcjonowanego scenariusza, gdzie precyzyjnie określano następstwo wszystkich aktów i scen. Kulminację „dramatu” stanowiła uroczystość kościelna, a wszystkie wydarzenia toczące się do tej chwili były z samym sakramentem swoście powiązane. Wyrażały jego rangę i miały wymiar duchowy. Wymiar sakralny tradycyjnie wyrażały dary dawane z tej okazji przez chrzestnych. Już u schyłku XIX wieku dawano tzw. książeczki z wpisami o treści religijnej; kupowane w sklepach, albo wykonywane we własnym zakresie. Owe wpisy były dokonywane zarówno w języku niemieckim, jak i polskim. Oto tłumaczenie tekstu z języka niemieckiego, umieszczonego w pięknej „książeczce” z 1925 roku, oprowionej w błyszczącą materię²⁸⁷:

Wierne ręce Matki
Ciebie pielęgnowały,
która zarodek dobra
W Twoje ręce włożyła
Myśl o niej zawsze
i nie zapominaj
Szanuj swoich rodziców,
To jest obowiązkiem dziecka²⁸⁸.

282 ZHG-ADA.

283 ZHG-ADA.

284 1998, k-1923.

285 1978, k-1898.

286 E. Nowina-Sroczyńska, *Przeźroczyste ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997, s. 90.

287 Na stronie tytułowej książeczki – wedle wzoru z 1916 roku – znajduje się informacyjny nadruk.

288 H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 28.

A na zakończenie już wiadomość o charakterze informacyjnym, co było normą jeszcze w latach powojennych, aż do lat 70. XX wieku:

Dla ukochanej chrześniaczki,
Małgorzaty Otyli Kosel,
Urodzonej 2 maja 1925 roku
ochrzczonej 12 maja 1925 roku
dedykowanej przez oddanego
ojca chrzestnego Franciszka Gamsere²⁸⁹.

Tekst ten utrwała i odzwierciedla sposób pojmowania dnia chrztu, określony i zgodny z religią sposób pojmowania roli i zachowań matki, a także obowiązki dziecka wobec niej; wreszcie dokumentuje rolę rodziców chrzestnych, w tym przypadku mężczyzny.

Natomiast książeczki polskie, z polskimi napisami – co podkreślają sami badani – były raczej skromne, nawet lapidarne²⁹⁰. Przykładem niech będzie następujący tekst:

W dniu Chrztu Świętego
Idź już zawsze drogą
Krzyża Świętego, naszego
Na Chrztu Pamiatkę
Cecyli Nowok
narodzonej 15 września.
Twój Ojciec przy Chrście
Alojzy Machaletz²⁹¹.

²⁸⁹ Tamże.

²⁹⁰ ZHG-ADA.

²⁹¹ H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 28.

Odwołanie się do rangi religijnej tego sakramentu, do obowiązków wyznaczonych przez Boga, jest tu oczywiste. Oczywiste jest również i to, że chrzestni powinni być „porządnymi katolikami”, ale też porządnymi ludźmi, co regulował obyczaj oraz teksty religijne – jak przykładowo *Szczęście domowe. Dokładna nauka o gospodarstwie domowym oraz poradnik napisany dla matek stanu średniego (dla mieszczan, rzemieślników, robotników i włościan)*²⁹². To na nich, chrzestnych, spadał obowiązek religijnego wychowania noworodka, a w przypadku śmierci rodziców biologicznych – także opieka nad nim.

Religijny charakter dnia ulegał zmianie dopiero po chrście, gdy rozpoczęło się biesiadne spotkanie. I co się okazuje? Od tego momentu był to już dzień nierozzerwalnie związany z uroczystym biesiadowaniem. W czasie owego spotkania – zazwyczaj odbywającego się tylko w kręgu krewnych – znamienne było używanie, a nawet nadużywanie, alkoholu. Badani sami podkreślali (także mężczyźni), że takie zachowanie pozostawało niekiedy w ostrej opozycji do istoty tego dnia, do jego znaczenia i rangi religijnej. A zauważmy, że tak bystry obserwator, a zarazem człowiek swoiście zakochany w regionalnej tradycji, jak ks. Norbert Bończyk²⁹³, już w 1879 roku

²⁹² *Szczęście domowe. Dokładna nauka o gospodarstwie domowym oraz poradnik napisany dla matek stanu średniego (dla mieszczan, rzemieślników, robotników i włościan)*, Królewska Huta 1882.

²⁹³ Ks. Norbert Bończyk (1837–1893) – duszpasterz, działacz oświatowy i kulturalny na Górnym Śląsku, zwany „Śląskim Homerem”, poeta, współorganizator takich organizacji jak: Związek Wzajemnej Pomocy Chrześcijańskich Robotników Górnośląskich oraz Towarzystwo Górnośląskich Przemysłowców. Także autor między innymi poematów: *Stary kościół miechowski* (1879) oraz *Góra Chełmska* (1886).

w swym poemacie *Stary kościół miechowski* pisał między innymi o specyfice dawnego świętowania, ale w sferze profanum:

Niż się człowiek narodził
Już od karczmy do karczmy ojciec chodził
Kosztować, gdzie gorzała była najsmaczniejszą,
Gdyż nam była do uciech najpotrzebniejsza.
A znalazły, zakupił choć pięć kwart
Na chrzciny.
Wszak bez wódki nie było najmniejszej gościny [...]
Mógłbym wam tu przykładów bez liku dowodzić
Jako się z wódka nasi przodkowie rodzili,
Z wódką żyli i z wódką ze świata schodzili²⁹⁴.

Analizując wypowiedzi mężczyzn, trzeba wyraźnie stwierdzić, iż na fakt obecności alkoholu w czasie domowego świętowania ustawicznie wskazywali. A powiedzenie, że „ludzie przy gorzole się rodzili i przy gorzole z tego świata schodzili”²⁹⁵ było na Górnym Śląsku popularne. Lokalny komentarz ilustruje wypowiedź:

Tak było przed wojnom i po niej, a teraz już myni, no jednak powiem tak – że to picie jest zawsze. Trocha gańba, no zawsze się pije, ale u nos nie tak, jak kaj indziej [...] ²⁹⁶.

Wedle lokalnej pamięci zbiorowej owo zjawisko dotyczyło jednak głównie połowy XIX wieku i okresu późniejszego.

²⁹⁴ N. Bończyk, *Stary kościół miechowski*, Bytom 1879.

²⁹⁵ Pierwsza zapis – anonimowy – z lat 70. XX wieku.

²⁹⁶ 1998, k-1918.

Wszak mówiono:

U nos tak godali ludzie; dużo tak godało i z ambony tyż to farorz robił: »Jak by nie tyn ksiądz Alojz Ficek²⁹⁷, to by sie te chlonie bardzo to a bardzo wielkie nigdy yno nigdy nie skończyło. Bo co tu kryć, święta były tyż yno po to były, coby gorzołka pić. Tak było, i tak myśla. Co to za święta? Yno, żeby pić gorzałka. U nos w doma tyż tak było [w latach 20. XX wieku – przyp. M.G.G.], tyż tak było, a piło się [...]. A kaj Jezus, Maryja? [...]. Okropne. Bo się szło do komuni, jedyn drugi łożyrok, a potem zaroz flacha na stoł [...]«²⁹⁸.

Owo alkoholizowanie – zwłaszcza nadmierne – było obecne jeszcze nawet w latach międzywojnia, choć w nie wszystkich miastach:

Chrzest to wielki dziyń, a roczek tyż wielki, trocha mniejszy; ważny no jednak nie tak. To się tu wie; tak było, no już teraz tego picia jest mniyj, ludzie godajom,

²⁹⁷ Ksiądz Alojzy Ficek (1790–1862) – postać niezwykle zasłużona dla Kościoła na Górnym Śląsku, budowniczy kościoła piekarskiego; także dla szerzenia oświaty i kultury wśród ludności rodzimej. Zob. np. A. Kowalska, *Ks. Jan Alojzy Ficek jako inspirator polskiego życia kulturalnego na Śląsku*, [w:] Tejże, *Z badań nad dziejami języka polskiego na Górnym Śląsku*, Katowice 2002, s. 226–232. Ponadto „w 1844 roku ks. Ficek wraz z ojcem Stefanem Brzozowskim OFM zainicjował wielką akcję duszpasterską mającą na celu zwalczenie plagi pijaństwa. Akcja antyalkoholowa była fenomenem przekraczającym granice Śląska, a z biegiem lat przybrała charakter walki o oblicze narodowe Śląska” – Ficek Alojzy. Źródło: https://silesia.edu.pl/index.php/Ficek_Alojzy [dostęp: 10.11.2020]. Zob. np. J. Wycisło, *Ks. Jan Alojzy Ficek. Zarys działalności religijno-społecznej*, Katowice 1992.

²⁹⁸ 1984, m-1910.

i patrzom na telewizor [informatorka mówi o latach 70. XX wieku – przyp. M.G.G.], no ja [...] ²⁹⁹.

Trzeba przyznać, że to niejasne definiowanie tej drugiej uroczystości jest pozornie nieprecyzyjne, ale dla znających sposób wyjaśniania przez ludność rodzimą konkretnych zagadnień, problemów czy w tym przypadku uroczystości, jest jednak zrozumiałe; jest w miarę czytelne. Mówiono:

Jest chrzest, znaczy nasamprzód człowiek taki blank mały jest już do Kościoła przyjęty; no znaczy jest już w Kościele, mo pomalutku swoje prawa. No a to będzie wszystko po kolei, bo potem chrzcie to jest po kolei tak: roczek, bierzmowanie, potem komunია święto [...]. Tak to leci [...] ³⁰⁰.

Specjalistka w zakresie kultury świętowania etapów ludzkiego życia pisze w związku z „roczkiem”:

Świętowanie pierwszej rocznicy urodzin dziecka było integralnym elementem tradycji górnośląskiej związanej z czczeniem najważniejszych momentów w życiu jednostki. Do obchodów tego dnia należało się więc odpowiednio przygotować. Pierwotnie najważniejsze znaczenie miała msza św. zamawiana w kościele parafialnym w intencji dziecka. Tak więc należało taką mszę, jak to mówiono, obstalować. Uroczystość ta, a konkretnie msza św. była dedykowana osobie kończącej pierwszy rok życia. Z całą pewnością

centralnym momentem mszy – oczywiście z punktu widzenia lokalnej tradycji – było tzw. ofiarowanie, kiedy rodzice i inni goście szli wraz z dzieckiem dookoła ołtarza ³⁰¹.

Z biegiem czasu dla podkreślenia znaczenia „roczku” zaczęto z tej okazji organizować także biesiady, na które zapraszano rodziców chrzestnych, dziadków, a także wybranych krewnych. W zasadzie jednak chyba najsilniej ta tradycja w sensie domowej uroczystości rozwinęła się końcem lat międzywojnia i trwała do schyłku interesującego nas okresu. Poza znaczeniem religijnym pojawiała się jednak i interpretacja wierzeniowa:

Bo jak był roczek – synek i dzioułszka fajnie obleczeni do kościoła na bioło, koniecznie z mirtem; to już było dobrze. No bo msza w kościele, a jak się już było w domu, to się po roku życia wiedziało, że złe już tak mocno nie podlecą [...] ³⁰².

Była to też zatem swoista granica pojmowana magicznie, między czasem potencjalnych zagrożeń, a czasem, kiedy one ulegają znacznemu ograniczeniu. Gdyby zaś iść tropem myślenia Anny Zadrożyńskiej dotyczącego ludowych interpretacji uroczystości chrztu i rozważań innych badaczy dotyczących „roczku”, można dojść do istotnych wniosków. Wspomniana etnologa pisze: „Tym pierwszym obrzędem uczłowieczającym był (i jest) chrzest. To inicjacja, wprowadzenie w nową sytuację społeczną” ³⁰³.

²⁹⁹ 1979, k-1918.

³⁰⁰ 1998, m-1913.

³⁰¹ H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 30.

³⁰² 1992, k-1923.

³⁰³ A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*,

A wynikała ona z wprowadzenia nowo narodzonego do wspólnoty Kościoła. Fakt, iż odbywało się to w kościele przy chrzcielnicy i to z udziałem księdza, nadawał wydarzeniu – wedle górnośląskich tradycji – rangę szczególną. Wspomniana Zadrozynska pisze dalej, iż zarazem „inicjacyjny obrzęd chrzczenia to wprowadzenie do społeczności ludzi”³⁰⁴. Racja. Bo nie chodzi tu już tylko o nadrzędną religijną wspólnotę Kościoła, a konkretną wspólnotę danej społeczności lokalnej.

Kolejne wydarzenie w życiu jednostki, nierozzerwalnie związane z sacrum, to uroczystość I Komunii Świętej. Dodajmy tu, że Komunia była zawsze głęboko przeżywana, ale nie zawsze w lokalnej tradycji narracji precyzyjnie „definiowana”.

Jej sens jest jednak po głębszej analizie wypowiedzi badanych zbliżony do ujęcia oficjalnego. Odwołajmy się zatem do fundamentalnego źródła, czyli do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy:

Sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowy. [...] W Najświętszym Sakramencie Eucharystii są zawarte prawdziwe, rzeczywiste i substancjalne Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa, a więc cały Chrystus³⁰⁵.

To nie człowiek sprawia, że dary stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, ale sam Chrystus, który został za nas

Warszawa 2000, s. 200.

³⁰⁴ Tamże, s. 202.

³⁰⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1374.

ukrzyżowany. Kapłan wypowiada słowa, ale ich skuteczność i łaska pochodzą od Boga³⁰⁶. Tak pisze św. Jan Chryzostom: „Jezus wybrał chleb, by go zamienić w Swoje Ciało, ponieważ jest on dla wszystkich dostępny”³⁰⁷.

W Słowniku teologicznym zaś czytamy:

Eucharystia w najpełniejszym i najpierwotniejszym sensie jest sakramentem [...], który został ustanowiony bezpośrednio przez samego Jezusa Chrystusa, [...] w którym rzeczywiście jest obecne prawdziwe ciało i krew Jezusa, a tym samym cała, przynosząca zbawienie, konkretna rzeczywistość Pana [...]. Uobecnienie ciała i krwi Jezusa Chrystusa i Jego Ofiary śmierci dokonuje się w czasie Ofiary Mszy św. sprawowanej w Kościele³⁰⁸.

W to wierzone powszechnie w badanej kulturze regionalnej – jej wersji plebejsko-miejskiej – i to też znajduje swoje odzwierciedlenie w różnych dawnych opowieściach.

Jednak już uroczystość pierwszokomunijna nie znajdowała bardziej wyrazistego wytłumaczenia, definiowania. Ta uroczystość była jednak w lokalnej tradycji nader ważna – niepodważalnie ważna, wręcz najważniejsza. Ważne były także przygotowania do niej.

³⁰⁶ Tamże, nr 1375.

³⁰⁷ Zob. M. Kaszowski, *Realna obecność Chrystusa w Eucharystii*. Źródło: https://www.teologia.pl/m_k/zago6-3a.htm [dostęp: 10.11.2020].

³⁰⁸ K. Rahner, H. Forgrimler, *Mały Słownik...*, dz. cyt., s. 114.

Interesujący jest ogląd tego czasu w kontekście samego dziecka. Wedle współczesnej opinii Ewy Rozkrut – autorki tekstów religijnych:

Niezwykły i błogosławiony jest czas pierwszych komunii, bowiem Syn Boży przychodzi do czystych, dziecięcych serc, podarowując im szansę na nowe, lepsze życie. Zatem powinny być do tego spotkania należycie przygotowane, aby mogły ją lepiej wykorzystać. Nadarza się również okazja, aby rodzice pogłębili wiedzę o sakramencie pokuty oraz eucharystii. Chcę zwrócić uwagę na trzy, moim zdaniem, najważniejsze aspekty formacji. Jednym z nich w przygotowaniu do I Komunii Świętej, jest umiejętność odróżnienia dobra od zła³⁰⁹.

Już od rana, nim nastąpiło uroczyste przyjęcie Komunii, dzień charakteryzował się szczególnie doniosłym religijnym zachowaniem wszystkich domowników. Tak było niewątpliwie już od schyłku XIX wieku, a zwłaszcza w latach międzywojnia. Wtedy to obowiązywał, potem stopniowo zanikający, uroczysty zwyczaj błogosławienia dziecka udającego się do kościoła. W formie skromniejszej trwał w niektórych miejscowościach jeszcze w latach 50. XX wieku. Natomiast owemu zwyczajowi uroczystego obchodzenia tego dnia towarzyszyły znamienne błogosławieństwa składane dziecku przez rodziców – zwłaszcza ojców – w rodzaju:

Kładę te ręce i siłą swojego ojcowskiego rodzicielstwa mówię: »W Imię ojca, i Syna, i Ducha św. Niech cię Pan Bóg od dnia dzisiejszego wieść, bo przyjmiesz Pana Jezusa. Być zawsze jego synem i niech cię tam szczęśliwie przywiedzie do dnia śmierci i weźmie do siebie«. Amen”³¹⁰.

W tym dniu raz jeszcze – jak przez cały czas poprzedzający uroczystość I Komunii – domownicy uczyli dziecko odróżniać dobro od zła. Była to również w lokalnej tradycji szansa refleksji nad własnym życiem dorosłych.

To również intryguje współczesnych myślicieli i komentatorów życia religijnego:

„Czas I Komunii Świętej naszego dziecka jest szansą na retrospekcję, na porządną rachunek sumienia z naszego życia, na przypomnienie sobie modlitw, na poprawę relacji z Bogiem, a może też z innymi ludźmi, których po drodze straciliśmy. Jezus błogosławi całej rodzinie, więc skutecznie wykorzystajmy ten dar”³¹¹.

Po tej uroczystości wszyscy udawali się do kościoła, a w tej przestrzeni bohater dnia był witany pozdrowieniem religijnym. Potem rozpoczynało się śniadanie, ale zazwyczaj – ze względu na porę – uroczysty obiad. W godzinach popołudniowych bohater dnia wraz

309 E. Rozkrut, *I Komunia Święta – to co najważniejsze*, <http://matusz.pl/mt/ewa-rozkrut/i-komunia-swieta-to-co-najwazniejsze.htm> [dostęp: 10.11.2020].

310 1992, m-1911. Oryginalny zapis Haliny Gerlich z przechowanego tekstu będącego w posiadaniu informatora, mieszkańca Piekar Śląskich. Por. H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 42.

311 E. Rozkrut, *I Komunia Święta...*, dz. cyt.

z najbliższymi, czyli rodzicami, dziadkami, chrzestnymi, udawał się na nieszpory. I dziewczynki, i chłopcy byli ubrani „w coś ino białego”³¹². Powiadano, że „na znak niewinności”³¹³. Wszak była nierozzerwanie związana z sacrum. W pojmowaniu religijnym w szeroko rozumianej liturgii biel jest symbolem światłości, chwały i czystości, a nadto w momencie pobytu Jezusa na górze Tabor Jego ubranie, jak podają ewangelisci, „stało się białe jak światło” (Mt 17,2; Mk 9,3; Łk 9,29). Dodajmy jeszcze, że na ubrankach dzieci umieszczano wianuszki mirtowe. Jeszcze w latach międzywojnia tłumaczono w lokalnej tradycji, że to roślina „z Bogiem związana”, a także, iż „oznacza radość”³¹⁴. Jak ta interpretacja dotarła do omawianych środowisk? Trudno powiedzieć. Potem zwyczaj ten stosowano, ale już bez owej symbolicznej interpretacji.

Po powrocie z kościoła – zgodnie z tradycją – odbywała się dalsza biesiada, a rygor religijnego zachowania ulegał obniżeniu. Tak było do końca analizowanego dnia.

Jaki był kolejny ważny moment? Otóż już po I Komunii Świętej odbywało się uroczyste bierzmowanie. Wedle ujęcia oficjalnego to jeden z „siedmiu sakramentów Nowego Przymierza”³¹⁵, ten, który uważany jest „za dopełnienie chrztu”³¹⁶.

³¹² 1977, k-1908.

³¹³ Tamże.

³¹⁴ D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990,

³¹⁵ K. Rahner, H. Forgrimler, *Mały Słownik...*, dz. cyt., s. 37.

³¹⁶ Tamże.

Ponadto wyjaśnijmy jeszcze:

Sakrament bierzmowania jest potwierdzeniem objawionej już na chrzcie świętym prawdy o ojcowskim życiodajnym źródle. Bierzmowanie stanowi aktualizację tego pierwszego obdarowania, będąc przypieczętowaniem dzieła Ojca, który mocą Ducha Świętego odrodził nas w chrzcielnym obmyciu do nowego życia. Wszelki udzielony na chrzcie świętym dar łaski zostaje przez Ojca potwierdzony i zdynamizowany w nowym wylaniu Ducha w bierzmowaniu. Sakrament bierzmowania jest interwencją Ojca, który umacnia i utwierdza ochrzczonych w zainicjowanym przez siebie zbawczym dziele³¹⁷.

I dalej, jak tłumaczy Marek Pyc, co jest tu nader ważne:

Bierzmowanie oznacza zanurzenie ochrzczonego w tajemnicę Jezusa Chrystusa, którego życie ogarnięte jest obecnością i kierownictwem Ducha Świętego. Moc Ducha towarzyszy Mu nieustannie podczas Jego ziemskiego życia³¹⁸.

Wedle regionalnej tradycji pojmowania sakramentu bierzmowanie jest ono drugim po chrzcie sakramentem, który może nastąpić dopiero po odbyciu pierwszego, ale też po I Komunii Świętej:

Trzeba pamiętać o jednym, iż może być przyjęty w życiu przez człowieka tylko jeden raz. Tak samo jak

³¹⁷ M. Pyc, *Teologiczny wymiar sakramentu bierzmowania*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, t. 16, s. 172.

³¹⁸ Tamże, s. 176.

sam chrzest czy święcenie [chodzi o sakrament święceń kapłańskich – przyp. M.G.G.], co mo każdy ksiondz. No i wtedy człowiek przyjmuje też swoje nowe imię z bierzmowania, jeszcze jedno imię. Na tyn przykład takie, jak nieraz mieli pryndzyj tak i ołpa, starka, czy potkowie [...]. To jest wielka uroczystość, bo jom prowadzi som biskup [...]³¹⁹.

Powszechnie podkreśla się, że przyjęcie tego sakramentu nie wywoływało aktywizacji religijnej, a w domach nie organizowano żadnych spotkań.

Uroczystość bierzmowania kończy religijne rytury w życiu jednostki, ale odwołując się do przyjętej koncepcji *rites de passage*, należy zgodnie z lokalną tradycją przywołać jeszcze kilka klasycznych zachowań zwyczajowo-obrzędowych, które w pewnym zakresie były jednak związane z interesującą nas sferą sacrum.

Do następnego klasycznego etapu kategorycznie związanego z religią, czyli do zaślubin, ale i związanych z nimi usankcjonowanych tradycją zachowań, wymienimy kolejne tradycyjne górnośląskie etapy życia jednostki w perspektywie lokalnej kultury. Te etapy szczególnie podkreślane, to w latach do schyłku międzywojnia:

1. moment pójścia do szkoły,
2. ukończenie nauki,
3. rozpoczęcie pracy – zwłaszcza przez mężczyznę, sporadycznie na krótki czas przez kobietę,
4. dzień pierwszej wypłaty,

³¹⁹ 1997, m-1929.

5. w przypadku mężczyzn: rozpoczęcie służby wojskowej i związana z tym uroczystość pożegnalna³²⁰,
6. powrót z wojska i ponowne pójście do pracy.

W każdym z tych momentów można zauważyć, że sposób ich pojmowania i samo zachowanie były w bezpośredni sposób związane z panującym wzorem mężczyzny i kobiety³²¹.

Momenty te, owe swoiste momenty przełomowe, a w szerszym zakresie: obrzędy przejścia – jak to określa wspomniany wcześniej francuski antropolog Arnold Van Gennep – były w określony sposób powiązane ze sferą sacrum. W tym przypadku, chcąc określić regionalny, zgodny z tradycją, a konkretnie tradycją religijną, sposób ich rozumienia, odwołajmy się do jednej wypowiedzi:

Ważne to było wszystko, nie jak u inszych, bo tu u nos była wysoko kultura. Synek czy dzioułcha majom takie swoje ino życie. Co z tego jest, to każdy widzi. To jak mie pytocie, to powiem jedno, że sie zawsze wiedziało, że jak się nowe w życiu napoczyna, to trza wiedzieć, coby to było z Panem Bogiem [...]. Było z Nim, bo inaczej zaczynać nie idzie, ino tak – modlitwa czy chodzenie do kościoła. Tak było zawsze, synek szed pierwszy do roboty, no to do kościoła, dostał pierwszy

³²⁰ To tzw. absznicfajer. Z niem. *Abschnittfeier* – wieczór pożegnalny, zwłaszcza przed odejściem poborowego do wojska.

³²¹ Por. H. Gerlich, *Wizerunek niewiasty cnotliwej w górnośląskich przekazach międzygeneracyjnych – od schyłku XIX wieku do połowy XX wieku*, [w:] *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX. Zbiór studiów*, t. VIII, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004.

geltag, to dowół z niego do skarbonki. Szedł do wojska, to też do kościoła [...]. Jak drugi raz robota zaczął po wojsku, to komunie i też nieroz przez trzy pierwsze piątki do komunii, i do kościoła [...]. Tak robił mój ojciec za niemieckich czasów [lata 80. i 90. XIX wieku – przyp. M.G.G.), tak samo i jedyn i drugi mój brat. Mój chłop też, jak jeszcze ze mną nie był. Tak było za moich lat, no nie wszystkie tak robili – wtedy za stary Polski – ale robili³²².

I zaznaczmy jeszcze jedno. Otóż w czasie prowadzenia badań informatorzy kategorycznie podkreślali, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, także młodsze pokolenia, nawet dzieci, iż w domu na straży wymienionych wyżej tradycji³²³ – i szerzej: całego regionalnego dziedzictwa kulturowego – stały głównie kobiety³²⁴.

Przechodząc do następnego etapu obrzędów przejścia, czyli wedle tradycji polskiej etnografii owych „obrzędów rodzinnych”, owej Glogerowskiej triady „u kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą”, skierujmy się w tym momencie do etapu związanego z zaślubinami. Korzystając zaś

322 1979, k-1894.

323 Zob. H. Gerlich, *Górnoślązka jako organizatorka życia religijnego rodziny*, [w:] *Działalność społeczno-narodowa i polityczna kobiet na Górnym Śląsku w XX wieku*, red. H. Karczyńska, Opole 1997.

324 To stwierdzenie uznać należy jako typowe. Pojawia się w moich badaniach od połowy lat 70. XX wieku, aż do badań współcześnie realizowanych. Dotyczą one od schyłku lat 90. roli dziedzictwa śląskiego, ale też regionalnej tożsamości, czy nawet tzw. etnomitu śląskiego. Zob. np. M.G. Gerlich, *Nowy etnomit...*, dz. cyt.; Tenże, *Obrzędy jako kategoria rdzeniowa krystalizacji śląskiego etnomitu w początkowym okresie transformacji ustrojowej*, [w:] *Tradycyjna obrzędowość w kulturze współczesnej*, red. J. Hajduk-Nijkowska, Opole 2013, s. 61–72.

z zasygnalizowanej opcji etnograficznej, skoncentrujemy uwagę na etapie związanym z osiąganiem dojrzałości pojmowanej w lokalnej tradycji w kontekście przygotowywania się do zawarcia związku małżeńskiego. Okazuje się, że w tej perspektywie regionalna kultura bardzo wyraźnie wykształciła pewien zespół skonwencjonalizowanych zachowań, które dotyczyły okresu poprzedzającego oficjalne religijne zaślubiny. Choć były to zwyczaje – nawet obyczaje, w tym zakazy i nakazy – regulujące zachowania potencjalnych bohaterów sakramentu, a także ich najbliższego otoczenia, to jednak były one w określony sposób związane ze sferą sacrum. Wszak typowe ujęcie tego etapu ludzkiej biografii odnaleźć można w takiej, charakterystycznej wypowiedzi:

Cały ten czas od jak to się nazywało »zolytów«, poprzez »proszynie o rękę«, narzeczeństwo, aż do samego ślubu był czasem bardzo ważnym. Ja to wiem, bo też jako nauczycielka historii i zapatrzona w naszą ziemię materiały o tym zbierałam sama [...]. Tu muszę powiedzieć jedno, bardzo to a bardzo poważnie, że człowiek musiał wtedy patrzeć na swoją wiarę [...]. Ja od mojej babci zanotowałam w zeszycie i nagrane mam takie zdanie: »Wtedy trzeba uważać, żeby było wszystko pobożnemu. Najważniejsze idzie to znaczy ślub i rodzina. A to ważne bo będą dzieci, to dla Niego wszystko i od Niego też wiele się dostowo« [...]³²⁵.

I właśnie owo zwrócenie uwagi w tej perspektywie na znaczenie rodziny i zachowania religijne jest dla nas interesujące. A zatem w tym momencie należy odwołać

325 1998, k-1941.

się do sposobów pojmowania – w lokalnej tradycji – owej podstawowej komórki społecznej, czyli rodziny; w tym przypadku nuklearnej. Wszak mówiono i tak:

U nas ludzie byli uczeni, że człowiek musi mieć rodzinę. Tako rodzina to jest zawarto do końca ich życia, muszą być dlo siebie wierni i mieć dzieci, co je muszą wychować i nauczyć żyć na całe ich życie³²⁶.

Tego rodzaju pogląd był w tradycyjnej kulturze lokalnej typowy i obowiązujący, to swoista kolejna „ślaska triada”³²⁷, określająca tym razem istotę rodziny. Warto w związku z tym odwołać się do jednego z Ojców i Doktorów Kościoła, czyli Augustyna z Hippony. Jean-Louis Flandrin, komentując jego myśl na temat rodziny, pisze:

Św. Augustyn wyróżniał w małżeństwie trzy dobra: *proles, fides, i sacramentum*, czyli potomstwo, wierność i nierozzerwalność. Podkreślał, iż *proles* oznacza nie tylko prokreację, ale też materialne utrzymywanie dzieci i wychowanie ich³²⁸.

Tak oto zbieżna jest potoczna myśl typu ludowego, lokalna tradycja religijna dotycząca owych „mażeńskich dóbr”, z myślą św. Augustyna. Przypadek?

Czas przed zawarciem ślubu kościelnego charakteryzował się w tradycyjnej kulturze plebejsko-miejskiej do

³²⁶ 1987, m-1939.

³²⁷ Inna zawiera się w określaniu istoty lokalnej tożsamości następująco: wiara – rodzina – praca.

³²⁸ J.L. Flandrin, *Historia rodziny*, Warszawa 1998.

schyłku międzywojnia – a może nawet do lat 40., mimo ówczesnych oczywistych zjawisk politycznych pojawiających się po II wojnie światowej – szczególnego rodzaju skonwencjonalizowanymi zachowaniami. Określały one sposób postępowania młodych wobec siebie, jak i potencjalnych teściów, a nawet środowiska. Te zachowania dotyczyły do ślubu takich etapów i momentów, jak:

1. czasu nieoficjalnego „zolycenia”,
2. momentu „proszenia” rodziców o rękę młodej kobiety,
3. czasu oficjalnego narzeczeństwa,
4. okresu przygotowań do wesela,
5. okresu od „ciepnięcia młodych z ambony”, czyli pierwszego odczytania przez księdza o decyzji młodych,
6. wspólnego spotkania rodziców młodych,
7. „chodzenia z kołoczem”.

W tym kontekście – podkreślmy to kategorycznie – interesuje nas nie tyle owa sfera zwyczajowa, towarzysząca wymienionym wyżej wydarzeniom³²⁹, ale odwoływanie się w tym okresie do *sacrum*. Było ono konieczne, ale zaznaczmy, że nawet bardzo wnikliwi badacze tych zjawisk, zwłaszcza etnografowie, nie poświęcają temu problemowi większej uwagi albo wręcz go pomijają. Swą uwagę koncentrują na usankcjonowanych tradycją wzorach zachowań.

Po tych uwagach zaznaczmy, że w analizowanym okresie etapów ludzkiej biografii bohaterowie potencjalnego rytuału/obrzędu musieli zachowywać się zgodnie z obowiązującym modelem „porzondnej dzioułchy”

³²⁹ Por. H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 46–60.

i „porzondnego chłopca”, a więc przede wszystkim wykazywać to, że są ludźmi wiary, ludźmi aktywnymi religijnie. Nadto w tym okresie w pewnych momentach kulturowo naznaczonych zachowanie musiało się odnosić do sacrum. I to właśnie w naszej pracy czynimy (a uprzednio w realizowanych badaniach empirycznych).

Na początku chodzi tu o moment, gdy młodzi już „chodzili na zolyty”. Obowiązywał ich nakaz, aby i oni, i ich najbliżsi „dużo rzykali”. Tak było jeszcze latach 30. XX wieku. Potem stopniowo nakaz zanikał.

Szczególnym był moment oficjalnego „poproszenia o rękę młodej” przez jej wybrankę, kiedy to rozpoczynało się już oficjalne narzeczeństwo. Wtedy to młody kierował do przyszłych teściów słowa w rodzaju:

Poznaliście mnie już i wiecie, żech jest człowiek poważny i takie mam zamiary. Przez to proszę Was, rodziców mojej wybranej, o zgodę na ślub kościelny z nią. Bo ona też do mnie czuje serce³³⁰. Te nasze serca dajemy Bogu, i on o tym wie [...] ³³¹.

W tej scenie, nieco patetycznej, teatralnej scenariusz skonwencjonalizowanych zachowań wymagał też określonej reakcji domowników, zwłaszcza ojca młodej. Mówił zatem, zdecydowanie odwołując się do sacrum: „Niech się tak już stanie, jak to wola wasza, i niech tam Was Pan Bóg i Święta Rodzina mają w opiece”³³².

³³⁰ Tamże, s. 57.

³³¹ 1983, k-1918. Ostatnie zdanie pochodzi już z niepublikowanych zapisów H. Gerlich.

³³² H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 56.

To odwołanie do Boga, ale też kategorycznie do Świętej Rodziny, było niezwykle ważne, wręcz konieczne, bo była ona w lokalnej kulturze wzorem niedościgłym. Tradycja Kościoła, bieżąca nauka księży i literatura parenetyczna wyraźnie krzewiły kult Najświętszej Rodziny. W efekcie znajdowało to swoje odzwierciedlenie w charakterystycznym wyposażaniu ścian śląskich domów, bo wśród religijnych oleodruków sceny z życia Świętej Rodziny dominowały.

To o nich pisała badaczka:

Ideą naczelną [...] jest przedstawienie wzorcowej wspólnoty rodzinnej [...]. A trzeba też zaznaczyć, iż w lokalnej tradycji istniał szczególny kult rodziny; była ona wartością samą w sobie, uznawaną jako znak śląskiej tożsamości. Tym uzasadniano popularność obrazów Świętej Rodziny [...] ³³³.

Nadto na tym terenie pod wpływem wielu śpiewników – w tym zwłaszcza ks. Ludwika Skowronka i jego dzieła wydanego nakładem własnym w 1903 roku³³⁴, potem wznawianego w różnych wersjach – śpiewano nader często:

Rodzino Święta, opieki Twej trzeba
By domostw naszych strzegła łaska nieba!
Boga-Rodzico, potężna modłami,
Zlituj się, zlituj nad ziemi synami.
Józefie święty, w Bożym świętym gronie,
Opieka Twoja potrzebna, Patronie

³³³ H. Gerlich, *Oleodruk...*, dz. cyt., s. 31–32.

³³⁴ *Droga do nieba...*, dz. cyt., s. 103.

Dla rodzin ziemi, aby w zgodzie żyły,
By wierne Bogu, Kościołowi były³³⁵.

Natomiast, kiedy zbliżał się termin oficjalnych zapowiedzi, kiedy to „modych ciepłi z ambony”³³⁶, zarówno oni, jak i najbliżsi powinni przyjąć komunię świętą. Wtedy mówiono, odzwierciedlając pewien zwyczaj, a nawet obyczaj:

Dobrze jak by tak było aże do ślubu, bo widać przez to, co te mode i ich rodziny warte som. Tak było do lot po tyj ostatniej wojnie, a może i dużyj [...]. Bo widać, co Bóg dło nich wszystkich znaczy, a Matka Boska tyż to bydzie widziała, no i im pomoże, jak bydzie trza [...]³³⁷.

Pomijając aspekt zwyczajowy, charakterystyczny konwensans dotyczący zasadniczego, często pierwszego spotkania rodziców narzeczonych, zaznaczyć trzeba wyraźnie, że i wówczas pojawiały się różne zachowania o charakterze religijnym. Tradycyjnie ustalano wówczas niezbędne spawy związane z organizacją ślubu i wesela. A zaznaczyć tu trzeba zwyczajową asymetrię w obowiązkach między rodzicami dziewczyny, bo na nich spadała większość obowiązków, a obowiązkami rodziców mężczyzny. Tak było w tradycji ogólnopolskiej: i wiejskiej, i plebejsko-miejskiej³³⁸. Owo spotkanie kończyło się często wspólną

modlitwą, tak było nieraz jeszcze w latach 40. XX wieku. Także później na zakończenie – mimo spożywanego alkoholu – pojawiały się typowe „westchnienia do Boga”. Przykładowo: „A pomóż im w życiu Pon Bocku”³³⁹ czy „Niech nad nimi mo czuwanie Święta Rodzina”³⁴⁰ lub „Matko Boża miej ich w swojej opiece”³⁴¹.

Nim odbył się ślub i wesele, młodzi powinni w każdą niedzielę przystępować do komunii świętej. Ten swoisty nakaz, nie zawsze już przestrzegany, obowiązywał jednak do końca analizowanego okresu, to jest do czasu polskiego „festiwalu wolności”.

W tym czasie poprzedzającym ślub pojawiał się charakterystyczny zwyczaj „chodzyna z kołoczem”. To obdarowywanie przez młodych osób, które miały być w ten sposób wyróżnione darowanym im kołaczem; często tych niezapraszanych jednak na wesele. Najistotniejsze jest jednak to, że wówczas młodym nie składano żadnych życzeń, bo to było wykluczone – wszak jeszcze nie było ślubu – natomiast obowiązkowe było, zwłaszcza jeszcze w pierwszych latach po II wojnie światowej, odwoływanie się do sacrum. Oddawano więc młodych w opiekę Boga czy Matki Boskiej.

Natomiast przejawy zachowań religijnych pojawiają się wyraźnie dopiero w dniu ślubu, zaś w początkowych

335 Nadbitka kilkunastostronicowa *Drogi do nieba...*, sprzedawana na odpuszcie np. w Piekarach Śląskich.

336 To typowe określenie stosowane jeszcze w początku lat 50. XX wieku.

337 1998, k-1919.

338 Por. np. *Przemiany rodziny polskiej*, pod red. J. Komororowskiej,

Warszawa 1975; K. Wołos, *Obrzędowość weselna na tle zmian modelu małżeństwa i rodziny na wsi koszalińskiej*, Koszalin, 1980; H. Wesołowska, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne...*, dz. cyt., s. 105.

339 1978, k-1908.

340 Tamże.

341 Tamże.

latach międzywojnia już w czasie zanikającego tzw. targu o młodą³⁴², a wyraźniej zwyczajowego „wykupu młodej” przez mężczyznę (ale i on zanikał w latach międzywojnia). Kiedy zatem młoda powoli żegnała swój stan pannieński, śpiewała ona sama lub kobiety z nią:

Przeżegnaj mnie mammo
Prawą rączką na krzyż
bo dziś ostatni raz
na mój wianek patrzysz³⁴³.

Tradycją o wyraźnym charakterze religijnym było jednak dopiero zwyczajowe błogosławieństwo. W tym momencie nad głowami klęczących młodych rodzice trzymali dłonie i modlili się. Wówczas też zebrani często śpiewali pieśń *Serdeczna Matko*.

Po tym uroczystym błogosławieństwie udawano się do kościoła, gdzie odbywał się ślub – czyli zawarcie sakramentu małżeństwa. W tym kontekście trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w regionalnej tradycji rozumiano sens tego sakramentu – konkretnie jako sakramentu powtarzalnego. W tym momencie należy się odwołać do Ewangelii i słów Jezusa:

Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca

342 K. Zawistowicz-Kintopfowa, *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnym uwzględnieniem roli orszaku pana młodego*, Kraków 1929; D. Simonides, *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole 1988, s. 97.

343 H. Gerlich, *Narodziny, zaślubiny, śmierć...*, dz. cyt., s. 75.

swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!” (Mk 10,2–12).

Mówiono o tej uroczystości lapidarnie, zawsze wskazując na jej znaczenie religijne, na intensywne przeżycie. Odzwierciedlają taki sposób owego przeżywania znamienne wypowiedzi w rodzaju:

To zawsze było w naszych czasach bardzo wielkie [w latach międzywojnia – przyp. M.G.G.], bardzo wielkie – jak by to nazwać? – święto dla człowieka, że człowiek jest przed ołtarzem, przed księdzem. Najważniejsze jest już to, że wszystko to jest przed Panem Bogiem, jest z Nim, bo wtedy jest ta przysięga. Co większego w życiu być może? [...]. Dla ludzi Jezus to doł, no i wtedy ta komunია jest bardzo nadzwyczajno [...] ³⁴⁴.

Zgodnie z tradycją po ślubie młodym składano życzenia przed kościołem. A przed domem weselnym witano ich chlebem i solą; i wtedy też ponownie składano młodym – już bardziej uroczyste – życzenia, często odwołując się do sacrum. W wielu też rodzinach jeszcze w latach międzywojnia wspólnie się modlono. Od tego momentu następowały kolejne akty – używając określenia niezawodnej Cezarii Anny Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej – „dramatu weselnego”³⁴⁵, które tu

344 1978, k-1898.

345 C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Łańcuch tradycji...*, dz. cyt.

jednak pomijamy, mimo ich bogactwa w tradycji śląskiej. Koncentrujemy się bowiem jedynie na zachowaniach o charakterze religijnym. Zaznaczmy zatem, że dom weselny był wyraźnie wyeksponowany – jak to mówiono: „udekorowany” – w części centralnej. A owa część centralna – „najważniejszo w czasie każdego ślubu”³⁴⁶ – to miejsca za stołem przeznaczone dla młodych małżonków. Zatem zgodnie z tradycją na ścianie za nimi wisiał tzw. świynty łobroz, zazwyczaj Świętej Rodziny – obraz będący w posiadaniu domowników lub dar dla młodych. Mówi się w związku z tym:

Obraz święty musi wisieć i tak było zawsze, a ostatnio nie zawsze [chodzi o schyłek lat 60. XX wieku – przyp. M.G.G.], no jednak wiadome po rodzicach i sąsiadach, że tak trzeba robić, bo obgodajom [...]. Nie chodzi nawet i o ta godka, no zaś o to, iż jest ślub, to wtedy łobroz musi być, jakiś znak, że Pon Bocek, czy Maryja jest z ludźmi, bo jak to inaczej [...]. Nie ma nic od Boga, to się w taki dom nawet Diabeł może przekludzić [...]³⁴⁷.

Dodajmy, że przywołana postać diabła, pojmowanego w tym przypadku jednoznacznie z Szatanem, jest tu nie tyle dowodem istnienia charakterystycznego systemu wierzeniowego, ale swoistej interpretacji Biblii. Bo Szatan jest tu pojmovany jako główny antagonistą Boga. Często opisywany jest jednak zgodnie z charakterystyczną „biblią ludową”³⁴⁸ i typowymi dla tej ziemi „apokryfami”. Zaznaczmy w tym miejscu, że Magdalena Zowczak wyraźnie wskazuje, że pojęcie „biblia ludowa” odnosi się nie tylko do

³⁴⁶ ZHG-ADA.

³⁴⁷ 1976, m-1892.

³⁴⁸ Zob. M. Zowczak, *Biblia ludowa...*, dz. cyt.

kultury ludowej, do tradycji chłopskiej. Jeden z jej komentatorów wręcz pisze, co jest też nader ważne dla naszych rozważań, iż ów termin łączy się z „dziedzictwem kultury staropolskiej, średniowiecznej czy przedchrześcijańskiej. Jest on także narzędziem służącym do badania współczesnych zdarzeń religijnych i kultury popularnej”³⁴⁹.

Po tych uwagach zaznaczmy, że jeszcze w pierwszych latach po II wojnie światowej stół weselny pojmovano jako swoistego rodzaju centrum zwyczajnego, ale i „innego świata”, świata chronionego opieką boską. W rezultacie obiad często rozpoczynano modlitwą. Niekiedy starosta mówił wtedy:

W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, żegnom to, co na tym stole i prosza piyknie do jedzynie. Niech Wom smakuje, jako tyż Młodej Parze i niech wszystkim bydzie na zdrowie³⁵⁰.

I w tym momencie biesiadnicy wykonywali znak krzyża, żegnali się.

Pomijając – zgodnie z zapowiedzią – prezentację niezwykle bogatej otoczki kulturowej śląskiego wesela, tradycyjnego systemu zwyczajowo-obrzędowego, poszukajmy w realiach prezentowanego dnia związków domowników i biesiadników z sacrum. Przede wszystkim należy więc zwrócić uwagę – co podkreślali sami informatorzy – na swoisty fenomen rozmów prowadzonych za stołem; zaznaczmy: stołem biesiadnym. Ilustrują to trzy relacje,

³⁴⁹ J. Eichstaedt, *Ludowy wizerunek...*, dz. cyt., s. 13.

³⁵⁰ H. Gerlich, *Cykle ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 71.

zarazem swoiste wspomnienia, a także przejawy interesujących obserwacji dotyczących przebiegu dnia wesela – konkretnie od schyłku XIX wieku do lat 70. XX wieku. Oto pierwsza z nich:

Ja już stara, to się myśli po staremu [...]. Urodziłam się w 1892 roku, niecały rok po ślubie moich [...]. To wiem, co dło nich w tych czasach był tyn ślub. Oni wiedzieli, co przy nich Bóg jest, a Bogu przysięgają to, że do końca bydom razem [...]. To było wszystko, było dło nich, tak wiedzieli, że On jest przy nich, oni z Nim, tak się to wiedziało [...]. Mnie było osiemnoście lat, jak ja brała ślub i myślynie u mnie było, jak u nich [...]. Cera brała w 1935, tyż po Bożymu, ale już nie tak [...] ³⁵¹.

Warto zastanowić się nad tą relacją i nad istotą przemyśleń informatorki.

Druga opowieść wspomnieniowa, ale i relacja zarazem, dotyczy lat międzywojnia i okresu początków doby realnego socjalizmu:

Nauczycielka stąd widzi więcej, czuje inaczej, znaczy tak jak tu [...]. Mój ślub był w 1937 roku. Nasłuchałam się, co trzeba robić, jak robić, chodzić do kościoła, co ubrać, strach – jak to tu mówią – »mnie broł« [...]. Cały ślub był wtedy wedle porządku, według wiary religijnej. Tu zawsze najważniejsze: wiara, modlitwa, kościół. Taki był ślub z tym moim i przy Bogu [...]. No już później śluby ważne były, bo z Bogiem, no jednak

³⁵¹ 1976, k-1892. Zapis z badań empirycznych H. Gerlich oraz M.G. Gerlicha, w tym przypadku realizowanych w Piekarach Śląskich.

przez tą komunę nie ma już w sercach ludzi takiej prawdziwej wiary. Jak mówi ksiądz mój, takiej »szczęrej«. I tak jest ³⁵².

Dalej informatorka wyraźnie odwołuje się do swoich przeżyć religijnych, zwłaszcza, że w latach stalinowskich, wskutek ukończenia studium nauczycielskiego i ówczesnej indoktrynacji ateistycznej, stała się osobą niewierzącą, aby po latach, jak mówi, »wrócić do Pana Boga» ³⁵³.

To z kolei ostatnia wypowiedź o ślubie z końca lat 50., konkretnie z 1959 roku:

Mój ślub był wielki, udany, pełno ludzi w kościele, wszyscy do komunii, bo to najważniejsze. Dziadkowie byli, i jedni i drudzy, wszyscy, obie rodziny, obie razem. Człowiek to przeżywał, a jak śpiewali to jeszcze bardzi, bo mój ślub był na »wielkim«, znaczy był na sumie [...] ³⁵⁴.

Natomiast wypowiedzi dotyczące ślubów w latach 60. i w następnej dekadzie, kończącej chronologicznie nasze rozważania, są także niezwykle interesujące i wskazują na kilka zasadniczych kwestii:

- ważność ślubu kościelnego jako znaczącego aktu religijnego w życiu jednostki;
- ważność sakramentu małżeństwa w realiach świata, w którym następują procesy sekularyzacyjne i obniżenie roli religii;

³⁵² 1998, k-1917.

³⁵³ Tamże.

³⁵⁴ 1987, k-1938.

- ważność ślubu i innych sakramentów dla zachowania żywotności religii;
- obniżenie znaczenia ślubu kościelnego jako konkretnego aktu religijnego, który nie wywołuje odpowiedniego zaangażowania religijnego młodych, jak i uczestników ślubu;
- wskazanie na trwałość ślubu kościelnego jako integralnego i trwałego elementu regionalnego dziedzictwa kulturowego oraz tradycji górnośląskiej;
- wyraźnie negatywne ocenianie polityki PRL-u – jako określonego systemu politycznego – a w tym także zakładów pracy utrudniających wypełnianie tego obowiązku religijnego przez młodych, którzy należeli do PZPR.

Ślub kościelny zaczyna więc drugi, zasadniczy etap ludzkiego życia – etap małżeństwa, stopniowego tworzenia rodziny, przychodzenia na świat potomstwa; budowania podstaw materialnych. Jest to też etap, który wymagał – i to zawsze – postępowania zgodnego z panującym wzorem życia religijnego, także wychowania dzieci w religii i wierze. W tym czasie następują dwie kategorie obrzędowo-zwyczajowe. Po pierwsze pewne usankcjonowane zachowania zwyczajowe związane z określonymi ważnymi z punktu widzenia tradycji momentami przełomowymi ludzkiej biografii, czyli konkretnie tymi, które są związane z rozwojem biologicznym i społecznym ich potomstwa (zostały one przedstawione w części pierwszej tego rozdziału). Po drugie chodzi już o momenty przełomowe w życiu samych dorosłych. Są związane z awansem zawodowym, ale i różnymi uznanymi kulturowo za znaczące rocznicami urodzin (np. *Chrystus Jahre*,

Abrahamowiny u kobiet i mężczyzn³⁵⁵, ale i 80. urodziny³⁵⁶) czy rocznicami ślubu (zwłaszcza srebrne i złote gody). Było to zawsze związane z konkretnymi uroczystościami religijnymi, zwłaszcza zamawianiem w kościele mszy świętej.

W ciągu całego życia zbliżamy się do kolejnego etapu w biografii każdej jednostki – śmierci. Tak jak narodziny i związana z nimi obrzędowość i rytury kościelne to włączanie do kolejnych etapów, konkretnych „kręgów” społecznych, a ślub to oczywiście stopniowe powołanie nowej struktury społecznej – rodziny, tak wspomniany zgon to stopniowe wyłączenie człowieka ze społeczności żyjącej i przechodzenie do realiów tamtego świata, świata pojmowanego w kategoriach religijnych, w czym jednak pojawiają się dawne treści wierzeniowe, a nawet magiczne. W sensie ogólnym nawet w interesujących nas realiach plebejsko-miejskich zauważyć można obecność ludowego modelu kulturowego. Dla przykładu odwołajmy się do klasycznej wypowiedzi Jana Stanisława Bystronia, który na łamach pracy podręcznikowej *Etnografii Polski* wydanej tuż po II wojnie światowej pisał:

Ktoś umiera, należy więc wyłączyć go obrzędowo z grupy, aby po śmierci nie przebywał dalej wśród ludzi; równocześnie sam zmarły i osoby czy przedmioty w związku z nim pozostające mają moc umartwiania wszystkiego, co z nim się styka, należy więc przeprowadzić starannie izolację ciała i jego

355 Por. *W obliczu starości*, praca zbiorowa pod red. L. Frąckiewicz, Katowice 2007.

356 Por. H. Wesołowska, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne...*, dz. cyt., s. 149.

otoczenia. Ceremoniał kościelny narzucił tu nowe zwyczaje, obok których utrzymują się jeszcze dawne, oczywiście najczęściej już nie rozumiane albo też fałszywie tłumaczone³⁵⁷.

Pojawiły się też zwyczaje zupełnie nowe, jak te w interesujących nas realiach plebejsko-miejskich Górnego Śląska. W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na to, co jest widoczne we wszystkich dotąd analizowanych sytuacjach i kontekstach kulturowych. Chodzi o to, że ludowa ontologia opiera się na swoistym przekonaniu, nieomal pewności, że elementy rzeczywistości mają charakter substancjonalny i we wszystkim tkwi element psychiczny. W konsekwencji ma rację Włodzimierz Pawluczuk, gdy stwierdza:

Stąd też religijny czy filozoficzny dualizm – podział świata na przyrodę i siły nadprzyrodzone, na świat materii i świat idei – na gruncie umysłowości ludowej nie ma żadnego uzasadnienia³⁵⁸.

Trudno o takim tradycyjnym myśleniu mówić w realiach interesującej nas kultury. Jego obecność jednak była w pewnych przypadkach prawdziwa. Dodajmy, że nawet w realiach dawnych środowisk robotniczych, gdzie ów fundamentalny dualizm musiał już istnieć ze względów obiektywnych, bo przecież już u schyłku XIX wieku pracownicy kopalń, hut i fabryk pracowali w warunkach stosunkowo wysokiej cywilizacji technicznej, to jednak te stare podłoże ludowe tu i ówdzie się pojawiało. Może

³⁵⁷ J.S. Bystroń, *Etnografia Polski...*, dz. cyt., s. 164.

³⁵⁸ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 74.

nawet nie istniała jego pełna świadomość, to jednak sposób pojmowania pewnych zwyczajów jest tego pewnym dowodem. Tak samo było w pewnych sytuacjach zagrożeń, gdzie nie tylko następowało odwołanie do sacrum, ale i specyficzne myślenie. W przypadku śmierci w tradycyjnym jej ujęciu, typowym jeszcze – jak się wydaje – dla przełomu XIX i XX wieku, jej pojmowanie w kategoriach religijnych mieszało się z pojmowaniem w kategoriach wierzeniowych. To w tym okresie typowe było myślenie, które późniejszy premier Wincenty Witos obserwował w młodości, i nie tylko, w tradycji chłopskiej:

[...] wiara w życie pozagrobowe była bardzo silna i żywa. Ludzie naprawdę uważali ten padół płaczu za krótkotrwały i przejściowy, wierząc święcie, że dopiero po śmierci rozpocznie się nowe, nigdy nie kończące się życie³⁵⁹.

Rozpocznijmy od panującego sposobu pojmowania śmierci w analizowanej kulturze³⁶⁰, nie rezygnując jednak z odwołań do innych opracowań dotyczących kultury robotniczej innych ośrodków miejskich³⁶¹, jak i szerszej refleksji³⁶².

³⁵⁹ W. Witos, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 54.

³⁶⁰ Zob. np. M.G. Gerlich, *Śmierć i jej konsekwencje kulturowe. Rozważania na przykładzie śląskich środowisk robotniczych*, „Zaranie Śląskie” 1983, z. 4, s. 473–485; Tenże, *Ludowa wizja umierania i śmierci w tradycyjnym śląskim obyczaju miejsko-plebejskim*, „Homo meditantis”, t. XIII – *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak OFM, Lublin 1992, s. 283–301.

³⁶¹ G.E. Karpińska, *Zwyczaje, obyczaje i obrzędy rodzinne w Łodzi*, „Zaranie Śląskie” 1989, z. 3–4, s. 435–480; A. Stawarz, *Zwyczaje rodzinne robotników żyrdowskich w XIX i na początkach XX wieku*, „Zaranie Śląskie” 1989, z. 3–4, s. 481–520.

³⁶² Por. P. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989.

Mówiąc o sposobie pojmowania śmierci i związanych z tym zachowaniach, a w tym interesujących nas zachowaniach religijnych, warto odwołać się bezpośrednio do poglądów i opinii panujących na ten temat w badanej kulturze. Otóż sami badani bardzo wyraźnie wskazują, iż można wyróżnić dwa zasadnicze, ale odmienne okresy w pojmowaniu i zachowaniach dotyczących odchodzenia człowieka. W tym celu przywołajmy jedną charakterystyczną i typową wypowiedź:

Z tą śmiercią to jest tak, że tak długo, jak ludzie bardziej umierali w domu, to było inaczej, bo ludzie od małego ze śmiercią byli blisko, widzieli, że ktoś choruje, potym umierają, i go nawet szykowali do śmierci [...]. To się mocno kończyło, a najbardziej teraz [lata 70. XX wieku – przyp. M.G.G.], a może i trochę pryncypalniej, że ludzie umierają po szpitalach [...]. To się te stare kończy, a dzieci pilnuje się, żeby dzieci nie chodziły do starych, co umierają w szpitalach³⁶³.

To bardzo cenna i powszechna opinia ukazująca i wyodrębniająca okres, kiedy panował model „śmierci oswojonej”³⁶⁴ (ukształtowany przez religię, ale i lokalny system aksjonormatywny, usankcjonowane tradycją wzory zachowań i śmierci). W efekcie pojawiają się takie wypowiedzi: „Teraz to ludzie nie chcą widzieć umierania, boją się, jak ktoś umierają, nie chcą tego widzieć, bez to w szpitalu nie widzą”³⁶⁵.

Pamiętajmy, że P. Aries, badacz – w skali europejskiej – fenomenowi umierania pisze:

³⁶³ 1978, m-1908.

³⁶⁴ Zob. P. Aries, *Człowiek i śmierć...*, dz. cyt.

³⁶⁵ 1976, k-1903.

Kiedy tę śmierć, z którą człowiek był spoufalony, nazywamy oswojoną, nie chcemy przez to powiedzieć, że niegdyś była dzika, a następnie ją oswojono. Przeciwnie, chcemy powiedzieć, że dzisiaj stała się dzika, choć przedtem taka nie była. Najstarsza śmierć była oswojona³⁶⁶.

To wyraźnie potwierdza polski materiał etnograficzny; to poświadcza też materiał ze środowisk plebejsko-miejskich.

Można wnosić, że sposób reagowania w chwili śmierci członka rodziny był do lat 50. XX wieku, a nawet dłużej, pojmowany nie tylko w kategoriach religijnych, ale też zgodnie z tradycyjnym systemem wierzeniowym, zgodnie z tradycyjnymi zachowaniami. Ów system kulturowy pozostawał w kategoriach logicznych w sprzeczności z religią, ale też swoiście „łagodził” dramat śmierci odchodzącego członka rodziny. Powszechnie rozumiano, że życie człowieka kończy się zgonem, bo takie są reguły biologii. Wszak mówiono:

Wszystko, co się na tym świecie narodzi, to też wszystko musi umrzeć [...]. To każdy wie; bo tak jest. Bo tak to jest ustalone – bez to i Ewa, i Adam, ci z Raju, umarli – bo trzeba wiedzieć, że wszystko, co żywe, jak przyjdzie czas, to umrze [...]. Ino Pan Jezus, jak stał się człowiekiem, to umarł, a potem z martwych powstał, no i godo się, co Matka Boska tak zwyczajnie nie umarła, ino usnęła, i tak Ona poszła

³⁶⁶ P. Ariès, *Człowiek i śmierć...*, dz. cyt., s. 41, 296, 558–595; Zob. też: Tenże, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007, s. 16, 90–107.

prosto do Nieba, a jo taki obroz widziała w jednym kościele [...]. To wszystko stało się tego 15 sierpnia, no i bez to w tyn dziyń chodzimy do kościoła, bo jest Wniebowziynćio Najświętszej Maryi Panny [...] ³⁶⁷.

Niezależnie od owego zwyczajowego, tradycyjnego pojmowania śmierci, pojawiały się też określone reakcje kulturowe. Pierwsze to zakazy: przykładowo zakaz płaczu, wyrażania rozpaczy, aby w chwili konania umierającego nie stykał się z objawami życia, które utrudniają przejście z „tego świata” do „tamtego świata”. Występowały też nakazy: przykładowo nakaz zatrzymywania zegara w chwili zgonu czy zasłaniania okien. Utrzymywały się też tradycyjne zwyczaje, na przykład przychodzenia do umierającego wszystkich domowników, a nawet sąsiadów. To tradycja motywowana względami religijnymi, aby w momencie umierania żyjący mogli „rzykać za niego”. Wyjaśniano to następująco:

Śmierć to jest ta chwila, całe to umieranie, co downij w doma było, co wszyscy musieli być przy tym, co umierał. Łon już nie może. Abo może, to jeszcze bardzi, bo chce cosik pedzieć, dejmy na to prosić drugich o wyboczynie ³⁶⁸. Abo inksi jego. Jak by tego nie miał, to jak by stanol przed Bogiem? [...]. A tak mo spokoj, i ci co mu złe robili, tyż by do nich mogł stamtond przychodzić [...]. Jednak najważniejsze było, coby być przy nim i rzykać, rzykać – wiela się do, żeby ta jego droga dobro była [...] ³⁶⁹.

³⁶⁷ 1977, k-1910.

³⁶⁸ M.G. Gerlich, *Ludowa wizja umierania...*, dz. cyt., s. 296.

³⁶⁹ 1983, m-1898.

Odchodzenie to wedle sposobu pojmowania śmierci funkcjonującego jeszcze do połowy ubiegłego stulecia, a może i dłużej, czas, kiedy umierający ma ostatnią szansę „z tej strony godać z Bogiem” ³⁷⁰. Ale trzeba tu wyraźnie powiedzieć, że w zaznaczonym okresie wiara religijna była głęboka, obowiązywał też pewien wzór umierania. Zatem w tym momencie warto odwołać się do początku wiersza katolickiego liryka, tragicznego poety Wojciecha Bąka:

Twym zmartwychwstaniem żyję! Ono śmierć
Mojego życia w Twoje życie zmienia
I oddech Twój rozszerza moją pierś,
I światłość Twa mą ciemność rozpromienia ³⁷¹.

Te ostatnie chwile umierającego były też dawniej dla otoczenia okazją do cichego wyrażania opinii, tylko pozytywnych, o jego często nieomal żarliwej wierze. Bo dla ludności rodzimej – jak można wnosić na podstawie badań empirycznych – znane były i powtarzane jeszcze w latach międzywojnia słowa z Ewangelii – słowa nieco zmienione, bo oryginalne są następujące: „Do każdego więc który się przyzna do mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32).

Zwróćmy jeszcze uwagę, że nakazem motywowanym kategorycznie religijnie, zgodnie z panującym modelem religijności, było włożenie w dłoń, w prawą rękę umierającego zapalanej gromnicy – jako symbolu Ducha Świętego. Sens tego nakazu tłumaczono jednak specyficznie:

³⁷⁰ Anonimowy, niedokładny zapis z terenu.

³⁷¹ W. Bąk, *Twym zmartwychwstaniem żyję*, [w:] *Z głębokości. Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, Warszawa 1966, s. 773.

Dowano ta gromnica, bo tak chce nasza religia. W kościele o tym godali. Ona, ta gromnica, to znak Ducha Świętego. Przez to, że sie żegnomy »W imie Ojca i Syna Ducha św.«, to tyż ta gromnica dowomy, to i światło, co jest od nij, to duszyczka wiedzie do Boga [...]»³⁷².

Choć z czasem – chyba już w latach międzywojnia – taka interpretacja zanikała, to sama praktyka „podowania gromnicy” trwała do czasu, gdy zgony następowały w domu.

Gdy w chwili konania odchodzący był jeszcze świadomy, odmawiano razem z nim różne modlitwy, jak przykładowo:

Panie! Otwórz wargi moje, a usta moje będą opowiadać chwałę Twojom, Boże! przybońdź ku ratunkowi memu. Panie! pośpiesz ku pomocy mojej, Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu³⁷³.

Gdy zaś już ostatecznie stwierdzono śmierć, ponownie zebrani modlili się. Tradycyjnie też po śmierci składano „palce zmarłego jak do rzykania”³⁷⁴. Ta tradycja trwa do dziś. W latach międzywojnia najczęściej znane i stosowane w tym momencie modlitwy zazwyczaj zaczerpnięte były z różnych, jak to mówiono, „świntych ksiong”. Przykładem następujący tekst:

372 1977, m-1894.

373 ZHG-ADA. Por. *Książka modlitewna i kancjonał...*, dz. cyt.

374 Wypowiedź tzw. kopidoła z 1978 roku.

Otóż znowu jeden z braci moich biedzi się i pasuje ze śmiercią! Zmiłuy się nad nami Jezu! Któryś też niegdyś w niewymownych boleściach na krzyżu konał; Ty z oświadczenia wiesz, co jest śmiertelna ciężkość; Ty się krwawym potem zalał, bądźże Ty pociechą i ochłodą Bratu naszemu. Naydroższy. Odkupicielu! Tyś za niego umarł, niechże tak drogi odkup na nim daremny nie będzie. A jakoś Ty na krzyżu wołą Ojca Twego wykonał, tak też umocny tego konającego na łożu śmiertelnych boleści, ażeby też i on szczęśliwie pielgrzymki swej dokonał. Przyimiy duszę jego w ręce twoje! Bądź mu miłościwym Zbawicielem i sędzią łaskawym³⁷⁵.

Po złożeniu ciała do trumny – gdy jeszcze trwała tradycja „trzymanio trumny w domu”³⁷⁶ – funkcjonował zwyczaj motywowany kategorycznie religijnie, który nakazywał tzw. czuwanie przy umarłym, czyli ustawiczne modlenie się domowników przy ciele zmarłego. Także przybywali krewni i sąsiedzi. Wokół trumny stawiano świeczniki z zapalonym świeczkami. Palce zmarłego oplatano różańcem.

Dniem silnej ekspresji ludzkich zachowań był – i jest – dzień pogrzebu, wówczas zawsze zdecydowanie kościelny. I tu jednak pewna uwaga. Otóż wszelkiego od tego odstępstwa jeszcze w latach 60. były niemożliwe, choćby ktoś był niewierzący. Naruszało to swoiście panujący

375 Tekst przepisany z maszynopisu pochodzącego z lat 50. XX wieku. Dawniej były to odręczne zapisy. Tekst pochodzący z cytowanego wcześniej zbioru: *Książka modlitewna i kancjonał...*, dz. cyt., s. 229.

376 2006, m-1927.

środowiskowy ład aksjonormatywny. Takie wyjątkowe sytuacje były kategorycznie negatywnie oceniane. Oto jedna z zaledwie kilkunastu relacji na ten temat:

Tego tu nie było, żeby ktoś pogrzebu po bożymu nie miał. U nos był taki jeden, co był ateista [...]. U nos żył, kobieta od nos miał, no nie nasz [...]. Łon nie chodził do kościoła; to sie wiedziało. Jak umar, to wszyscy godali, co teraz bydzie? I miał świecki [...]. Nikt jej nie pedzioł, no gańba wielko [...]. No potym jednak jom ludzie obgadywali, bo przez tako obraza Boga jakieś nieszczęście może być³⁷⁷.

Dodajmy jeszcze, że opisane zdarzenie informatora datowała na rok 1959.

Druga relacja dotyczy już rodowitego Górnoślązaka, członka typowej osady robotniczej:

Żył tu jego ojciec – jo go tyż znała – tyż jego ojciec, prawdziwe Ślonzoki, wszyscy katoliki. Przyjechali tu z opolskiego [...]. Nasze ludzie [...]. Acha, łon był jak koždy ministrantem; na Ostfrońcie noga stracił, w Boga wierzył jeszcze, jak przyłoz z wojny, a potym naroz coś się z nim stało [...]. Pogrzebu nie chciał w kościele, żodnego ksiyndza, godoł, nie chca po śmierci widzieć. Co tu godać. Jak chciol, tak miał [...]³⁷⁸.

Sąsiad informatorce – także znajomy owego mężczyzny – oburzony jego reakcją mówił:

377 1989, k-1917.

378 1996, k-1920.

Człowiek to wiadome, to boże stworzenie; z Bogiem sie rodzi, to i z Bogiem jest jego droga po tym jak umrze. Inaczej nie idzie [...]. Nawet partyjnioki – no jakie tam były u nos partyjnioki? – to wom powiem, że mieli normalny ludzki pogrzeb³⁷⁹.

W cytowanej wypowiedzi pojawia się termin: „partyjnioki”, czyli członkowie PZPR. Chodzi jednak w tym przypadku tylko o tych o rodowodzie śląskim. Na ogół usprawiedliwiano ich z tej przynależności, jednak tylko robotników. Mówiono: „Tak trzeba tańcować jak muzyka gro”³⁸⁰. Uważano, iż owo członkostwo w partii wynikało z przymusu, któremu nie można się było przeciwstawić. Zawsze też usprawiedliwiano taką postawę tym, że był to przejaw swoistego pragmatyzmu życiowego. A najważniejsze było to, że taka kategoria „partyjnioków” zachowywała jednak wierność wierze katolickiej. Jako typowy uznać należy też pogląd wyrażony w takiej wypowiedzi:

Ci na wierchu zawsze wiedzieli, że Ślonzoki to som porządne katoliki i nic ich od Boga nie odwiedzie. Wiedzieli, że chodzą do kościoła, dzieci chrzczom jak przyjdzie czas, śluby kościelne bierom i pogrzeby takie robiom [...]. Jo tyż i co mi to zaszkoziło, jo miał robota, swoje wiedział [...]. Cygaństwo było i w tym km i kw tej partii [...]. Przeca ślepi nie byli i widzieli te pełne u nos kościoły [...]³⁸¹.

379 1996, m-1919.

380 To typowe powiedzenie obecne w lokalnej tradycji.

381 1996, m-1923.

Efektem tej szczególnej gry ludności rodzimej z panującym systemem były też niekiedy zachowania („takie praktyki, co ludzie robili”³⁸²) związane z organizowaniem pogrzebów kościelnych w latach 70. XX wieku. Owe „praktyki” charakteryzuje lapidarna informacja:

Za komuny tak było, że kobieta nieroz godziła się na pogrzeb świecki, bo za wszystko płaciła kopalnia, czy huta, za wszystko [...]. To wtedy były dwa pogrzeby, tyn świecki, a jak się to skończyło, to przychodził ksiądz, bo grób nie był jeszcze zakopany. Wtedy był dopiero odprawiany tyn prawdziwy [...]³⁸³.

I tę część naszej prezentacji możemy zakończyć taką wypowiedzią: „Ludzie tu zawsze pilnowali przez swoją wiarę, żeby z Bogiem były urodziny i dalej ślub, i pogrzeb”³⁸⁴.

Próba spojrzenia na pogrzeb w kontekście śląskiego życia religijnego to oczywiście próba oglądu z zewnątrz, bo dokonywana przez badacza, jednak uwzględniającego bezustannie analizę zebranych na ten temat materiałów. Upoważnia to do sformułowania kilku kolejnych przemyśleń. Konkretnie dotyczą one następstwa zdarzeń, jakie następują od zgonu człowieka, dalej poprzez uroczystości kościelne, pochówek, stypę, „postawienie zmarłemu grobu”³⁸⁵, specyfikę rocznego czasu żałoby, organizowanie w pierwszą rocznicę śmierci uroczystości żałobnej

w kościele i biesiady w domu. Dalej to wszystkie praktyki skierowane na upamiętnianie pamięci zmarłego; to oczywiście w miarę regularne odwiedzanie grobu i „zapolanie na nim świeczek”³⁸⁶, zamawianie mszy świętej w intencji zmarłego oraz zwyczajowe zachowania i praktyki religijne z okazji Wszystkich Świętych i Dnia Zadusznego.

Wszystkie te etapy związane z nimi usankcjonowane tradycją zachowania tworzą pewną integralną całość, która ma charakter zwyczajowy. Są one zawsze ściśle związane z sacrum. W tym kontekście wyróżnić można dwa typy zachowań. Po pierwsze to praktyki religijne, a po drugie zachowania, które sami nosiciele tradycji traktują jako rodzaj zachowań będących wytworem własnej tradycji.

Najważniejsze są jednak zawsze dla wiernych wspólne modlitwy za zmarłego. Jeszcze w latach międzywojnia ów wspólnotowy charakter modlitw był pojmowany jako konieczność związana z nakazem sformułowanym przez samego Jezusa. Choć zawsze owo „wspólne rzykanie” było ważne, ale wydaje się, że głównie w odniesieniu do śmierci i upamiętniania pamięci tych, którzy odeszli. Być może chodzi o słowa z Ewangelii, słowa samego Jezusa, który *powiedział*: „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,19–20).

382 Tamże.

383 1996, m-1924.

384 1991, m-1919.

385 1978, m-1918.

386 2004, k-1932.

Dodajmy jeszcze, że do końca lat międzywojnia średnio-wieczną sentencję czy szerzej myśl zawartą w eschatologii chrześcijańskiej³⁸⁷ odnaleźć można w ówczesnych opowieściach. Oto przykład:

Jezus swoich apostołów uczył wiele rzeczy, a tyż to, że tu na ziemi człowiek żyje, aż do śmierci. Potym jest dopiero te życie wieczne. One bydzie takie, jak warte było życie człowieka tu na ziemi [...]. Przez to zawsze o śmierci musi pamiętać, bez to musi żyć po bożymu [...]. Nie inaczej ino tak, po bożymu³⁸⁸.

Ta wypowiedź oddaje w kategoriach uniwersalnych sens pojmowania znaczenia wiary, życia zgodnego tylko z jej nakazami.

Na zakończenie tej części intrygujące wydaje się przywołanie wypowiedzi mieszkanki Piekar Śląskich z 1995 roku:

Wyboczcie, jo jeszcze jedno powiem o tyj naszej wierze, jedno, co mnie boli. Jo mom blisko 80 lot. U nos w Piekarach ludzie bardzo wierzący. Wiadomo, Matka Bosko Piekarsko [...]. Moje synki byli w partii [PZPR – przyp. M.G.G.], ale jakoś do kościoła chodzili, wierzyli, no nie, tak było, wiadomo, bo pilnowali tych z partii [...]. Wnuki już za bardzo nie wierzą, a mają, pieruchy, już 20 lot i trocha wyńcej. Wiem, że religia za

nic mają. Śmieje się jedyn, że to wszystko magia. Godajom tyż, że to wszystko nie tak, bo ludzie pijom, kradnom, cyganiom, chłopcy baby zdradzajom, a potym idom do spowiedzi, i juhaś wszystko w porządku [...]. Jo wom powiym: zawsze tak było. Jednak ludzi trzymało coś przy Bogu, grzeszyli, no jednak do kościoła chodzili. Lepsi, a teraz gorzej jest [...]. Przez te chodzenie do kościoła, przez tyn chrzest, komunie, ludzie wiedzieli, jak żyć. Ślub brali, to wiedzieli, co dali robić. Mieli coś za wzór. A co dali bydzie?³⁸⁹.

387 Zaznaczmy tu, że w kanonie folklorystycznych opowieści górnośląskich funkcjonujących także w dawnych realiach miejskich temat tzw. rzeczy ostatecznych był silnie obecny.

388 1978, m-1892.

389 1992, k-1916.

Świętowanie roku w perspektywie roku liturgicznego. Czyli „My z Bogiem, Pon Bocek z nami wedle tego, co Kościół ustalił...”

Każda religijność, a w naszym rozumieniu tradycyjna kultura religijna, jest mimo oczywistej uniwersalności jednak wytworem danego narodu, danej grupy etnicznej czy danej grupy regionalnej. Jest wytworem – dla wielu badaczy także naznaczonym swoistym piętnem – konkretnej tradycji. W efekcie zjawisko to dotyczy zarówno sposobu pojmowania doktryny, wiedzy, liturgiki czy praktyk religijnych. Zaznacza się również wyrażenie w sferze przeżywania, odczuwania sacrum. W każdym z tych aspektów na poziomie tradycyjnej religijności, panującej tradycji religijnej, pojawia się zjawisko swoistego procesu folkloryzacji. W tym momencie możemy powiedzieć, że owo uniwersum w konkretnych realiach kulturowych zawiera istotne dla nich wartości. Te zaś są zawarte w tradycją usankcjonowanym systemie aksjonornym. W określonym zakresie wszystko to znajduje swoje odzwierciedlenie w realiach świętowania roku liturgicznego, czyli w sferze określonej przez Kościół i Tradycję (czyli istotny element tego, co wyraźnie jest obecne w historii religii). W tym miejscu jednak trzeba wyraźnie zaznaczyć jej sposób oficjalnego rozumienia i to w kontekście antropologii:

Jeżeli Nowy Testament deprecjonuje jedną tradycję (Mt 15, 2.3.6; Mk 7, 3.5.8.9; Ga 1,14; Kol 2, 8) a inną zaleca (1 Kor 11, 2; 2 Tes 2, 15; 3, 6), to precyzuje też

wyraźną zasadę: przez zachowywanie tradycji nie »znosić słowa Bożego« (Mk 7, 13)³⁹⁰.

Natomiast w odniesieniu do samego zjawiska świętowania roku liturgicznego, a zatem konkretnego interwału czasowego, trzeba kategorycznie zaznaczyć, że dla teoretyków święta jest czymś oczywistym, że w kulturach tradycyjnych – a w tym interesującym nas przypadku górnośląskiej – czas nie jest pojmowany w sposób jednorodny. O tym wyraźnie pisze, choć w odniesieniu do realiów wiejskich, antropolożka Anna Zadrożyńska³⁹¹. Okazuje się zatem, że głównie w kulturach tradycyjnych, chłopskich, ale także w plebejsko-miejskich, czas jest pozbawiony swojej istotnej cechy, czyli izotropowości.

W konsekwencji w takich realiach stykamy się z różnymi jakościowo „czasami” i sposobami jego pojmowania. Można zauważyć, że w tych realiach kulturowych dominuje pojmowanie czasu w kategoriach swoistych opozycji binarnych. Na wstępie: wyróżnia się „czas świąteczny” i „czas nie – świąteczny”; czyli zwykły. Tego rodzaju

³⁹⁰ *Tradycja*, [w:] *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*, red. nauk. ks. prof. dr hab. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 270.

³⁹¹ A. Zadrożyńska, *Homo Faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa 1983, s. 203–207.

dychotomiczne jego pojmowanie determinuje pojmowanie rzeczywistości. W konsekwencji więc czas świąteczny to czas świętowania tego, co uznaje się za najważniejsze, a czego dotyczą święta. W opozycji pozostaje czas, kiedy owe wartości nadrzędne nie występują.

Kontynuując myśl o binarności czasu, wyróżnić można dalej przykładowo „czas dobry” i „czas zły”, a następnie choćby „czas zabawy” i „czas pracy”. Tego typu opozycji binarnych można wyróżnić o wiele więcej. Zasada ta w kulturach tradycyjnych występowała, nie była jednak często wyraźnie artykułowana, werbalizowana; a jednak jej sens był opisywany w opowieściach ludowych, kategoriście definiowany w obiegowych zakazach czy nakazach.

Wraz z nastaniem czasu świątecznego następuje przede wszystkim zawieszenie – a w skrajnych przypadkach zanegowanie – podstawowych reguł i zasad funkcjonujących w realiach życia codziennego, czyli w tym kontekście (pojmowania czasu w kontekście roku liturgicznego) pojawia się w kulturze tradycyjnej swoiste zjawisko „kolistości” i cykliczności. Bo oto czas w cyklu liturgicznym jest kategoriście „kolisty”, a nie linearny. Mówi się przecież:

Tak się dzieje u nas przez cały okrągły rok, od początku do końca. I potem już to samo, bo każdego roku jest Wilijo, potem Boże Narodzenie. Tak to leci cały łokrąglisty rok [...] ³⁹².

³⁹² 1978, k-1918.

Skoro pojawia się – następuje w konkretnym momencie – Adwent (na początku), a potem świętowanie Bożego Narodzenia, później Post, następnie świętowanie Wielkanocy, to wiadomo, że tak jest w tym roku i tak będzie w następnym roku, i tak przecież było w roku poprzednim. Po prostu tak było zawsze i znów tak będzie.

W kulturach tradycyjnych zjawisko to pojmować należy także, poza cyklem świątecznym, w kontekście cykliczności zmian zachodzących w przyrodzie. Po wiosnie przecież zawsze przychodzi lato, potem jesień, potem zima. Tak już było i tak już będzie. A zatem ujawnia się uniwersalne „koło czasu”³⁹³. W tym wyraża się porządek świata, jego specyfika i rytm, i na tym także polega otaczający człowieka i społeczności rytm przyrody.

W tym momencie warto się odwołać do rosyjskiego badacza Arno Guriewicza, który pisząc o czasach średniowiecza – choć uwaga ta ma uniwersalne znaczenie – stwierdzał:

Czas wiejski jest czasem naturalnym, a nie czasem zdarzeń i dlatego dokładne pomiary nie są mu potrzebne [...]. Jest to czas ludzi, którzy nie opanowali przyrody lecz podporządkowali się jej rytmowi³⁹⁴.

Zatem zarówno w odniesieniu do przyrody, jak i świętowania roku kościelnego, stykamy się ze swoistym „kołem czasu”.

³⁹³ H. Gerlich, *Rytm i kultura. Próba ujęcia problemu*, „Zaranie Śląskie” 1986, z. 3-4, s. 320-328.

³⁹⁴ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 109.

W kontekście roku kościelnego wszystko uzależnione jest od kalendarza kościelnego, jest kategorycznie uporządkowane i nieomal rzeczywiste. Podobne zjawisko dotyczy kategorii tak zwanych obrzędów dorocznych.

W szerszej skali pisze o tym Włodzimierz Pawluczuk:

[...] Wszystko, co było, jest znowu przed nami, wszystko zlewa się ze sobą przede wszystkim zaś [...] w świadomości archaicznej zlewa się z teraźniejszością i jest traktowane w jednej rozciągłości³⁹⁵.

Podobnie było nade wszystko w tradycji chłopskiej, lecz w określonym zakresie tendencja ta występowała również w realiach tradycyjnej kultury plebejsko-miejskiej. Bo przecież – powtórzmy – wszystko ma swój rytm; zarówno w przyrodzie, jak i w kalendarzu świątecznym. Rytm ten potwierdza tak niezwykle pożądanym i niezbędnym dla ciągłości – wręcz dla zachowania świata – porządek. W efekcie trzeba się zgodzić z opinią, iż w tradycji wiejskiej „istniał nie tylko rytm dnia, doby, również istotny był rytm tygodniowy. A terminowe prace rolne, dni świąt i okresy postne także [...] nadawały swoisty rytm”³⁹⁶. Ów rytm podlegał sakralizacji w odniesieniu do roku liturgicznego. Odwołajmy się w związku z tym do wypowiedzi zasłużonego, lecz zapomnianego badacza, ks. Adolfa Hytrka³⁹⁷, który w 1875 roku pisał:

³⁹⁵ Cyt. za: W. Pawluczuk, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978, s. 145.

³⁹⁶ W. Biełow, *Okrągły rok. Koło życia*, „Regiony” 1984, nr 2, s. 61.

³⁹⁷ Zob. np. J. Pośpiech, *Adolf Hytrek (1853–1899)*, „Kwartalnik Opolski” 1973, nr 4, s. 105–109.

Domowe życie ludu śląskiego przez cały rok obraca się w kole takich rozmaitych starożytnych zwyczajów i obchodów, i przez to zachowała strzecha górnośląska wszystkie charakterystyczne znamiona polskiej strzechy ludowej [...] ³⁹⁸.

Zastanówmy się zatem nad ogólnym pojmowaniem roku kościelnego w interesujących nas realiach.

Przed wszystkim zaznaczyć należy, iż pozostaje ono jednak w pewnym niezrozumieniu oficjalnej wykładni. Wyjaśnijmy w tym miejscu, że w owym rozumieniu oficjalnym:

Rok liturgiczny to taka struktura czasowa, w ramach której Kościół celebrować zbawcze dzieło swego Boskiego Oblubieńca przez liturgiczne wspomnianie różnych jego aspektów w określone dni, a także okresy całego roku, odsłaniając stopniowo całe misterium Chrystusa, *począwszy od wcielenia i narodzenia aż do wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana* (KL 102). Z głębokiego przekonania, że z Kościołem nieustannie obecny jest Jezus (por. Mt 28, 20) – odwieczne Słowo Ojca, wcielone w łonie Maryi (por. J 1, 1. 14) i narodzone w Betlejem (por. Mt 2, 1; Łk 2, 1–7), jak również pewności, że spełni się również zapowiedź o Jego powtórnym przyjściu na świat, zrodziła się potrzeba wydzielenia w roku liturgicznym specjalnego okresu,

³⁹⁸ A. Hytrek, *Górny Śląsk pod względem obyczajów, języka i usposobienia ludności*, „Przegląd Polski” 1877, z. 3, s. 291–319; z. 4, s. 45–49.

który by przypominał o potrzebie powszechnej gotowości na spotkanie z Panem, już obecnym i wciąż przychodzącym. W takim klimacie doszło do powstania liturgicznego czasu, określanego jako adwent³⁹⁹.

Od tego okresu rozpoczniemy prezentację śląskiego sposobu pojmowania, przeżywania i obchodzenia, praktykowania, zwłaszcza zwyczajowego, roku kościelnego.

Świętowanie roku kościelnego pojmuje się w potocznym rozumieniu, odzwierciedlonym jakże wyraźnie w ludowych przekazach, jako świętowanie najważniejszych wydarzeń w ziemskiej biografii Jezusa, ale też jego matki, Maryi, a następnie także konkretnych świętych. Wśród owych świętych wyróżnia się zaś w lokalnej górnośląskiej tradycji nade wszystko: świętą Annę, pojmowaną jako członkinię Bożej Rodziny; dalej świętego Józefa – ale już w mniejszym zakresie; potem innych świętych. Są to postaci niegdyś realnie żyjące, lecz „w odległych czasach”⁴⁰⁰. W tym gronie wyodrębnia się przede wszystkim: świętego Franciszka, świętego Antoniego, także świętego Floriana; bywa, że i świętego Błażeja, a wśród kobiet świętą Barbarę i świętą Łucję, a także świętą Marię Magdalenę, której dotyczą opowieści, które nie są jednak

399 A. Żądło, *Liturgia i formy pobożności ludowej w adwencie w świetle „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2004, nr 4, s. 246–247.

400 „Owe odległe czasy” lub „downe czasy” – najczęściej wywołują wiele kontrowersji. Określenie dotyczy pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ta kwestia jest niejasna w lokalnej interpretacji. Oto bowiem przykładowo św. Barbara jest uznawana za postać historyczną, a biografie niektórych świętych, którzy realnie żyli, są podważane.

jednolite. Niezrozumiały jest zwłaszcza początkowy okres jej życia, kiedy była „jawnogrzesznicą”.

Gdyby natomiast próbować uwzględnić chrystocentryczne pojmowanie roku kościelnego, to w tym przypadku zauważyć można, że są to swoiście interpretowane najważniejsze wydarzenia w życiu Jezusa, jego ziemskiej biografii. Jednak fundamentalne znaczenie mają tylko: narodzenie, śmierć, zmartwychwstanie. W tych wydarzeniach wszystko się zawiera – istota życia Jezusa i sens, nadzieja dla człowieka. Funkcjonujące zaś na ten temat opowieści są funkcją sposobu rozumienia religii katolickiej w ogóle. Typowa – ale już zanikająca w latach 60. – interpretacja ziemskiej biografii Jezusa zawiera się w następującej opowieści, opowiadanej w czasie Adwentu:

Było tak, że było na sam przód Nawiedzenie Maryji. To było 24 marca, z czego wiadome, bo powiedział tak archanioł Gabriel, przez to poczęcie zaczęło się z Nieba. Potem Dzieciątko się narodziło 25 grudnia, tak było [...]. To jest wiadome; Kościół tego uczy i z tego są święta [...]. Potem po swojej Męce Jezus umarł na krzyżu, no a potem z grobu powstał [...]. Było wielkie Zmartwychwstanie. Przez to Narodzenie i Śmierć i Zmartwychwstanie my ludzie mamy nadzieję na drugie życie⁴⁰¹. Jednak trzeba wiedzieć, że ludzie by tego wszystkiego by nie wiedzieli. To zrozumieli na początku apostołowie. Ich Jezus o tym uczył; od nich dopiero ludzie [...]. To wszystko jest wyjaśnione w Ewangeliach, i to trzeba czytać, żeby być blisko Boga

401 Tu informatorka powiedziała: „Ale to pan pisz wielką literą” (chodziło o słowa: Narodzenie, Śmierć, Zmartwychwstanie).

[...]. Ważne to jest i dzieciom dawane było, przez to na pamięć się to znało [...]⁴⁰².

Ten sposób pojmowania ziemskiej biografii Jezusa był dominujący, a była ona precyzyjnie, nie tylko przez kobiety, ujmowana w podanych datach między 25 marca a 25 grudnia. Natomiast datowanie śmierci nie było już z oczywistych względów podawane. W efekcie lokowano owo odejście i Zmartwychwstanie w konkretnych realiach, ale ogólnie – czasu świąt wielkanocnych. Interpretacja była następująca:

Bóg tako chcioł, tak postanowił; ludzie dokładnie nie wiedza, kiedy się to wszystko stało, kiedy Jezus umarł. Co wiadomo? Mało, no nie? Wiadomo – stało się to na pewno w Wielki Piątek. Nie wiadomo czy w marcu, czy w kwietniu. Pan Bóg specjalnie tak to zrobił, ale nie wiadome jest, po co? On swoje wie [...]⁴⁰³.

Zastanówmy się zatem nad tym, co wyznaczało początek lokalnego roku kościelnego. Tutaj nie było jakichkolwiek odstępstw. Zbieżność z oficjalnym katolickim pojmowaniem roku liturgicznego była bezwzględna. Oczywiścieścią było, że początek roku liturgicznego rozpoczyna się wraz z nadejściem Adwentu. To był czas wyraźnie identyfikowany i wyraźnie precyzowany w kategoriach czasowych. Ta prawidłowość była wyraźnie podkreślana zarówno przez XIX-wiecznych ludoznawców, jak i późniejszych folklorystów czy etnografów, także współczesnych badaczy.

⁴⁰² 1978, k-1909.

⁴⁰³ 1989, k-1923.

Wspomniany już Józef Ligęza w notacjach, które Zdzisław Pyzik nazwał *Materiałami JL*⁴⁰⁴, pisał:

Dla ludzi tej ziemi było wszystko jasne i zrozumiałe. Początek roku zaczyna się wraz nastaniem, znaczy nadejściem adwentu, to znaczy tym wielkim oczekiwaniem na samo te Narodzenie Pana Jezusa. Rosło wtedy takie ożywienie religijne, tyż takie bardzo spokojne oczekiwanie na ta najważniejszą chwilą – znaczy to jest urodzenie naszego Dzieciątka Jezus⁴⁰⁵.

Przejdźmy już do samego Adwentu. Przywołany już ks. Andrzej Żądło pisze:

Pojawienie się okresu zwanego adwentem ma ścisły związek z wprowadzeniem w życie liturgiczne Kościoła uroczystości Narodzenia Pańskiego. A chociaż datuje się ona na rok mniej więcej 336 i wyznaczona została w Rzymie na dzień zimowego przesilenia (25 grudnia), kiedy to w cywilnym kalendarzu Rzymian przypadał obchód »Narodzin Słońca Niezwyciężonego« (*Natalis Solis Invicti*), to jednak nie poprzedzał jej w wiecznym mieście czas jakichś specjalnych przygotowań [...]⁴⁰⁶.

Z czasem tak się stało. Nawet w dawnej XIX-wiecznej tradycji czas też wywoływał bogate reakcje i znajdował

⁴⁰⁴ Zawierają ok. 20 stron zapisanych ręcznie, ale są też uzupełnione naklejonymi kartkami napisanymi na maszynie. Zob. D. Czubala, M.G. Gerlich, *Józef Ligęza. Dzieła – Bajki*, t. I., Katowice 1991. W dalsze części źródło to oznaczana będzie jako *Materiały JL*, 1967.

⁴⁰⁵ *Materiały JL*, 1967.

⁴⁰⁶ A. Żądło, *Liturgia i formy pobożności ludowej...*, dz. cyt., s. 247.

odzwierciedlenie tak w sferze folkloru, jak i sferze usankcjonowanych tradycją zachowań, po prostu w tradycyjnej zwyczajowości. Chodzi po prostu o tradycją usankcjonowane wzory postępowania. Wspomniany już ks. Hytrek pisze też:

Początek roku kościelnego, cały czas adwentu, jest niejako przygotowaniem do świąt Bożego Narodzenia, czyli Gód. Jeżeli przedtem dla wielkiej odległości od kościoła w dniu powszednim bywały drogi puste, w adwencie co dzień przed świtem kto może śpieszy na roraty⁴⁰⁷. Wieczorem w kołach rodzinnych rozlega się śpiew pieśni adwentowych⁴⁰⁸.

Interesujące notacje na ten temat sporządził Ligęza. Odnajdujemy taki zapis z badań:

Adwent jest tu widziany jak czas czterech niedziel. Zgodnie z tym jak to widzi Kościół, czyli prawidłowo [dalej nieczytelny zapis na maszynie – przyp. M.G.G.], jest to okres, kiedy trzeba myśleć o Bogu i religii [w tym miejscu także dopisek Ligęzy: „obowiązuje głębsza refleksja” – przyp. M.G.G.]. Kobiety głównie babki muszą dzieciom tłumaczyć, że się czeka na narodzenie Jezusa. Uczą że to czas wstrzemięźliwości, zakaz radości, zabaw, jedzenia w nadmiarze, najlepiej raz, dwa razy, zakaz picia [...], »używania«,⁴⁰⁹ co wiadome o co się rozchodzi⁴¹⁰.

407 Roraty, pot. msza roratna – to pierwsza msza o wschodzie słońca w okresie adwentu. Jest to msza wotywna o Najświętszej Maryi Pannie.

408 A. Hytrek, *Górny Śląsk pod względem obyczajów...*, dz. cyt., s. 193.

409 Może chodzić o wstrzemięźliwość seksualną.

410 *Materiały JL*, 1967.

Dalej Ligęza zaznacza też, iż to głównie, a w zasadzie wyłącznie, kobiety dzieciom wyjaśniały sens rorat.

W sensie ogólnym ów czas był przede wszystkim pojmowany i opisywany w przekazach, głównie międzypokoleniowych, jak czas oczekiwania na „nadejście Jezusa”; na jego przyjście. Tłumaczono to tak:

Tak jak ludzie długie 4 tysiące lat czekali, a może jeszcze wiyncej, tako my czekać musimy, no już w spokoju przez ten czas adwentowy. To jest bardzo ważne, bo każde czekanie uczy człowieka pokory, jak powiada nasz ksiądz. On uczy, że czekanie to uczenie się pokory [...]. Adwent to jest takie myślenie o swoim życiu, bo wiadome jest, jak trzeba wtedy żyć; nie, nie chodzi ino o umartwianie, a bardzi o myślenie jak żyć, nie ino w tym czasie, ale i po adwencie ⁴¹¹.

W efekcie ów czas powinien być przeznaczony na „myślenie” – o własnym postępowaniu w czasie poprzedzającym Adwent, ale i szerzej w perspektywie całego życia. Powinien też być poświęcony na rozmyślania o Jezusie, o jego naukach, a zwłaszcza o tym, co ludzie zawdzięczają Chrystusowi.

Słowo „rozmyślanie” nie jest obecne w codziennej narracji ludności rodzimej, ale w kontekście Adwentu pojawia się – jak można wnosić, analizując pozyskane materiały o „teologii Adwentu” – często. W związku z tym warto przywołać definicję zawartą w katolickim słowniku teologicznym:

411 1998, m-1939.

Rozmyślanie w rozumieniu Kościoła jest rozważaniem prawd wiary i jej żądań: rozważaniu temu przyświeca praktyczny cel i towarzyszy modlitwa⁴¹².

I, co nader ważne, a co pojawia się w tradycyjnych postawach Górnoślązaków:

Ponieważ ma ona [modlitwa – przyp. M.G.G.] dyskursywno-racjonalny [charakter] i przebiega według świadomie powziętego planu, przeto różni się od kontemplacji⁴¹³.

Wedle lokalnego rozumienia mówiono:

Powiadano tak musi być, że idzie Adwent to trzeba być w porządku, cicho, myśleć o Bogu, chodzić do kościoła rzykać, bo tak nakazuje religia i też to jest u nas na Śląsku, a o tym wie każdy kobieta [...]. Wtedy zabawa na bok, jedynio ino trocha i żodnego picia, co chłopcy wiedzą. Takie były przykazania teraz już tak nie zawsze idzie⁴¹⁴.

Powtórzmy, iż wedle tradycyjnego myślenia „czas świąteczny” jest kategorycznie odróżniany od „czasu nie-świętecznego”. Ale przecież Adwent nie jest klasycznym czasem świętowania, choć w tym okresie święta się pojawiają. Jest to natomiast czas wyraźnie związany z sacrum. To czas modlitw, a nade wszystko rozmyślań duchowych, religijnych; także zakazu działań, które

pozostawałyby w sprzeczności z „godnym życiem katolika”, czyli takimi, w których „szłoby obrazić Pana Boga:

Trzeba przez to durch pamiyntać, iże jak jest Adwent, to człowiek mo myśleć, po co on jest [...]. Pić nie idzie, zabawiać się nie idzie, tyż dzieci. To jest i wielki grzech, coby robić coś, co nie idzie, co się Bogu nie podoba; i ludzie tyż widzom. Rzykać trza i tyż robić tak, coby ludziom dać dobre, jak się im złe zrobiło [...]⁴¹⁵.

To, jak już zasygnalizowaliśmy, czas „oczekiwania na nadejście Jezusa”.

W tym miejscu zwróćmy uwagę na istotę tego czasu, ale w innym aspekcie, dotąd nieporuszonym. Chodzi o podstawę dogmatyczną tego okresu. Jest to, jak określają teologowie, „tajemnica grzechu pierwotnego oraz fatalnych skutków, jakie nieposłuszeństwo pierwszych ludzi sprowadziło na rodzaj ludzki”⁴¹⁶:

[Istotą] adwentu staje się nie tyle dogmat grzechu, ile raczej soteriologia, czyli nauka Kościoła o zbawieniu rodzaju ludzkiego, o pojednaniu go z jego niebieskim Stworzycielem i Zbawcą. Jakże głęboki materiał do rozważania dramatu upadku człowieka, jego nędzy; geneza rozdzielenia po dzień dzisiejszy w jego osobowości [...]⁴¹⁷.

⁴¹⁵ 1993, k-1921.

⁴¹⁶ W. Zaleski, *Rok kościelny. Święta Pańskie Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polskich oraz dni okolicznościowe*, Warszawa 1989, s. 18

⁴¹⁷ Tamże, s. 19.

⁴¹² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik...*, dz. cyt., s. 394.

⁴¹³ Tamże.

⁴¹⁴ 1982, k-1918.

W efekcie jest to czas, kiedy jednostka, rodzina, a także społeczność lokalna muszą postępować tak, aby należycie przygotować się do właściwego przeżywania następnego okresu, czyli świąt Bożego Narodzenia. W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na to, że poza wspomnianymi już nakazanymi zachowaniami, szczególnie ważne było przystępowanie w okresie Adwentu do Stołu Pańskiego. Wybitny znawca duchowości, a także dziejów duszpasterstwa, ks. Jerzy Myszor pisze na ten temat tak:

W drugiej połowie XIX wieku zaczęto kłaść nacisk na życie eucharystyczne. Okres adwentowy doskonale się do tego nadawał. Najwcześniej ogłoszenia parafialne z lat siedemdziesiątych (Lipiny od 1872 r.) wskazują na to, że duchowieństwo parafialne zwracało baczną uwagę na częstsze przystępowanie do sakramentów. Spowiedź i Komunia nie były już czymś nadzwyczajnym w życiu parafii. W niektórych jednak przypadkach postulat adwentowej spowiedzi i Komunii Świętej, brzmiał w ustach proboszcza jak rozkaz. Adwentową spowiedzią i Komunią Świętą obejmowano wszystkich parafian; robotnicy byli szczególnie uprzywilejowani – mogli się spowiadać w niedzielę przed południem ze względu na obowiązkową pracę w sobotnie popołudnia⁴¹⁸.

Zasygnalizowany nakaz księży, aby spowiadać się w omawianym przez nas okresie, był niewątpliwie powszechny. Wspominają o tym zwłaszcza najstarsze kobiety, to znaczy te urodzone końcem XIX wieku, jak i te urodzone

418 J. Myszor, *Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821–1914*, Katowice 1991, s. 108–109.

początkiem ubiegłego stulecia. Zarazem wskazują one, iż praktyka przystępowania do komunii świętej obejmowała jednak głównie kobiety i dzieci. Omawiana praktyka religijna stopniowo jednak ulegała ograniczeniu do końca lat międzywojnia. Natomiast uległa wzmocnieniu w okresie II wojny światowej, aby ponownie ulec stopniowemu zmniejszaniu się w latach 50. ubiegłego stulecia.

Zasygnalizowany wzór zachowania, który pozostawał w wyraźnym związku z propagowanym przez Kościół modelem zachowania, charakteryzuje się tym, że Adwent wprowadzał ściśle określone praktyki religijne i normy zachowań zwyczajowych. Wskazujemy na to uwagę, bowiem w tym okresie pojawiały się jednak nakazane przez Kościół i Tradycję⁴¹⁹ święta, ale i zwyczaje, takie jak andrzejkowe. Tak więc Adwent to czas religijnego oczekiwania na nadejście i narodziny Jezusa, a ich przeciwstawieniem jest pojawiające się w czasie Adwentu okresowe zawieszenie nakazanych norm zachowań religijnych. Kontynuując tę myśl, trzeba sformułować swoistego rodzaju pary opozycji binarnych: opozycji między Adwentem, a okresem, kiedy jego normy były zawieszone. Tak więc owe pary opozycji binarnych to: wartości reli-

419 Używamy pojęcia „Tradycja” w rozumieniu nauki Kościoła. Bo jak tłumaczy jeden z autorów: „Katechizm zawiera interesujące stwierdzenie, że Pismo Święte, a zwłaszcza Nowy Testament, jest najlepszym potwierdzeniem żywej Tradycji. Apostołowie nie otrzymali bowiem od Pana Jezusa na piśmie gotowej wersji Ewangelii, ale pod natchnieniem Ducha Świętego najpierw głosili, a później napisali Ewangelie. Są one »obiektywizacją świadomości wiary wczesnego Kościoła«, a ich powstawanie »stanowi jeden z fundamentalnych momentów Tradycji«”. Zob. M. Polak, *Pismo Święte czy Tradycja?* Źródło: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zkatechizmu_07.html [dostęp: 10.11.2020].

gijne – zachowania świeckie; pokuta, umartwienie – rozpasanie; praktyki religijne – praktyki magiczne; modlitwy – wróżby, zabiegi magiczne; skupienie – hałas; powaga – radość; wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu – nadmierne spożycie jedła i alkoholizowanie się; wstrzemięźliwość ludyczna – zabawa; wstrzemięźliwość seksualna – swoboda seksualna; izolacja społeczna – aktywność społeczna. Idąc tropem tych opozycji binarnych, zwróćmy zatem uwagę, że pewne wydarzenia, pewne zwyczaje, pewna otoczka kulturowa świętowania pojawiająca się w czasie Adwentu, istotę obowiązującego modelu naruszały. Zwróćmy zatem uwagę, że już początek Adwentu „narażony” był na pokusy świata. Przecież w nocy 29 na 30 listopada w tradycji lokalnej i nie tylko popularne były tak zwane andrzejki. I tak przykładowo ks. Michał Przywara tak charakteryzuje ową popularną już u schyłku XIX stulecia tradycję:

Jeden pomiędzy ważnymi dniami jest dzień św. Andrzeja. Właśnie chodzi o wieczór i noc, które mają osobną moc. Człowiek nie powinien zaglądać w zamiary boże; w świętego Jędrzeja zaś to jakoby wolno było się raz zapytać o przyszłość. Mianowicie chodzi o córki Ewy, które, co do ciekawości pierwsze mają zachować miejsce. A czego się będą pytać? Co im najwięcej na sercu, czego by rade⁴²⁰.

Zatem były to typowe wróżby, w tym wypadku zazwyczaj matrymonialne. To zatem praktyka pozostająca

⁴²⁰ M. Przywara, *Życie i obyczaje w Opolskim* (W zbiorach Biblioteki Śląskiej, brak sygn., zapis 1989, ze zbiorów Z. Pyzika). Zob. M.G. Gerlich, *Wigilia śląska*, Katowice 1992, s. 14.

w sprzeczności z wiarą, w sprzeczności z religią. Ale jednak była kultywowana; i to nawet do lat 50. ubiegłego stulecia w miarę powszechnie. Zastanawiające, że w tym czasie również śpiewano – i to nie pieśni religijne, lecz pieśni związane z istotą wróżenia. Jakże intrygujące jest to, że ich adresatem, o dziwo, był sam święty Andrzej. Podajmy dwa przykłady; drugi pochodzący wprawdzie z tradycji chłopskiej, który jednak również występował w omawianych realiach robotniczych.

Pieśń pierwsza śpiewa, co pozostaje w sprzeczności z sacrum:

Płocie, mój płocie
trzynsa tobom, dobry płocie.
A Ciebie św. Andrzeju prosza,
Bardzo mocno z serca prosza:
Dej mi życie objawić
Żebych wiedziała z kim życie byda trawić⁴²¹.

Zgodnie z obowiązującą tradycją o męża kobieta, panna mogła prosić, i to tylko w szczególnych sytuacjach, Matkę Boską. Wszelkie inne działanie nie było godne, bo w takich przypadkach możliwa była interwencja Szatana. W efekcie intryguje też taki zapis:

Św. Andrzeju, kocham cie,
Pomóż mi wywołać tego,
co ja go kocham⁴²².

⁴²¹ Tamże, s. 16.

⁴²² 1979, k-1900.

To szczere, pełne tęsknoty wyznania, marzenia, naruszające jednak normy religijne. Oto bowiem konkretny święty jest tu włączony do zabiegu w swej istocie magicznego. Taka jednak była tradycja i w efekcie nie uświadamiano sobie pozareligijnego charakteru owej zwyczajowej praktyki. Tak samo jak i pozostającego w sprzeczności z religią wrózenia z wosku lanego na wodę w zwyczajowe andrzejki. To była dla ludności rodzimej tylko i wyłącznie zabawa.

A już kilka dni później znów dochodziło do drastycznego naruszenia obowiązujących norm. Ale to zrozumiałe, bo przecież następowało święto, które miało, jak mówiono, „pikny charakter religijny”⁴²³, jak i część następną: wesołą, radosną, ale i rozpasaną, bo w nadmiarze jedzono, alkoholizowano się, „śpiewano głupie pieśni, wiadomo o czym [...]”⁴²⁴. Chodzi o dzień 4 grudnia.

Rozpocznijmy zatem od części religijnej. Oto odbywały się owego dnia „Barbórkowe msze górnicze”. Tradycja ta trwała długo – ale ze względów politycznych po 1945 roku została zakazana, nawet w zakresie osobistym w czasach stalinowskim uległa ograniczeniu. Odbywały się „wielkie uroczystości kościelne” z okazji święta patronki górniczego stanu; gremialnie przystępowano do Stołu Pańskiego, śpiewano nabożne pieśni, także dziękczynne. Przystępowanie do komunii świętej było obowiązkowym nakazem, który wpisał się w specyfikę kultury i obyczajowości; inaczej być nie mogło. Poza mszami świętymi, w których uczestniczyli mężczyźni, były i inne, specjalnie

odprawiane w tym dniu msze, w których uczestniczyły już kobiety, a także dzieci.

W tym dniu w domach także się modlono do patronki górniczego stanu, aby przez cały rok miała w opiece pracujących pod ziemią.

Mimo obowiązujących przecież w Adwencie zakazów ustawicznie je w tym dniu – i to powszechnie – łamano. Najlepszym tego przykładem były i są karczmy piwne. Wówczas nikt nie pomyśli, że łamie się to, co jest zakazane w tym szczególnym okresie. Tak było już w XIX wieku, kiedy jeszcze istniał wyraźny wpływ na tradycję miejską kultury wiejskiej; ale zarazem ta nowa – robotnicza – wpływała na tę dawną.

Świętej Barbary dotyczyły liczne opowieści, które powinny być ostrzeżeniem i wzorem dla katolików, bo opowiadały o jej męczeńskiej śmierci. Ale zarazem w ów dzień trwała zabawa, lał się alkohol, głównie piwo. W rezultacie „w Barbórka górnik jest zawsze blank łożarty”⁴²⁵. W latach 50. jeszcze mówiono: „W Barbórka górnik chodzi od murka do murka”⁴²⁶ czy „W Barbórka górnik nikaj trefić nie umie, ino na piwo”⁴²⁷.

Taki był ów „dziwny”, świąteczny czas; dziwny albo przeciwnie – zwyczajnie świąteczny. Wszystko było skomplikowane, pozostające w opozycji do nakazów i rygorów czasu adwentowego. Adwent to zaduma, smutek,

425 1978, m-1911

426 Tamże.

427 1999, m-1918.

423 1983, m-1916.

424 1986, m-1910.

wstrzemięźliwość, a święto to – przeciwnie – radość, ale i rozpasanie, obżarstwo, opilstwo, zabawa. Jak te odrębne nakazy i postawy mają pozostawać w jakiegokolwiek harmonii? A jednak pozostawały. To szczególna mozaika, a może jakby witraż, kiedy oto z bliska widać szczegóły, a z oddali wyłania się obraz, w którym jednak dominuje sacrum. Dodajmy: sacrum uwikłane w przedziwne elementy kulturowe, zwyczaje, przesady, ale i ludzkie ułomności czy przywary, gdzie nie zawsze wszystko jest zrozumiałe nawet dla nosicieli tej tradycji, czyli tych, którzy ów niezwykle witraż kulturowych zachowań tworzą, realizują i przeżywają.

W perspektywie świętowania roku kościelnego, uwzględniając nasze rozważania dotyczące świętej Barbary zawarte w rozdziale dotyczącym antropologii codzienności środowisk górniczych, zwróćmy w tym miejscu przede wszystkim uwagę na postawę wobec tej świętej, jej znaczenie i swoisty kult. I to nie tylko w środowiskach górniczych, ale szerzej w kulturze plebejsko-miejskiej całego Górnego Śląska. Dla mężczyzn była przecież niezawodną patronką ich zawodu, orędowniczką we wszystkich trudnych sytuacjach, o czym śpiewały pieśni, ale też opowiadały opowieści górnicze, jak i cała – używając określenia Józefa Ligęzy – „literatura górnicza”⁴²⁸, nawet podania⁴²⁹ i legendy. Dla kobiet była wzorem zarówno opiekunki ich mężów, jak i kobiety cnotliwej. Z kolei dla wszystkich była wzorem gorliwej katoliczki. Święta Barbara stała też na straży wiary, a w tym nawet przestrzegania konkretnych praktyk religijnych – przede wszystkim modlitw i to

428 J. Ligęza, *Ludowa literatura górnicza*, Katowice 1958.

429 J. Ligęza, *Podania górnicze z Górnego Śląska*, Bytom 1972, z. 5.

w realiach banalnej codzienności, jak i w pracy podziemnej. Można wnosić, że o tym właśnie wyraźnie – wręcz zwyczajowo – mówiono przy okazji 4 grudnia jeszcze po II wojnie światowej. A wcześniej była to tradycja wręcz nakazana i tym samym silnie przestrzegana. To wszystko znajdowało swoje odzwierciedlenie w przekazach typu folklorystycznego. Kapitalny przykład odnajdujemy w pracy niemieckich badaczy, którzy podają taką opowieść:

Do jednego ciskacza podszedł raz duch podziemia⁴³⁰ i zapytał czy odmówił poranną modlitwę, na co ten odpowiedział, że zapomniał. Natychmiast jednak westchnął do świętej Barbary, o pomoc, więc duch podziemia znikł, nie czyniąc mu nic złego. Od tego czasu górnik zawsze pamiętał, i już zawsze się modlił do świętej Barbary. Tego też uczył od tego czasu swoich kamratów. Widać z tego, że Barbórka strzegła górników przed nieszczęściem i ich uczyła dobrej wiary⁴³¹.

Szczególnym uzupełnieniem może być wypowiedź dotycząca lat międzywojnia:

Mój Alojz wtedy robił i w Niemcach, bo on był rodzony w Hindenburgu [Zabrze – przyp. M.G.G.], a potem już tu, znaczy w Piekarach. To wiem jedno, że u nich

430 Z całą pewnością w opowieści chodzi o postać Skarbnika.

431 G. Heilfurth, J.M. Greverus, *Bergbau und Bergman in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas*, Marburg 1967, s. 134, 136. Tłumaczenie użyte przez prof. dr. Barbarę Bazielich. Zob. B. Bazielich, *Święta Barbara – patronka górników*, [w:] *Górnicy stan...*, dz. cyt., s. 355.

i tu Barbórka zawsze pilnowała, żeby się chłopcy modliły pod ziemią i na górze. My też tego pilnowały, kobiety, i o tym się godało w jej święto⁴³².

Tak więc święto patronki górniczego stanu było związane nie tylko w z bogatymi, wcześniej przedstawionymi zachowaniami usankcjonowanymi kulturowo, ale było też związane ze swoistą eksplozją zachowań religijnych.

W tym miejscu zaznaczmy też, że św. Barbara była – używając typowych określeń – „ciągle z nami, Ślonzokami”. W ten sposób, jak się wydaje, nosiciele lokalnej tradycji odwoływali się do co najmniej trzech przejawów jej znaczenia wśród wiernych. Po pierwsze wskazywano, że jest to „największo”, i zarazem najwierniejsza – wedle lokalnych przekonań – osoba wyniesiona na ołtarze, spośród wszystkich uznanych przez Kościół świętych. Jest to tym samym dowód swoistego kultu, który jest określany poprzez stosowany zestaw przymiotów. Po drugie chodzi o wyrażnie podkreślane – jak się to określa – „przywiązanie do św. Barbary”, „uszanowanie Barbary”, „nabożne jej uznanie”, „miłość do św. Barbary” etc. Efektem tego były modlitwy do Świętej odmawiane na co dzień – indywidualnie, w gronie rodziny, ale też w kręgu sąsiedzkim. Po trzecie przejawem kultu Świętej była bogata obecność jej wizerunków w przestrzeni domowej ludności rodzimej:

Nasze domy to były pełne św. Barbary, nieroz wisiąca w izbie, nieroz w dwóch [...]. Nad łóżkiem wisiąca

Swinynto Rodzina, a z boku też ona. U mojej starki, a mieszkała wtedy w Zabrze, bo się nie chciała przekłudzić do Nikisza⁴³³, kaj my byli, to obroz swintyj był nawet w kuchni. To pamiyntom z nałych lot [...]. Może to moda była, bo u innych też tak było [...] ⁴³⁴.

Były też jej wizerunki i rzeźby umieszczane w kościołach, jak i wspominanych wcześniej cechowniach. W efekcie warto też z innej perspektywy spojrzeć na jej wizerunki umieszczane w tych ostatnich. Wyjaśnia to precyzyjnie Barbara Piecha-van Schagen, która pisze:

W każdej górnośląskiej cechowni znajdował się ołtarz z *retabulum* (nastawą), z umocowanym w niej wizerunkiem świętej Barbary. Obiekty te, w większości fundowane przez właścicieli lub dyrekcje kopalń, reprezentowały wysoką jakość artystyczną, a swoją formą nawiązywały do *altare quasi fixum* znajdujących się w znanych górnikom kościołach parafialnych. Ze względu na swoją formę i odmawiane przy nich modlitwy do świętej Barbary jako Szafarki Najświętszego Sakramentu pełniły funkcję obiektów kultowych (*Kultbild*). Miały być miejscem ewentualnej hierofanii. Obyczaj umieszczania na nich płócien ołtarzowych, krucyfiksu, lichtarzy ze świecami zapalonymi w trakcie dziesięcio-dwudziestominutowych nabożeństw stwarzał okazję do kontaktu z sacrum. Modlitwy kierowane wówczas głównie do świętej Barbary wskazywały na jej pośredniczącą rolę w sytuacji *hora mortis* (godzinie śmierci). Modląc się, górnicy wyrażali

432 1982, k-1900.

433 Popularna nazwa Nikiszowca, dzielnicy Katowic.

434 1998, m – 1911.

nadzieję, że patronka dobrej, chrześcijańskiej śmierci nie pozwoli im umrzeć bez sakramentu pojednania i eucharystii⁴³⁵.

Po czwarte dzień 4 grudnia charakteryzował się eksplozją postaw religijnych. Po piąte trzeba też wskazać na to, że Święta była również patronką „dobrej śmierci”, a w dzień jej święta o tym często mówiono, jeszcze chyba do wczesnych lat 50. XX wieku.

Wizerunek św. Barbary jako wzorcotwórczy w perspektywie religijnej to jedno, a związana z patronką tradycja zawodowa przedstawiona wcześniej to inny aspekt kulturowy. Idźmy zatem tym tropem.

W jednej z prac czytamy, iż w owym dniu funkcjonował zwyczaj „owsianych żniw”. To już tradycja zawodowa profesji górniczej, ale jednak związana silnie z życiem religijnym. Badacze piszą:

Bol na owsiane żniwa to był bol. Bergmon dostał funt wursztu, trzy Żymły i cztery srogie piwa, śleper pół funta wursztu, dwie Żymły i dwa piwa. Naprzód była parada i były robione starsze lepry za hajerów. Bergratkoch ich wywoływał i przypinoł knefle do tego kitla i łata. Orkiestra z czerwonymi feterpuszami grała. Bergrat miał biały, czorny i czerwony feterpusz. Z tego parku to my szli do miasta i czekali aż przyszlą te hutniki [...]. Przyszli my na rynek. Wangeliki

⁴³⁵ Barbara Piecha-van Schagen, *Górnicy i ich patronka*, [w:] *Narracje górnicze z terenu Zabrze. Kopalnia to je do mnie wszystko*, red. B. Linek, Zabrze 2016, s. 245.

wystąpiły i szły do swego kościoła, a my do swojego. Z kościoła to zaś z faną szli my do swego ogrodu, muzyka zaś grała [...]. Łata na stole, litrówka i piliśmy za te nowe robotniki. I to była oblewka na łacie⁴³⁶.

Tak więc istotnym elementem owego obrzędu zawodowego była „łata”, czyli nieodzowny atrybut awansowanego górnika. I choć z tej okazji modlono się również, to jednak istotnym elementem górniczego awansu było alkoholizowanie się. I nikt nie zwracał uwagi na to, że jest czas Adwentu. Nie dość tego: kiedy górnicy wracali do domów, znów odbywały się biesiady, znów pojawiał się alkohol. Natomiast – o dziwo – mimo upojenia śpiewano jednak pieśni adresowane do św. Barbary. Co najważniejsze, z tej okazji udawano się do kościoła, czyli znów w sferę profanum wkraczała sfera sacrum.

Natomiast już za dwa dni w zasadzie nakazy adwentowe znów nie były przestrzegane. Dlaczego? Bo oto następował 6 grudnia – dzień św. Mikołaja – a wraz z jego nastaniem pojawiały się charakterystyczne zwyczaje, ogólnie znane, które jednak rozwijały się na tym terenie od lat międzywojnia. Oto w tym dniu dzieci były obdarowywane przez św. Mikołaja. Jednak nie była to tradycja powszechnie występująca. W tym miejscu jednak należy zwrócić uwagę, że w rozumieniu etnologii i antropologii, w sytuacji kiedy pojawia się akt obdarowywania, ujawnia się zarazem szczególnego rodzaju relacja. Polega ona nie tylko na przekazaniu komuś konkretnego daru, ile w zasadzie na nawiązaniu, podtrzymaniu lub wzmocnieniu więzi

⁴³⁶ J. Ligęza, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej...*, dz. cyt., s. 158.

i przekazaniu komuś części własnego ja. Ale w tym szczególnym przypadku prezentów mikołajkowych jest to relacja zachodząca symbolicznie – ale i realnie wskutek przyjętej umownej konwencji – między św. Mikołajem a dzieckiem. Ono jest w tym momencie w szczególny sposób wyróżnione. Natomiast św. Mikołaj jest – jak powiadają badacze – „reprezentantem i wysłannikiem boskiego porządku”⁴³⁷. Wszystko to dzieje się w okresie Adwentu, w czasie skupienia, rozmyślań i modlitw. Św. Mikołaj swoiście „wizytuje” dzieci, a po sprawdzeniu ich wiedzy religijnej nagradza je konkretnymi prezentami. Pełnią one funkcję swoistego rodzaju daru. Kiedy ich zachowanie nie jest właściwe, otrzymują różgę. Jest ona „dło upamiytnienio i pamiytanio przez cały dugi rok”⁴³⁸. W tej sytuacji tradycja mikołajkowa w zasadzie narusza normy adwentowe, bo pojawia się radość, zabawa i śmiech. Jednak zastanawiając się szerzej nad tym zjawiskiem, można w tych zachowaniach dostrzec wykładnię dogmatyczną i etyczną tego okresu. Bo przecież obdarowanie następuje w nagrodę za właściwe, zgodne z nakazami religii zachowanie. Zauważmy zatem, że tradycja ludowa poprzez bogatą swą inwencję wprowadza w zwyczajach mikołajkowych szczególny akt udratyzowania i ucłowieczenia religijnego przesłania Adwentu. Jednak ten aspekt Adwentu, swoiście sakralny, ulegał od okresu po drugiej wojnie światowej stopniowemu osłabieniu. Nadto, co już pojawia się w lokalnej tradycji po 1945 roku, św. Mikołaj pełni określoną funkcję w zakresie wychowania religijnego. Jako typową zatem uznać należy taką opinię i wypowiedź:

437 1976, k-1899.

438 1976, k-1904.

Trzeba powiedzieć jedno. To z tym Świntym Mikołaje jest dobre. Bo nie zawsze było tak, że każde dostawało coś od niego. Jeszcze wiewa lot tymu to sie pilnowało, coby św. Mikołaj odpytywoł dzieci z wiary, z katechizmu, z modlitw [...]. Tyż wtedy pytoł rodzina, czy synek abo dziołcha przez cały rok były w porzondku [...]. Jo pamiyntym, jakzech jo sie tego boła, i Krista tyż; bracik to nie wim. Jak do drzwi było już te klupanie, to mie serce klupało. Jo miała piyńć, potem osiem i wiyncyj lot, niż zech się pokopowała, jak jest [...]⁴³⁹.

Ta relacja dotyczy przeżyć informatorki z początku lat 50. XX wieku. Wtedy też realnie taka tradycja w wielu rodzinach funkcjonowała (czyli egzamin i ewentualna nagroda). Dalej cytowana mieszkanka z Bytomia wspomina:

To dobre było, bo to był taki egzamin z religii i posłuszeństwa w domu, a teraz już z tego nic nie zostało [...]. To się już zaczęło za Gierka, religia niby była, no ta telewizja swoje robiła, i dzieci za dużo widziały i wiedziały⁴⁴⁰.

Nic dodać, nic ująć. Ów nastrój zabawowy ulegał jednak gwałtownie odrzuceniu wraz z nadejściem 8 grudnia, kiedy to obchodzono „przeżywano” – zwłaszcza jednak kobiety – dzień Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny. Dzień wyjątkowy ze względu na sposób jego pojmowania. W wielu domach przechowywane były druki ulotne kupowane w czasie pobytu w miejscach

439 1997, k-1948.

440 Tamże.

pątniczych, ale też w czasie odpustów. Przedstawię bodaj najpopularniejsze, bo przecież ludowe sposoby pojmowania owych transhistorycznych wydarzeń sprzed 2000 lat. Te wydarzenia były postrzegane zarazem „jako dawne”, a zarazem jakby „odbyły się wczoraj”. W pozyskanym druku ulotnym czytamy:

Maryja właśnie przez tę łaskę ze miała Zostać Matką Boga wyniesiona została ponad wszystkiego stworzenia świata tego. Ona jako panna porodziła i przez to była Jedyna. Była przez to wyjęta spod wszelkiego prawa Natury [...]. Prawo to ciążyło na wszystkich niewiastach. Dostała przez to godności Jedynej. Została jako Jedna uwolniona od zmazy ogólnej co ciążyła na każdym śmiertelniku [...]⁴⁴¹.

Typowy sposób ujęcia tego dnia – o którego istocie zachowana była w lokalnej tradycji pamięć do mniej więcej lat 60. ubiegłego wieku – znajduje odzwierciedlenie w dwóch typowych wypowiedziach pochodzących z lat 70. Na początek jednak przytoczmy wykładnię oficjalną. Otóż w historii Kościoła jest to święto o szczególnym znaczeniu nie tylko w kontekście kultu maryjnego, ale w kontekście uniwersalnym. Chodzi o szeroko rozumianą perspektywę historiozbawczą. I tak przykładowo ks. Bogusław Nadolski stwierdza jednoznacznie:

⁴⁴¹ Zapis z druku „*Adwent Boży Jedyny*”, 191[?], s. 2. Prawdopodobnie rok wydania to 1914. Podany przez mieszkankę Piekar Śląskich (ur.1899) w 1980 roku. Zob. także: *Obrazki święteczne kościoła rzymsko katolickiego*, Imprimatur – konsystorz Jener. ACyb. X.Bt. Likowski, Poznań 1897, s. 4.

Maryja w planach Bożych ukazana jest jako nadzieja i jutrzienka zbawienia dla całego świata [...]. Bóg wybrał Ją [...] i bardzo umiłował [...]. Zbawienie, którego Jutrzienka jest narodzenie NMP przeznaczony jest dla całego świata [...]. Z niej bowiem wzeszło słońce sprawiedliwości⁴⁴².

Jednak w tym momencie ową wypowiedź uzupełnić należy pewnego rodzaju wyjaśnieniem:

Niepokalone Poczęcie Maryi nie może być mylone z dziewiczym narodzeniem Jezusa z Maryi [...] ani rozumiane jako narodzenie samej Maryi. Dogmat [...] głosi, że na mocy uprzedzającej odkupiającej łaski Jezusa Chrystusa Maryja od początku swojego istnienia była zachowana od grzechu pierworodnego i tym samym rozpoczęła swoją egzystencję wraz z darem łaski usprawiedliwienia⁴⁴³.

W konsekwencji papież Pius IX podał do wierzenia prawdę o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Dziewicy jako dogmat wiary katolickiej. Pius IX stwierdził wówczas:

Dla uwielbienia świętej nierozdzielnej Trójcy, dla chwały i ozdoby Dziewicy Bogarodzicy, dla podniesienia wiary katolickiej i dla pomnożenia religii chrześcijańskiej powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, błogosławionych Apostołów Piotra i Pawła oraz powagą naszą oświadczamy, stanowimy i orzekamy, że nauka, która utrzymuje, że Najświętsza Panna od

⁴⁴² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik...*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁴³ Tamże.

pierwszej chwili swojego poczęcia za szczególną łaską Wszechmogącego (Boga) i przywilejem przez wzgląd na zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, była zachowaną wolną od wszelkiej zmazy pierworodnej – jest objawiona od Boga, a przeto przez wszystkich wiernych ma być mocno i statecznie wierzoną⁴⁴⁴.

Ów dogmat ogłoszony w 1854 roku niewątpliwie był znaczący dla religijności. Niewątpliwie na początku, to znaczy po wprowadzeniu tego dogmatu, powszechny sposób jego rozumienia sprowadzał się do mylnego rozumienia samego aktu narodzin Jezusa. Tego też dowodem są rejestrowane w terenie opowieści interpretujące to święto. Natomiast fakt zasadniczy, to znaczy urodzenia Najświętszej Maryi Panny bez zmazy grzechu pierworodnego, jest obecny w lokalnej narracji, ale nie jest dominujący. W zasadzie też omija się ustosunkowanie się do istoty tego dogmatu. Intrygujące jest jednak to, że jeszcze w początkach XX wieku odprawiano w tym dniu modlitwy, jak na przykład „modlitwa cnotliwej panienki”⁴⁴⁵. Może to wskazywać na pozostającą w opozycji do dogmatu wykładnię tego święta. Wskazuje to, iż Matka Boża była wzorem owej cnotliwej panienki. Natomiast to, iż była pozbawiona grzechu pierworodnego, nie było eksponowane. Eksponowana natomiast była cnota. Typowa zaś modlitwa z owych czasów i chyba jeszcze z lat międzywojnia brzmiała następująco:

Cnota jest nacyudniejszą urodą i pięknością, a wstydlivość naywiększą ozdobą półci mojej. Bogaboyna

⁴⁴⁴ Tamże, s. 39.

⁴⁴⁵ Druk odpustowy. Okres międzywojnia.

niewiasta pochwały i kochania godna. O Boże! gdybym to w żywey nosiła pamięci! [...]. Uchoway mnie, o Boże! od pierwszego potknięcia, boby to zapewne była ostatnie. Przybądź mi na pomoc w czasie pokusy, ażebym na ciebie, wszystko wiedzący oycze i sędzio mój, pamiętała [...]. Wzbudź o Boże! w sercu Mojem obrzydliwość ku wszystkiemu, co nieczystością zatrąca, żebym ciało moje w świętobliwości zachowała [...]⁴⁴⁶.

Natomiast w lokalnej tradycji zachowane są dwa rozumienia owego dnia, pierwsze dominujące. Oba pochodzą z badań z lat 70. XX wieku. Wypowiedź z katowickich Murcek wyraźnie wskazuje, że Matka Boża jest wzorem cnotliwości:

Jest to wielkie święto i znak, że Maryja cnotliwa była. Urodziła Jezusa nie tak, jak każda kobieta, znaczy tak jak każda, ale wiadomo, że jednak inaczej. Jest przez to naznaczona przez Boga i Jezus mógł się urodzić w cnotliwości wielkiej, bo to przecież jest to święto na pamiątka tego niepokalanego poczęcia [...]. To się też wiadome, że łączy z tym, co się stało w dzień zwiastowania Maryji Panny [...]. To trzeba wiedzieć i to downij ludzie wiedzieli [...]⁴⁴⁷.

Druga wypowiedź i inne rozumienie omawianego dnia pochodzą od informatorki z Piekar Śląskich:

Wiele się księża natrudzili, ile tłumaczyli, bo ludzie nie rozumieją tego wielkiego dnia. Na pewno trochę

⁴⁴⁶ Por. *Książka modlitewna i kancynał...*, dz. cyt., s. 237–239.

⁴⁴⁷ 1976, k-1905. Zapis H. Gerlich, wspólnie z autorem.

grzeszą. Ale nie do końca. To dogmat, no to jednak grzech. Chodzi o ten dzień 8 grudnia [...]. Znaczy on jedno, że się wtedy obchodzi jako święto jedno, iż Matka Boża bez grzechu pierwotnego się Jezusa urodziła. Bez to on człowiek i Bóg [...]”⁴⁴⁸.

Wydaje się, że jednak ta pierwsza wersja do schyłku analizowanego przez nas okresu – czyli do „festiwali wolności” – dominowała.

Ta szczególna atmosfera zadumy, refleksji, ale i modlitwy była również obecna za kilka dni – to znaczy w dzień św. Łucji. Trudno tę świętą – i jakąkolwiek inną – porównywać z Maryją, ale była wszak „męczennicą za wiarę”. To ją nobilitowało.

Był to dzień modlitewny, ale również silnie osadzony w magicznej tradycji adwentowej. Biografia podobna do św. Barbary, bo św. Łucja zmarła śmiercią męczeńską:

Według najstarszego przekazu datowanego na v w., święta pochodziła ze znakomitej rodziny. Była przeznaczona dla równie zamożnego młodzieńca. Kiedy jednak udała się z pielgrzymką do grobu św. Agaty do pobliskiej Katanii, aby uprosić o zdrowie dla matki, miała jej się ukazać ta święta i przepowiedzieć męczeńską śmierć; radziła też przygotować się na czekającą ją ofiarę. Kiedy Łucja powróciła do Syrakuz, cofnęła obietnicę zamążpójścia, rozdała swoje majątki i złożyła ślub dozgonnej czystości. Niebawem

⁴⁴⁸ 1978, k-1898. Zapis H. Gerlich, wspólnie z autorem.

wybuchło prześladowanie chrześcijan, najkrwawsze w dziejach chrześcijaństwa. Wtedy niedoszły małżonek oskarżył Łucję, że jest chrześcijanką i 13 grudnia ok. 304 r. została ścięta mieczem; miała 23 lata⁴⁴⁹.

Taki też wizerunek funkcjonował w interesujących nas realiach. Bo ów dzień był też szczególnym dniem „granicznym”. Również dniem wróżb. Jednak podstawowe znaczenie miało to – co w innym kontekście opisał Ludwik Stomma – że „słońce rodzi się trzynastego grudnia”⁴⁵⁰. Także w lokalnej tradycji mówiono: „Od św. Łucji aż do Trzech Króli dnia na kurzą stopę przybędzie”⁴⁵¹. Był zatem 13 grudnia dniem o fundamentalnym znaczeniu, głównie w perspektywie Adwentu. Tradycja nadała mu wymiar szczególnego rodzaju refleksji, a jednocześnie po kilku szczególnych dniach „radowania się” – lecz w różnym zakresie (to jest 29/30 listopada, 4 grudnia i 6 grudnia) – i tym samym okresowego zawieszenia norm adwentowych, jednocześnie czas ten „przywracał” powtórnie nastrój oczekiwania na cud Narodzin. Zaznaczmy jeszcze jedno, że jednak mimo owego sakralnego charakteru tego dnia – głównie wspominania śmierci męczenniczki za wiarę – nie wywoływał on gwałtowniejszych reakcji w zakresie wzrostu – jak w innych dniach – „chodzynio do kościoła czy pod kapliczka”⁴⁵² lub innych oficjalnych praktyk religijnych. Modlono się i to gorliwie, lecz czyniły to raczej tylko kobiety, a z ich nakazu także dzieci. Trzeba też zaznaczyć, że już po II wojnie

⁴⁴⁹ *Łucja z Syrakuz. Święta o pięknych oczach*. Źródło: <https://stacja7.pl/swieci/lucja-syrakuz-swieta-o-pieknych-oczach/> [dostęp: 10.11.2020].

⁴⁵⁰ L. Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981.

⁴⁵¹ Tekst użyczony z zapisu Adolfa Dygacza.

⁴⁵² Typowe określenie opisywanych zachowań typu religijnego.

światowej dzień ten nie odgrywał prawie żadnej szczególnej roli w kontekście praktyk religijnych. Natomiast do mniej więcej lat 50. był jednak dniem modlitw odmawianych w domu przez kobiety, zwłaszcza starsze.

Po tym dniu stopniowo, ale gwałtownie, zbliżały się już oczekiwane święta, a nade wszystko na początku – Wigilia. Sama data 24 grudnia była przełomowa, symboliczna i nieomal sakralna. Ale czy ma rację Zygmunt Gloger, który w 1900 roku zawarł w swojej pracy *Rok Polski, w życiu, tradycji i pieśni* następujący fragment wypowiedzi Lucyana Siemienińskiego⁴⁵³:

Wigilia Bożego Narodzenia, nie wyłączając nawet Wielkiej Nocy, ma u nas ze wszystkich świąt cechę najbardziej rodzinną, domową, serdeczną, odpowiadającą zwyczajom i charakterowi mieszkańców, które są towarzyskie, gościnne, otwarte [...] ⁴⁵⁴.

Wigilia przecież to nie święto, a przedświcie. I taką zresztą definicję podaje w innej pracy – już prawidłowo – wspomniany Gloger. Oto w *Encyklopedii Staropolskiej* pisze jednoznacznie, że Wilja, to „przedświcie”⁴⁵⁵. Dodajmy, że z łaciny *vigilia* oznacza czuwanie, a *vigilare* – czuwać. Z całą pewnością jest to więc dzień niezwykły; dzień o niezwykłej ekspresji wiary, potrzeby ustawicznej więzi i odwoływania się do sacrum. To jednak zarazem

dzień eksplozji różnych zachowań magicznych, wreszcie swoistego i zarazem nader silnego odwoływania się do zmarłych przodków. To wyjaśnia wiele.

Ów dzień był pojmowany zgodnie z wykładnią oficjalną. Trudno nie zgodzić się z opiniami, iż Wigilia to wydarzenie szczególne, wyjątkowe – moment graniczny, pełen mistyki, symboliki, tajemniczości, ustawicznego mieszania się tego, co sakralne, ale i magiczne; zarazem swoista antropologia ludzkich przemyśleń, pragnień i marzeń.

Wigilia zatem finalizuje Adwent i poprzedza święta Godów. Tego rodzaju „graniczne położenie” miało zawsze w kulturze ludowej swoje konkretne konsekwencje; ma je też w analizowanej kulturze plebejsko-miejskiej. Bo przecież Wigilia zarazem coś finalizuje i jest „przystankiem” przed czymś nowym; nadto przylega do jednego z „momentów krytycznych” czasu naturalnego, to znaczy solstycjum zimowego (czyli przesilenia) przypadającego 22 grudnia. W kulturze plebejskiej zachowały się pozostałości związanych z tym faktem tradycji chłopskich, nawet wczesnośredniowiecznych. Nie zapomnijmy również i o tym, że 24 grudnia kościół czci pamięć Adama i Ewy, praojców rodzaju ludzkiego. To do nich rzekł Pan Bóg: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). I w tym wyraża się sens – i to religijny – ludzkiego działania. Jest nim po prostu aktywna praca polegająca na tym, aby wszelkie działania ludzkie były podporządkowane owemu naczelnemu przesłaniu Boga, czyli podporządkowania ziemi stworzonej przez Stwórcę.

⁴⁵³ L. Siemieński, *Wigilia Bożego Narodzenia i Kantyczki*, [w:] Z. Gloger, *Rok Polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 27–42.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 27.

⁴⁵⁵ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. IV, Warszawa 1972, s. 437.

Jak kształtował się scenariusz klasycznej górnośląskiej Wigilii? Otóż z całą pewnością – uwzględniając prozę życia codziennego, ale także elementy sakralne, jak i te pozostające wobec nich w opozycji – wyróżnić można siedem głównych „aktów” tego swoistego dramatu przedświęcia. Są to zatem kolejno po sobie następujące „akty”, czyli:

1. czas banalnej, ale zarazem niecodziennej rzeczywistości poranka wigilijnego;
2. czas pośrednich przygotowań do Wigilii następujący w chwili opuszczenia domu przez męża i ojca do pracy, a kończący się wraz z jego powrotem do mieszkania;
3. okres tak zwanego „rychtowania do Wilji”;
4. okres indywidualnych przygotowań wszystkich domowników na wieczerzę wigilijną;
5. wieczerza;
6. wspólne świętowanie od jej początku do zakończenia wieczerzy i wyjście z domu na pasterkę;
7. opuszczenie domu i wędrówka do kościoła⁴⁵⁶.

W czasie owych pierwszych trzech „aktów” związki z *sacrum* były stosunkowo nikłe. Pojawiały się dopiero w momencie przygotowań do Wigilii. Chodzi tu głównie o indywidualne lub zbiorowe modlitwy poprzedzające rozpoczęcie wieczerzy wigilijnej. Gdy owa wieczerza miała nastąpić, zwyczajowo przed domostwo wychodził najstarszy z członków rodziny – po to, aby zaprosić na wieczerzę zmarłych członków rodziny, przede wszystkim osobę zmarłą ostatnio. Po jego powrocie zgodnie

⁴⁵⁶ Zob. H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina – tradycje. Świętowania roku kościelnego w tradycyjnej kulturze plebejsko-miejskiej Górnego Śląska*, przedślowie abp D. Zimoń, Katowice 1995, s. 55.

z panującą hierarchią zasiadano za tym wyjątkowym stołem nakrytym zwyczajowo białym obrusem. Na stole były już ustawione talerze i sztuce, wszystko ustrojone elementami zielonego igliwia. Było to jakieś szczególne nawiązanie do zieleni Betlejem. Wieczerzę rozpoczynał najstarszy z domowników. Rozpoczynał ją modlitwą, zaproszeniem zmarłych także na wieczerzę. Tworzyła się zatem niezwykła wspólnota rodziny, a zatem tych, którzy żyją, ale i tych, którzy odeszli, a niedawno przed domem zostali zaproszeni. Nim pojawiły się jednak klasyczne modlitwy i podziękowania, często pojawiały się teksty w rodzaju:

Dziękujemy ci Boże, Dzieciatko Jezus, że my w zdrowiu doczekali tej Wiliji. Dziękujemy że my wszyscy razem doczekali. Dziękujemy za to, co my dostali od Ciebie Panie. A co ciężkie było to nos do Ciebie wiedzie. Proszymy Cie Panie Boże, Dzieciatko w żłobku, Żeby my drugi Wiliji doczekali. Amen⁴⁵⁷.

Jeśli chodzi o dzielenie się opłatkiem, to zwyczaj ten pojawiał się stosunkowo wolno, znany szerzej dopiero w latach międzywojnia. Wszak sam opłatek był obecny w czasie wieczerzy, ale nie zawsze nim się łamano. Jerzy Pośpiech pisze nawet, że „na Śląsku Opolskim łamanie się opłatkiem przyjęło się dopiero w okresie międzywojennym i to pod wpływem polskiej szkoły”⁴⁵⁸. Do tego dodajmy jeszcze uwarunkowania związane z realizacją przez lokalny lud

⁴⁵⁷ 1981, k-1978. Zob. H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁵⁸ J. Pośpiech, *Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987, s. 51.

słowiański pewnych postaw, także religijnych, które były hamowane wskutek postępującego nazizmu i szerzej polityki III Rzeszy. Wspomniany badacz pisze jeszcze, że „w latach politycznej niewoli przydano mu na Śląsku dodatkowych wartości społecznych i patriotycznych”⁴⁵⁹.

Zadać jednak należałoby pytanie: Kto owe wartości dodawał? Moje wątpliwości budzi stwierdzenie, że w powszechnej świadomości łamanie i dzielenie się opłatkiem jest pamiątką pochodzącą z pierwszych wieków istnienia gmin chrześcijańskich (poświęcanie chlebów i dzielenie się nimi w domach). Taka świadomość historyczna raczej wśród ludu nie istniała; takiej też opinii nie znajdujemy w ówczesnych pracach kościelnych, których czytelnikami mogli być ślascy, czyli polskojęzyczni chłopcy. Natomiast wiarygodna jest opinia Łukasza Wallisa, kiedy pisze – co etnografowie mogli jeszcze notować w latach 70. XX wieku – iż „używa się opłatków na pamiątkę, że Pan Bóg w raju przepowiedział, że przyjdzie na świat i stanie się człowiekiem”⁴⁶⁰.

Zachęcał do ich stosowania Kościół, ale często bez większego powodzenia. Zachęcali też lokalni działacze społeczni czy działający na niwie kulturalnej, jak przykładowo Józef Gallus. W jednej z prac proponował dla dzieci taki tekst „opłatkowy”:

Rodzice
Moi kochani rodzice,
Z całego serca wam życzę

⁴⁵⁹ Tamże.

⁴⁶⁰ Tamże.

Dobra tego świata!
Niech wam długie służą lata
Przy zdrowiu i wesołości.
Doznajcie wszelkiej radości!
Maleńki Jezus w żłóbeczku,
Uczyń, o uczyń dziecku;
Wszak Cie prosi tak serdecznie
A chce Ciebie wielbić wiecznie⁴⁶¹.

Odwołanie się do Gallusa jest tu celowe, ponieważ tego typu tradycja, jak i tradycja opłatkowa, praktycznie pojawiła się w szerszym zakresie dopiero w zasygnalizowanym okresie międzywojnia. Zasadniczo po zasygnalizowanych modlitwach oraz ewentualnie po tak zwanych życzeniach opłatkowych rozpoczynała się uczta. Ponieważ nie była to zwyczajna wieczerza, ale uczta o charakterze sakralnym, kategoryczne odwołanie do Boga była niezbędne, konieczne. Zwróćmy bowiem uwagę, że w ową świętą noc nieomal wszystko miało swój sens sakralny lub quasi sakralny, bo tak to ujmowała ludowa tradycja; wszystko było naznaczone sakralnością. Wieczerze spożywano – mimo posiadania elektryczności – jeszcze w latach międzywojnia tylko przy świecach, nawiązując tym samym do Ostatniej Wieczerzy. Wszystko było pełne symboliki, tajemniczości, dziwnych kontekstów i skojarzeń, ale i nawiązań do Ewangelii. To, co w niej było zawarte, opisane w odniesieniu do konkretnych wydarzeń, wypowiedzi i myśli, było odbierane jako swoistego rodzaju reportaż z przeszłości, jako dokument czasu minionego. To owe teksty dawały podstawę do

⁴⁶¹ J. Gallus, *Wielki zbiór powinszowań zawierający powinszowania, przemowy i toasty wierszem i prozą na wszystkie dni pamiątkowe, obchody i uroczystości rodzinne*, Bytom 1908, s. 27.

określonych interpretacji. A jakże pobudzały wyobraźnię, a nadto petryfikowały też stereotypowe poglądy! Rejestruje to zapis z 1975 roku z Chorzowa:

Tam człowiek znajdował wszystko, a dajmy na to taka Ostatnia Wieczerza to daje rozumienie i uczy wszystkiego, bo jak się Jezus zachowywał, to z tego idzie nauka, co ją tłumaczyli; ksiądz jedyn z drugim, też w czasie kolędy [...] ⁴⁶².

W efekcie przykładowo podawano dwanaście potraw. A dlaczego właśnie dwanaście? Bo było dwunastu Apostołów. I tylu było przy Ostatniej Wieczerzy. Także konkretne potrawy miały swój sens sakralny. Wszystkie były postne, bo panowała pora postu. Podawano chleb, lecz w tym momencie miał inny charakter niż ten na „beztudzień” serwowany. Czyniono to na pamiątkę, bo tymże chlebem dzielił się przy Ostatniej Wieczerzy Jezus. Przecież to wtedy Jezus łamał się chlebem. To on mówił: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 51). W efekcie w tradycji górnośląskiej – i nie tylko – istniało wyraźne nawiązanie (i skojarzenie) z Ostatnią Wieczerzą. A to już jest zobowiązanie. Chleb był nie tylko pokarmem dla ciała, ale co najważniejsze: dla duszy; stawał się łącznikiem z niebiosami. W ten sposób rodził się realny wręcz kontakt z sacrum. A jeśli tak, to chleba nie można było krajać nożem, tylko łamać.

Podawano też rybę, bo przecież w ten sposób nawiązywano do pierwszego rybaka, czyli Jezusa, bo przecież On „łowił” do swojej sieci ludzi.

⁴⁶² 1975, k-1901. Zapis H. Gerlich, wspólnie z autorem.

Także woda – obecna pod różnymi postaciami na stole – miała wymiar sakralny. Ta symbolika była oczywista, zarazem bogata i wieloznaczna. Chodzi przecież o chrzest, o wodę życia i o wieczne życie. Poza tym przecież sam Jezus – co znajdowało wcale wyraźne odzwierciedlenie w regionalnych opowieściach ludowych – mówi: „Kto będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14).

Także wszystkie inne potrawy miały, jeśli nie bezpośrednio odwołania do sacrum, to pośrednie, jak „pogańskie krupy” ⁴⁶³, „moczka” ⁴⁶⁴ czy „siemieniotka” ⁴⁶⁵. Dodajmy też, że wszystkie potrawy „spoczywały” w naczyniach ułożonych na białym obrusie. A biel nie ma tu znaczenia estetycznego; ma bowiem prymarne znaczenie sakralne. Dlaczego? Bo biel to kolor „uwielbienia”. To rozumienie odnajdujemy też wyraźnie sformułowane w kompendium wiedzy o symbolice chrześcijańskiej, którą napisała Dorothea Forstner OSB ⁴⁶⁶. W pracy tej czytamy:

⁴⁶³ Potrawa, która w lokalnej interpretacji miała nawiązywać do potrawy Żydów. Por. *Śląska kucharka doskonała*, opr. H. Łabońska, Katowice 1989.

⁴⁶⁴ Potrawa składała się z gotowanego piernika z dodatkiem migdałów, rodzynek, suszonych śliwek, suszonych moreli, ale i gruszek, suszonych daktyli, orzechów laskowych. Z dodatkiem ciemnego piwa i wywaru z ryby – i dlatego symbolizowała w lokalnej tradycji obfitość. Sporadycznie mówiono, iż była obecna przy Ostatniej Wieczerzy, bo zawierała owoce według przekonań pochodzące z „tamtych stron”.

⁴⁶⁵ Zupa z nasion konopi.

⁴⁶⁶ D. Forstner OSB, *Świat symboliki...*, dz. cyt.

Biel jest kolorem nierozszczepionego światła. Jest wyrazem radości i świątecznego nastroju [...]. Najczęściej mówi jako kolorze uwielbienia, Apokalipsa św. Jana [...]. Biel wyobraża w niej doskonałą »czystość, zwycięstwo i wieczną chwałę«⁴⁶⁷.

Owo wspomnianie „uwielbienia” czy „wielbienia” można odnaleźć w ludowych tekstach, jak przykładowo w wypowiedzi kobiety z katowickich Piotrowic, która w 2008 roku powiedziała:

Śpiewamy tak przecież w kościołach o tym wielbieniu. Ono się z tego wielbienia i uwielbienia bierze. No nie?! To się śpiewało:
 »Ciebie Boże wielbimy,
 Ciebie, Stwórcę wszechmocnego,
 ze wszystkich sił wielbimy;
 Dawco wszystkiego dobrego,
 w dobroci nieskończony,
 bądź na wieki chwalony.«
 Potem dalej tak to leci:
 »Tyś początkiem wszystkiego,
 wszystkim rządzisz, zawiadujesz.«
 A po tym:
 »Chrystusa, Syna Twego,
 współ z Tobą uwielbiamy,
 także Ducha Świętego
 Bogiem naszym wyznawamy;
 Tyś w Osobach trojaki,
 ale w Bóstwie jednaki.«

⁴⁶⁷ Tamże, s. 115.

Tak to było [...]. Z tego wszyscy wiemy, że od Boga, Jezusa, Ducha Świętego wszystko na świecie jest, i przez to jest uwielbienie, bo bez Boga nic by nie było, to przez to jest to uszanowanie nasze. To trzeba pamiętać, i my Ślonzoki to czujemy, o tym się prawi zawsze; to jest w naszych sercach⁴⁶⁸.

Na stole wigilijnym wszystko w podawanym jadłach było symboliczne. Nawet kompot, który składał się z różnych suszonych owoców. Nawet popularna makówka też miała swoje znaczenie i magiczne, i jakby sakralne. Wszak mak (*Papaver somniferum*) to środek nasenny umożliwiający kontakt z „tamnym światem”:

Niegdyś [tak było w kulturze ludowej – przyp. M.G.G.] uznawano, że sprowadza on na człowieka sen. Dziś zostało to potwierdzone przez naukę. Nie chodzi jednak o naukową wiedzę na temat odurzających składników zawartych w nasionach maku. Z punktu widzenia przemyśleń nad sensem kulturowych poczynąń człowieka ważne jest tylko, że mak przenosił człowieka w zaświaty. Sen bowiem traktowano jako częściową śmierć, z której jednak możliwy jest powrót. Ziarna maku były więc znakiem tego stanu, możliwością wstąpienia choćby na pewien czas w »tamten« świat⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ 2008, k-1921. Dodajmy i to: „Na Śląsku śpiewa się hymn *Ciebie, Boże wielbimy*, oparty na wiedeńskiej melodii z 1776 r. Występuje dwójako, w zależności od tradycji regionu: w metrum 3/4 lub 4/4”. Zob. *Te Deum*. Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Te_Deum [dostęp: 10.11.2020].

⁴⁶⁹ A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku. O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, cz. 1, Warszawa 1985, s. 59.

Tego typu impresji, skojarzeń i kontekstów umożliwiających ukazywanie choćby namiastki sakralności w tradycyjnych zwyczajach można przytoczyć wiele. Swoje symboliczne znaczenie miała również choinka nawiązująca do prehistorycznego „drzewa życia”.

Najważniejsza była jednak sama wieczerza wigilijna: uroczysta, podniosła, jedyna. Inicjowana tradycyjnie modlitwą, była zawsze od początku do finału nierozzerwana, nie związana z sacrum. Bo przecież i śpiewanie kołęd to niezwykle odzwierciedlenie tego spotkania. Śpiewanie to oddaje charakter wieczerzy, owego kategorycznie duchowego spotkania, którego uczestnicy tworzą – jedyną w skali całego roku – nieomal mistyczną wspólnotę. W efekcie i choinka (ów *Chrisbaum*) jest nie tylko jakimś ozdobnym, barwnym drzewkiem, ale też swoistym „skupieniem” symboli. Jest to na pewno charakterystyczne „drzewo życia”; lecz nie tylko. To nawiązanie do jakiegoś drzewa obfitości, bo przecież na nim zawieszane są i smakołyki, i ozdoby, i anioły, i łańcuchy, a na wierzchu „szpic”. I jeszcze jedno. Do lat po II wojnie światowej pod choinką umieszczano „żłóbeczek”, a w nim zrobionego przez jednego z domowników albo zakupionego „małego Jezusiczka”. Taki był zwyczaj, wszak miało się narodzić Dzieciątko. Jaka zaś była relacja między Jezusem a drzewkiem wigilijnym? Jak to tłumaczono? Nader prosto:

U nas było zawsze tak, że Jezus leżał w takim żłobku. A jak leżał, to przeca leżał na plecach i patrzył na wierzch. Znaczy, że widział to drzewo, ta choinka nad nim [...]. To to jest najważniejsze. Radujemy się, że narodził się i on się raduje, bo mo swoją rodziną przy

nim [...]. No on patrzył na wierzch i on już wiedział, co go czeka [...]. Czeko, bo już wiy, że na taki drzewie, znaczy na tym krzyżu, go nabijom. Te Żydy [...]. On tym też trzeba pamiyntać, jak się kołedy śpiewo [...]. Spoglądało Dzieciątko i już wiedziało, jako koniec go czeka⁴⁷⁰.

Pozostawmy zaś na uboczu zwyczaje związane z obdarowywaniem dzieci, a potem również dorosłych w tym dniu. Ta tradycja, ten zwyczaj rozwijał się od połowy lat międzywojnia – przede wszystkim po drugiej wojnie. A zwyczaj był nazywany „Dzieciątkiem”.

Dodajmy jeszcze, że zwyczajowo przy wigilijnym stole zostawiano jedno puste miejsce, przeznaczone symbolicznie dla tych, którzy odeszli w ostatnim roku, niekiedy wręcz dla ostatnio zmarłego. Bywało, że interpretowano ten zwyczaj jako pozostawienie miejsca dla strudzonego wędrowca; ewentualnie kogoś samotnego, opuszczonego przez najbliższych. Był to kategoryczny dowód tego, aby realizować chrześcijański nakaz otwarcia domu na bliźnich, samotnych ludzi.

Kiedy kończyła się Wigilia, ta świętowana w domu, w gronie rodzinnym, zbliżała się Pasterka⁴⁷¹.

Niekwestionowane jest to, że właśnie ta uroczystość odgrywała w lokalnej kulturze istotną rolę – i to zarówno początkiem XX wieku, jak i, szczególnie, w okresie

470 1986, k-1917.

471 Zob. np. H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Święto religijne a wzory świętowania w miastach górnośląskich w okresie międzywojennym (Boże Narodzenie)*, „Studia i materiały z dziejów Śląska” 1991, t. 20, s. 208–209.

międzywojnia. Na ten temat znajdujemy interesujące informacje w *Kalendarzu górniczo-hutniczym 1932 na rok przestępny*⁴⁷². Natomiast pamiętajmy i o tym, że w tę świętą noc w czasach średniowiecza odbywały się również nieraz huczne zabawy. Przykładowo Jan Drabina, cytując kronikarza wrocławskiego z 1553 roku, a więc z obszaru niezbyt odległego od obszaru górnośląskiego, z ubolewaniem stwierdzał, że „nieużyteczni chłopcy z niewiastami urządzili maskaradę, przebierając się w habity mniszek i mnisze kapuce [...], przywdziawszy maski, i tak ów pochód maskarady ciągnął od domu do domu. Prowadzili życie rozpustne [...]”⁴⁷³. Tak jednak w tradycji plebejsko-miejskiej nie było, choć w tradycji ludowej, chłopskiej o pewnych niecnym zachowaniach z tego dnia można przytoczyć wiele ciekawych informacji. Msza pasterkowa (pasterska) była uroczystością niezwykłą – religijną i nieomal mistyczną. W tej mszy musieli uczestniczyć wszyscy, cała lokalna społeczność. Nie popadając w przesadę, można powiedzieć na podstawie przeprowadzonych rozmów, że ów szczególny czas pobytu w kościele był swoistego rodzaju misterium. Misterium, w którym niemal realnie odczuwano narodzenie Dzieciątka Jezus. Wierzono, odczuwano, że właśnie teraz, w tym konkretnym momencie, na oczach wiernych dokonuje się coś niezwykłego. Ujawnia się tu swoistego rodzaju logika, także doświadczenie i przeżycie religijne. Można by, przez porównanie, odwołać się tu do Mircea Eliade, do jego interpretacji sposobu pojmowania

najważniejszych wydarzeń w Kościele, religii, wierze, jakimi są poza narodzinami Chrystusowa Męka i Zmartwychwstanie. Wydarzenia te nie są tylko przedmiotem nabożeństw:

One rzeczywiście się dokonują w tym momencie na oczach wiernych, a wierzący chrześcijanin musi być przekonany, że staje się współczesnym świadkiem tych transhistorycznych wydarzeń⁴⁷⁴.

Po mszy pasterkowej, w czasie której gremialnie przystępowano do komunii świętej, następował powrót do domu – w powadze, uroczyście, dostojnie. Także radośnie. Oczekiwano już na dzień chwały narodzin Pana Jezusa. Już nastąpił, już trwał, ale jeszcze nie był „naznaczony” świątecznym przeżywaniem, choć Pan Jezus już się narodził. To prawdziwe świętowanie następowało dopiero w czasie bożonarodzeniowej mszy.

Powtórzmy oczywistość – Chrystus narodził się z Maryi Panny, a stara pieśń tego regionu śpiewała:

Panna poczęła i porodziła
dziewięć miesięcy, które nosiła
porodziła je na sianie
i klękła na ziemię
z wielkim weselem⁴⁷⁵.

Wszystko jest jasne, oczywiste, nie wzbudza żadnych wątpliwości. Wiadomo bowiem, że poczęła 25 marca – co

472 *Kalendarz górniczo-hutniczy 1932 na rok przestępny*, Wyd. Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe – „Nasza Czytelnia dla Górnego Śląska”, Warszawa 1932.

473 J. Drabina, *Życie rodzinne...*, dz. cyt., s. 142.

474 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 386.

475 Tekst kolędy uzyskany od Z. Pyzika w 1992 roku.

zapowiedział Archanioł Gabriel – a urodziła 25 grudnia. A więc dokładnie w dziewięć miesięcy od owej daty inicjalnej. Kiedyś pojawił się Archanioł Gabriel, a wraz z narodzeniem pojawili się pastuszkowie, którzy obwieścili światu cud narodzin. Wydaje mi się na podstawie przeprowadzonych badań – etnograficznych rozmów w terenie – że przeżywając ów dzień, wszyscy czuli, jakby to wszystko się realnie działo: tu i teraz. Choć wiadano na podstawie niezwykle precyzyjnych opowieści, będących sfolkloryzowaną opowieścią Ewangelii, iż narodziny nastąpiły gdzieś w odległej ziemi Izraela, to jednak ten akt niewyobrażalnie wręcz pobudzał wyobraźnię. Aby tę zawilść zrozumieć, trzeba uwzględnić specyfikę życia religijnego w realiach kultury plebejsko-miejskiej. A ta była w jakimś sensie kontynuatką tradycyjnej kultury chłopskiej i to z typowym dla niej systemem wierzeń. W tych realiach William I. Thomas oraz Florian Znaniecki dostrzegają, ale zarazem przywołują występujące w nich wierzenia. Są to:

1. „iara w ogólne ożywienie przedmiotów natury ale bez duchów z odrębną egzystencją poza tymi przedmiotami;
2. wiara w świat duchów częściowo użytecznych, częściowo szkodliwych, niezależnych od przedmiotów natury; wierzenia mają charakter religijny, praktyka – magiczny;
3. całkowite rozróżnienie dobrych od złych duchów: związek z dobrymi duchami ma charakter religijny i wyraża się w społecznych obrzędach, stosunek ze złymi duchami ma charakter magiczny i zawiązuje się indywidualnie;

4. wprowadzenie mistycyzmu, dążność do samodoskonalenia i zbawienia; osobisty kontakt z bóstwem⁴⁷⁶.

W tym kontekście rozważań trzeba jednak wskazać na złożoność omawianego problemu. Tak więc stwierdzenie polsko-amerykańskiego tandemu badaczy należy skonfrontować z wypowiedzią abpa dra Damiana Zimonia. Pisze on, a raczej zadaje pytanie:

Czym dla człowieka jest przyjęcie Chrystusa? Wydarzenia betlejemskie wyznaczają całą Jego ziemską drogę – drogę Mesjasza i Odkupiciela. Dziecię, Syn Boży, rodzi się w stajni⁴⁷⁷.

Jest to moment szczególny. Wpierw bowiem następuje odrzucenie Świętej Rodziny poza swojską żydowską ekumenę. Cud narodzin poprzedza zatem ludzka zinstytucjonalizowana negacja. Chrystus rodzi się w stajni, w biedzie, w oddaleniu od ludzkich siedzib. A kiedy nadchodzi Boże Narodzenie, nastaje czas niepowtarzalny, podniosły, uroczysty, pełen duchowości, erupcji emocji i przeżyć religijnych. Aby oddać charakter owego dnia, czyli kolejno: pójścia do kościoła, następnie udziału w mszy świętej, „najrozsądniejsze” wydaje się być przywołanie dwóch kolęd, których treść oddaje przeżycia, emocje, skojarzenia i namysł katolików, a w tym w szczególności sposób Górnolazaków. Bo w każdej kulturze wszystko jest nasycone tradycją.

⁴⁷⁶ W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski...*, dz. cyt., t. I, s. 175.

⁴⁷⁷ D. Zimoń, *Czas zbawienia*, t. c, Katowice 1992, s. 19.

W czasie badań wielu badanych odwoływało się do tych kolęd. Czytając ich treść, poddajmy się owemu specyficznemu nastrojowi. Oto pierwsza z nich, powszechnie znana:

Bóg się rodzi, moc truchleje
Pan niebiosów obnażony;
Ogień krzepnie, blask ciemnieje,
Ma granice nieskończony.
Wzgardzony okryty chwałą,
Śmiertelny Król nad wiekami;
A Słowo Ciałem się stało
I mieszkało między nami
Cóż masz, niebo nad ziemiany?
Bóg porzucił szczęście Twoje
Wszedł między lud ukochany,
Dzieląc z nim trudy i znoje;
Nie mało cierpiał, nie mało,
Żeśmy byli winni sami.

Kolęda ta takie budziła przemyślenia:

A wtedy [...] cały świat się zmienio dokoła z tej mocy, z tej mocy, co od Boga i jego Narodzenia idzie na cały świat [...]. To słyszeć i to się czuje [...]. Ważne, bo Bóg idzie od Nieba i przychodzi do ludzi, na Ziemia, i żyć będzie swoje lata pomiędzy ludźmi [...]. Dalej żyje, bo jest między nami w komunii świętej. Muzyka też taka jest, że wiadomo, że się narodził; jest to, że będzie między nami, do końca [...] ⁴⁷⁸.

⁴⁷⁸ 1999, k-1912.

Utwór ten, nazywany „królową polskich kolęd”, autorstwa Franciszka Karpińskiego (1741–1825) dotarł i na Górny Śląsk; dotarł do środowisk robotniczych i tu zachwycił – jak się to określa – „swoją wielką mocą”. Dlaczego? Bo odzwierciedla się w nim niezwykła siła i zarazem tajemnica Narodzin; także to, że Bóg staje się człowiekiem. Przytoczenia tej pieśni, powszechnie znanej, jak i następnych, czy też wcześniej modlitewek, czy relacji wspomnieniowych, dokonujemy po to, aby spróbować wyrazić odzwierciedlić sposób myślenia i uwrażliwienia ludności rodzimej na sacrum, na sposób pojmowania istotnych treści wiary. Dlatego też będziemy się tu wielokrotnie odwoływali – jak i w poprzednim rozdziale dotyczącym antropologii codzienności – do różnego rodzaju przekazów notowanych w czasie prowadzonych badań empirycznych. Konkretnie są to:

1. oficjalne teksty religijne;
2. ich wersje zawarte w drukach ulotnych, drukach najczęściej sprzedawanych w pobliżu kościołów;
3. potoczne wersje sfolkloryzowane oficjalnych tekstów religijnych;
4. opowieści wspomnieniowe;
5. „opowieści z życia”;
6. popularne teksty – jak to określano w lokalnej tradycji – „nauczania dzieci religii” czy „godki o tym, co dzieci z religii muszom wiedzieć, a kobiety muszom im powiedzieć”.

W ten sposób stykamy się bezpośrednio z różnymi tekstami nierozzerwalnie związanymi z realną rzeczywistością społeczną, kulturową, wreszcie religijną – z tym, co określić można jako „ludową ontologię”.

Owe teksty – o różnej proveniencji – łączyło jednak konkretne pojmowanie sacrum. Pozostawały one w określonym układzie komplementarnym. W efekcie odzwierciedlały panujący ogląd rzeczywistości, w tym dawały odpowiedź na owe trzy fundamentalne pytania: Skąd przychodzimy? Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Wszystko przenikała wiara, realizowane praktyki, pobożność i w rezultacie sposób przeżywania i doświadczania sacrum. Dlatego tak ważne dla tej pracy jest bezustanne, bezpośrednie przywoływanie owych zasygnalizowanych tekstów. Tych oficjalnych, ale i tych ludowych, bo odzwierciedlają one sposób myślenia ich nosicieli.

Warto tu odwołać się do propozycji folklorysty Alfredo Poviña zawartej w jego pracy z 1954 roku. Proponuje on w niej swoisty trójkąt literatury folklorystycznej. Wyróżnia „folklor intelektu”, kiedy to realizowany jest określony cel dydaktyczny i artystyczny; „folklor uczucia”, kiedy to istotną rolę odgrywa ekspresja; „folklor woli”, kiedy to zachodzi związek z usankcjonowanymi kulturowo wzorami zachowań⁴⁷⁹. Zauważmy zatem, że „folklor intelektu” określa w konsekwencji „to, co lud myśli”; „folklor uczucia” po prostu „to, co lud czuje”, a „folklor woli” „to, co lud robi”⁴⁸⁰.

Po tej uwadze powracamy do przerwanej narracji. Tak więc druga z zapowiedzianych kolęd ukazuje już bezradność Dzieciątka Jezus oraz bezradność i niezwykłą

⁴⁷⁹ A. Poviña, *Teoria del folklore*, Cordoba 1954. Cyt. za: W. Gusiew, *Estetyka folkloru...*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁸⁰ Tamże.

dbałość zatroskanej matki. Ona zaś, matka w błogosławionym stanie, musiała „uciekać” do biednej betlejemskiej stajenki. O tym śpiewano i to pobudzało wyobraźnię:

Jezus malusieńki leży wśród stajenki,
płacze z zimna, nie dała mu matula sukienki;
płacze z zimna, nie dała mu matula sukienki.
Bo uboga była, rąbek z głowy zdjęła,
w który Dziecię owinąwszy, siankiem Je okryła;
w który Dziecię owinąwszy, siankiem Je okryła.
Nie ma kolebeczki ani poduszczeni,
we żłobie Mu położyła siana pod główeczki;
we żłobie Mu położyła siana pod główeczki.

Ta kolęda zawsze głęboko wzruszała. O tym się mówiło, do tego się przyznawano, mimo że w lokalnej tradycji zwyczajowo nie należało okazywać uczuć.

Jakże zaś intrygujący jest fakt, że znana i popularna kolęda, i to w całym świecie, czyli *Cicha noc*⁴⁸¹, wedle lokalnych przekazów zarówno w warstwie słownej, jak i muzycznej – jak to określiła jedna z rozmówczyń⁴⁸² – oddaje charakter tego momentu w życiu Świętej Rodziny. Często wierzono nawet, iż powstała na ziemi śląskiej.

Powrót do domu po pasterce kończył nieodwołalnie Wigilię. Był to moment graniczny, między jednym

⁴⁸¹ *Cicha noc* to jedna z najbardziej znanych w świecie kolęd. Po raz pierwszy wykonana w czasie pasterki w 1818 roku w Oberndorf w pobliżu Salzburga. Słowa *Stille Nacht* ułożył Joseph Mohr, a melodię skomponował Franz Xaver Gruber.

⁴⁸² 1999, k-1918.

czasem a drugim, nowym. Następowo już uroczyste Boże Narodzenie, „święto bardzo wielkie, ale trocha mniyj – jak mówiono – jak Wielkanoc”⁴⁸³. Święto to było pojmowane poprzez obraz Ewangelii, poprzez jej folkloryzowane warianty, poprzez druki ulotne, wreszcie poprzez przekaz międzypokoleniowy.

Najbardziej istotny był ten przekaz: „I gdy tam byli, nadzedł czas, aby porodziła. I porodziła syna swego pierwszoroźnego, i owinęła go w pieluszki, i położyła go w żłobie, gdyż nie było miejsca w gospodzie” (Łk 2,1–21). Tak oto obwieszczał ewangelista narodzenie Zbawiciela, który przyszedł na świat w mieście Dawidowym. Ale nad owym dniem ciążył i zachwyt, i zadziwienie, dotyczące tego, że Jezus jest Bogiem i człowiekiem. Ów dylemat wyjaśnia teolog następująco: „Słońcem roku kościelnego jest Jezus [...], który z woli Ojca, a za sprawą Ducha Świętego stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia”⁴⁸⁴.

Owe tajemnicze i konkretne wyjaśnienia były też zawarte w nauce religii, która obejmowała dzieci, co pobudzało wyobraźnię i wpływało na charakter religijności, na pobożność. To wszystko decydowało o żarliwej religijności w przeszłości, to znaczy zwłaszcza do lat 60. ubiegłego stulecia. W sensie zaś ogólnym trzeba stwierdzić, że uroczyste, wyraźne religijne obchodzenie tego dnia funkcjonowało od schyłku XIX wieku do wspomnianych lat 60., a potem stopniowo w jego pojmowaniu pojawiły

się już treści świeckie, podobnie jak i w jego obchodzeniu. W tym okresie był to dzień, który spędzano w gronie rodziny – nuklearnej lub poszerzonej. Wszystko lub prawie wszystko było w owych latach skierowane na sacrum. Początek tego dnia inicjowało wspólne rodzinne, jak to mówiono, „wendrowanie do kościoła na msza swinto”⁴⁸⁵. Zgodnie też z tradycją w tym dniu obowiązkowo przyjmowano komunię świętą. Był to wręcz nakaz, któremu wszyscy się podporządkowywali, bo „inaczej być nie mogło, tak ino tak. Bóg się narodził, trza Go wziąć do siebie”⁴⁸⁶. A z kościoła należało „iść prosto do dom”⁴⁸⁷; „ino prosto, bo tak trzeba było, zanieść to wszystko dobre z kościoła do dom”⁴⁸⁸. W tym momencie eksponowano coś niedookreślonego, co znajduje jednak swoje odzwierciedlenie w swoistym, potocznym wyjaśnieniu istoty tego święta:

Jak przychodzi tyn dziyn to wiadome co to jest – narodzenie [...]. Człowiek jest w kościele na mszy, cało rodzina do komunii idzie, msza jest tako uroczysto, chlipać się chce; jak te kolyndy lecom, to człowiek myśli, że jest tyż tam w Betlejem [...]. Doprowdy jak my dzieci były [początek lat 30. XX wieku – przyp. M.G.G.] to tak z nami było, doprowdy, no ja, ja; tak było. Tak się to czuło [...]. Z tym, co człowiek tam dostał, to trza było wartko lecieć – no nie gibko – no ale prosto do dom i to wszystko przynieść, co się dostało [...]. Co się miało w sercu i we głowie [...]⁴⁸⁹.

483 1976, m-1905. Pierwszą osobą, która zwróciła mi na to uwagę – na tę swoistą hierarchizację świąt, w tym obu świąt w lokalnej tradycji – była mieszkanka Piekar Śląskich. To ujęcie jest zatem zbieżne w jakimś sensie z wersją oficjalną.

484 W. Zaleski, *Rok kościelny...*, dz. cyt., s. 9.

485 1988, k-1920.

486 1988, k-1905.

487 1988, k-1917.

488 1988, k-1919.

489 2003, k-1925.

Początek domowego świętowania inaugurowało śniadanie, nie tak uroczyste jednak jak później serwowany obiad. Znow na początku następowała tradycyjna modlitwa.

Obiad i wieczerza były świąteczne, na co wskazywało i świąteczne jadło, a przede wszystkim zachowania świętujących, czyli wszystkich zasiadających za stołem. Ów czas Bożego Narodzenia od rana do wieczora był podniosły, wyjątkowy; informatorzy nie potrafili go zwerbalizować, opisać. Chcąc oddać tę niezwykłą rzeczywistość, odwołajmy się jednak do jednej z typowych wypowiedzi:

Wilijo to nie idzie do niczego innego porównać, bo tak się dzieje tylko w Wigilia. Jak jest Boże Narodzenie, wiadomo jest. Święto wielkie, ludzie to czują, bo są razem. W kościele byli, w komunii świętej też wszyscy [...]. Tylko ze swoimi. W domu myślą wszyscy o jednym, że to Narodzenie, i to jest najważniejsze. No bo wszyscy to czują, trocha się o tym godo, ale bardziej czuje [...] ⁴⁹⁰.

Intrygujące jest natomiast to, że w czasie prowadzonych badań empirycznych, głównie tych realizowanych do 1995 roku, lecz i późniejszych, u rozmówców można dostrzec pewną refleksję na temat świętowania, artykułowaną wyraźnie i dobitnie przez samych informatorów. Wskazują oni na to, że domowe świętowania uległo stopniowo zmianie od końca lat 60. XX wieku, a zwłaszcza od lat 70. Uważają, iż nastąpiła ona zwłaszcza pod wpływem telewizji, a konkretnie wzrostu ilości odbiorników

⁴⁹⁰ 1995, m-1920.

telewizyjnych będących w posiadaniu rodzin, a także atrakcyjności oferowanych programów. W ten sposób – jak to najbardziej trafnie określił górnik z Zabrze – „w domach pojawił się nowy atrakcyjny gość, to jest telewizor” ⁴⁹¹. On też powiedział:

Na miejscu Jezusa partia posadziła telewizor. Program był taki, że każdy miał co do oglądania. Żona, starzyki, dzieci. Dla jednych film, dla drugich sport, *Studio Gamma* ⁴⁹², *Kloss* ⁴⁹³, czy *Wielka gra* ⁴⁹⁴. Było w czym wybierać [...]. Taka była ta telewizja Macieja Szczepańskiego ⁴⁹⁵, co odciągała ludzi od tego, do czego byli przyzwyczajeni [...]. Nam powiedział o tym jeden wykładowca we Wszechnicy Górnośląskiej ⁴⁹⁶ w 1981 roku, tej nauki *Solidarności* [...]. A zadziwienie mnie brało, że to samo i u nas ludzie sami odkryli i o tym się opowiadało [...] ⁴⁹⁷.

⁴⁹¹ 1998, m-1923.

⁴⁹² To cykliczny program rozrywkowy emitowany na drugim programie TVP, w drugiej połowie lat 70. XX wieku.

⁴⁹³ Informator odwołuje się do filmu *Stawka większa niż życie*.

⁴⁹⁴ Popularny teleturniej polskiej telewizji emitowany od 1962 roku do 2006 roku.

⁴⁹⁵ Maciej Szczepański (1928–2015) – dziennikarz, polityk, działacz PZPR, w latach 1972–1980 przewodniczący Komitetu ds. Radia i Telewizji.

⁴⁹⁶ Wszechnica Górnośląska – inicjatywa kulturalno-oświatowa, której celem było propagowanie w społeczeństwie wiedzy i kultury, popularyzowanie idei samokształcenia oraz integracja środowisk naukowych i twórczych. Działalność rozpoczęła w grudniu 1980 roku cyklem wykładów z historii Polski. Zob. *Wszechnica Górnośląska*. Źródło: http://www.encycol.pl/wiki/Wszechnica_G%C3%B3rno%C5%9Bl%C4%85ska [dostęp: 10.11.2020].

⁴⁹⁷ 1998, m-1923.

A potem następował już drugi dzień świąt. To dzień św. Szczepana⁴⁹⁸. Tym samym zaczyna się jakże istotne świętowanie – i to trzydniowe – ważnych trzech wartości, których nosicielami byli kolejni męczennicy, których biografie i dokonania Kościoł czci. Jak tłumaczy św. Bernard:

[W tych dniach] przedstawiciel każdego z trzech rodzajów świętości składa hołd nowonarodzonemu Królowi: męczennik pragnienia i krwi (św. Szczepan), męczennik tylko samego pragnienia (św. Jan) oraz męczennicy krwi (św. Młodziankowie)⁴⁹⁹.

W efekcie wedle lokalnej tradycji trwającej jeszcze około lat 50. XX wieku, oni oddali swoje życie w obronie Jezusa. Dodajmy tylko, że ofiara Młodzianków nie była świadoma, bo męczennikami stali się z nakazu władcy, bez jakichkolwiek przyczyn związanych z ich życiem. Kategorycznie inaczej jest w lokalnej tradycji w przypadku św. Szczepana. Oto bowiem tekst Ewangelii znajdował wyraźne odzwierciedlenie w ludowych opowieściach, w naukach przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Było do odzwierciedleniem wersji oficjalnej ukazującej ostatnie chwile Świętego. Czytamy: „Wtedy podnieśli wielki krzyk, zatkali sobie uszy i rzucili się jak jeden mąż na niego. Potem wyrzucili go za miasto i kamienowali”⁵⁰⁰. Natomiast odpowiedź męczennika zawarta była w jego charakterystycznej reakcji, kiedy modlił się: „»Panie Jezu przyjmij Ducha mego«. A potem upadłszy na kolana

zawołał donośnym głosem: »Panie, nie policz im tego grzechu!«. Po tych słowach skonał” (Dz 6, 57–60).

Spójrzmy na typowy komentarz o tego dnia:

To jest opisane w tych Dziejach Apostolskich i my to w domach niekerych, czytali, i my to zawsze na pamiętka tego odmawiali. Po kościele. Tak było u nas w Murckach⁵⁰¹ długo, a inaczej być nie mogło [...]”⁵⁰².

W tym wyznaniu zawiera się swoisty sposób pojmowania tej postaci i wezwanie do podobnego postępowania. Oto bowiem mówiono: „Jak ci ktoś nie do spokoju, jest zły do ciebie, to mu przebocz, bo wtedy żeś jest katolik”⁵⁰³. I ten nakaz funkcjonował jeszcze, choć sporadycznie w latach 60. XX wieku. W tym dniu oczywiście obowiązywał nakaz uczestnictwa w mszy świętej, ale świętowano już w szerszym, pozarodzinym gronie. Był to dzień uroczysty, świąteczny, ale jednak niezwiązany z poważniejszymi aktami religijnymi. Był to natomiast dzień różnego rodzaju zwyczajów, w tym na przykład tak zwanego godzenia służby, co nie tylko zaznaczało się w tradycji chłopskiej.

Przy tej okazji trzeba jeszcze zwrócić uwagę, iż niektóre święta, niektóre postaci były pretekstem, swoistą inspiracją dla ludowych teatrów, do organizowania spontanicznych widowisk. Tak było w przypadku drugiego dnia świąt bożonarodzeniowych – dnia goszczenia w domach

498 H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Święto religijne...*, dz. cyt., s. 219.

499 P. Parsch, *Rok liturgiczny*, Poznań 1958, s. 184.

500 1985, m-1901.

501 Murcki, dzielnica Katowic.

502 1985, m-1901.

503 Tamże.

kolędników. I właśnie Zdzisław Pyzik jeszcze w 1945 roku gromadził śpiewane wtedy przez nich pieśni. Oto tekst, który poeta i radiowiec uzyskał wówczas od górnika z Siemianowic. Przytoczmy go w całości, bo jego treść wyjaśnia wiele, a ponadto jest swoistym skarbem regionalnej literatury ludowej:

Pochwalony Jezus Chrystus winszujemy wam
Zdrowia, szczęścia i błogosławieństwa i waszym
działkom.
Z daleka się bieremy, nowina wam niesiemy,
Coś wam powiemy.
Narodziło się Dzieciątko w mieście Betlejem.
Ziąbi zima, ziąbi mróz, trzeba by je ogrzywać
To małe Dziecię.
Hej Kuba, malyrze, przystąpcie pastyrze
Przy takim czasie, zagrać na basie.
Przy takiej chwilce zagrać na skrzypce
Potrzeba.
Slecieli się, anieli, anieli,
Cali bioli, cali bioli, złote skrzydła mieli.
Owijąła, owijąła, pieluszki czyściła,
Czysto Panna, Czysto Panna Syna porodziła.
Na kościele Mojka, zieleni się gojka,
Pasą, pasą pastuszkowie, jedzą kasza z Gorka.
Radzi byśmy jedli, kiejbyście nom dali,
A jak nom nie docie, to nos pogniywocie,
Miski, Gorki poczaskomy
Ino jeden ostawiamy,
Co na kawa mocie.
Kawa wypijemy, wody nalejemy
Jak się opijemy, szyby wybijemy.

Hej, hej, kolęda.
Nasz mały Hanys włoż do piwnice,
Wypił tam wina cała szklenicę,
Zawróciła mu się gowa,
Wpod do sieni, zabił krowa,
Hej, hej, kolęda.
Szoł jedyn z nami bardzo ubogi,
Włecioł do dziury bardzo głębokiej,
Ale nom tam nie żał tego,
Bo był wielki huncwot z niego,
Hej, hej, kolęda.
Pójdzie tyż z nami i ten kulawy,
A ten kulawy bardzo zabawny.
Leci kaj se siedzie, siedzie,
Kiełbasy z torby dobędzie,
Hej, hej kolęda.
Dejcie nom, dejcie, co nom mocie dać.
Bo jak nie Docie, to bydymy kraść,
Jeden pójdzie do stodoły,
Porwie wom tam wszystkie woły,
Hej, hej, kolęda.
Drugi pójdzie do chlewika,
Porwie wom tam pół królika,
Hej, hej, kolęda.
A Paweł się uląkł kostura,
Jak spobocół kaj jako dziura,
Jak spobocół uokna skoczył
Się nazagróda.
Piysze święto rano
Grabił Dudek siano,
Różła mu padała,
Dudek, nie grob siana

Dudek dalej grabił,
 Aż go Pon Bóg zabił,
 Wciep go do pokrzywy,
 Dudek całkiem żywy,
 Doł mu funt kapusty,
 Dudek bydzie tłusty,
 Doł mu funt tabaki,
 Dudek już je taki.
 Zagrzmiała, runęła w Betlejem ziemia,
 Nie było Józefa doma.
 Józefie, Józefie, gdzie żeś to bywał?
 w Betlejem, Dzieciatku spiywoł
 Wół z osłem, wół z osłem przed nim klękali,
 Pastyrze, pastyrze na skrzypkach grali.
 O Józefie!
 Czego chcecie?
 Powiedzcie nom, gdzie się Chrystus narodził.
 W Betlejem, w Betlejem.
 Chwała Tobie, Jezu Chryste,
 Za Twe narodzenie czyste
 W Betlejem, w Betlejem, w Betlejem.
 Za kolenda dziękujemy,
 Zdrowia, szczęścia winszujemy
 Na ten Nowy Rok.
 Byście byli weseli, weseli,
 Jako w niebie Anieli⁵⁰⁴.

Podajemy ów tekst w zapisie oryginalnym; jest to zapis pełny. Został odpisany z odręcznej notacji Zdzisława Pyzika. Nie poddajemy go oczywiście analizie literackiej.

504 Przekaz pozyskany od wspomnianego Z. Pyzika w 1990 roku. *Materiały JL*, 1967.

Jest ona w tym przypadku nieistotna. Natomiast zwracamy uwagę, że ów samorodny tekst pieśni kolędniczej, choć zawiera oczywiście nieporadności językowe, przede wszystkim jednak odzwierciedla sposób myślenia kolędników w owej szczególnej chwili drugiego świątecznego dnia. Niewątpliwie odzwierciedla również sposób myślenia i reagowania odbiorców. I to jest najważniejsze. Popularność pieśni – wprawdzie na ograniczonym terenie – wskazuje na swoistą symbiozę między nadawcami i odbiorcami owej pieśni. W tym momencie obie strony – przybysze i domownicy – tworzyli swoistego rodzaju wspólnotę myślenia, odczuwania, ale też niewątpliwie charakterystyczną wspólnotę ludyczną. Była to też – używając określenia Kazimierza Żygulskiego – „wspólnota śmiechu”⁵⁰⁵. I dodać w tym kontekście trzeba, że tego rodzaju kolędowanie było popularne – i to niezwykle – w okresie międzywojnia. Natomiast już po drugiej wojnie światowej – jako zjawisko powszechne – zanikało; głównie ze względu na różnego rodzaju zakazy administracyjne. Jednak w formie ograniczonej istniały jeszcze na początku lat 60. Natomiast incydentalnie zdarzało się również w latach następnych.

Dzień następny to dzień św. Jana, a zatem wedle lokalnej tradycji: ulubionego ucznia Pana Jezusa. W owym dniu nie pojawiały się wyraźniejsze akty religijne. Natomiast nad owym dniem unosi się swoistego rodzaju wizja świętego; wizja, która przez jednego z teologów została scharakteryzowana, iż ten apostoł „teologiczną głębią

505 K. Żygulski, *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, Warszawa 1985.

wzniósł się ponad wszystkich ewangelistów”⁵⁰⁶. W lokalnym przekazie, zwłaszcza do lat międzywojnia, utrzymywała się tradycja, iż święty został otruty. Efektem tego było to, że w owym dniu niekiedy wzorem wiejskim święcono wino, aby uchronić się od chorób i złego. Jednak w tym dniu głównie chodzono do kościoła; modlono się, aby oddać cześć kolejnemu męczennikowi. Jednak już w latach 50. owa tradycja zanikała, niekiedy gwałtownie.

Natomiast z całą pewnością szczególną wyobraźnię pobudzała śmierć świętych Młodzianków. A zatem 28 grudnia tradycja nakazywała – i to kategorycznie – udawanie się z dziećmi do kościoła. Tak było przede wszystkim na wsi, ale tak bywało również w środowisku miejskim. Dramat świętych Młodzianków był w lokalnej tradycji wyolbrzymiany. Jeszcze w latach 80. ubiegłego stulecia notowałem relacje, że z rozkazu Heroda zginęło wówczas kilkaset lub kilka tysięcy niemowląt płci męskiej. Warto zatem w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, iż w Betlejem i okolicach zamieszkiwało najwyżej około tysiąca osób⁵⁰⁷. Ale jednak tradycja i wyobraźnia ludowa była dominująca i obowiązująca. Ponadto wizję ludową wspierały dramatyczne opisy śmierci świętych Młodzianków. Oto jeden z nich:

Bili, siekali, mordowali
srodze katowali właśnie zbójco wie.
Krzyczą dziatki, płaczą matki
Bardzo rzewliwie.
Od piersi ich wydzielali

⁵⁰⁶ W. Zaleski, *Rok kościelny...*, dz. cyt., s. 797

⁵⁰⁷ Por. H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 111.

I rozcinali. Rycerze mali
Z matkami się pożegnali;
Żal to nie mały⁵⁰⁸.

Ten zapis księdza Franciszka Marlewskiego i druki ulotne, kupowane na przykład w Piekarach Śląskich, czy wreszcie lokalne opowieści pobudzały wyobraźnię i nakazywały uczyć dzieci odpowiedzialności i wiary, przestrzegania Dekalogu. Choć te tradycje już potem, to znaczy końcem lat 30., zanikały, to jednak tu i ówdzie obecne były pieśni, które o tym śpiewały. Jedna z nich zanotowana w Nowym Bytomiu, dzielnicy Rudy Śląskiej, w ostatniej zwrotce nawołuje:

Pamiętajcie o tym ludzie
O tym wielkim betlejemskim cudzie
Bo wszystkich, co tam zabili
Aniołowie do nieba zaprowadzili⁵⁰⁹.

Tym samym kończył się ów szczególny fragment świąt. W czasie ich trwania wzrastała aktywność religijna i obowiązkowe było nauczanie dzieci, jak to mówiono: „W Duchu dla Pana Boga⁵¹⁰”.

A potem następują Sylwester i Nowy Rok. To dwa dni, w których jeszcze w latach międzywojnia obowiązywał nakaz chodzenia do kościoła. Natomiast już po 1945 roku

⁵⁰⁸ F. Marlewski, *Rok Boży w liturgii i tradycji Kościoła świętego z uwzględnieniem obrzędów i zwyczajów ludowych oraz literatury polskiej : księga ku pouczeniu i zbudowaniu wiernych katolików*, Katowice 1931, s. 117.

⁵⁰⁹ H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 113.

⁵¹⁰ 1978, k-1909.

ów nakaz dotyczył praktycznie tylko Sylwestra. W tym dniu należało iść na mszę świętą i podziękować za dary uzyskane w kończącym się roku. Natomiast w tradycji sylwestrowej, choć nie była ona w okresie międzywojnia nasycona wieloma elementami ludycznymi, to jednak pojawiły się zjawiska kulturowe wywołujące obawy księży, ale i obserwatorów śląskiego życia kulturowego. Oto na przykład w 1920 roku Franciszek Godula pisał:

Gdy po miastach rozpanoszył się w wielkiej mierze brzydki zwyczaj bawienia się przy kieliszku i tańcach, widzimy po wsiach oprócz uroczystości noworocznej poważnie przyjętej⁵¹¹.

No i pamiętajmy jeszcze o jednym w kontekście religijności. Mimo iż życie religijne nawet w XIX wieku było bujne, a wiara żarliwa, to jednak w regionie panował alkoholizm – na co dzień, jak i w czasie świąt. Alkoholizm był prawdziwą plagą społeczną. Nie tylko w tym regionie, nie tylko w obrębie klasy robotniczej. W XIX wieku na wielu ziemiach polskich funkcjonowała z tego powodu tradycja „wyrzeczyska”, czyli okresowego „wyrzekania się picia alkoholu”⁵¹². Dlatego trzeba stwierdzić, iż pozostawało to jednak w kategorycznej sprzeczności z praktykami religijnymi. Alkoholizm pozostawał w sprzeczności z modelem zachowań zawartym w opowieściach ludowych, w modelu tzw. porządnego męża. Alkoholizowanie uznawano w nich jak „obrazę Boga”. Dlatego w tym zakresie trzeba zwrócić uwagę na postać i działalność ks. Alojzego Ficka. Była to

511 F. Godula, *Uroczystości Nowego Roku na Górnym Śląsku*, „Katolik” 1920, nr 1, s.1.

512 Zob. np. T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko: o świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976.

w zakresie walki z tą plagą postać znaczącą. Chodzi tu o powołane 9 stycznia 1844 roku Towarzystwo Wstrzeмиęźliwości od Wódki i Wszelkich Trunków Palonych. Działalność ta zaowocowała w formie masowej i doprowadziła też do swoistej odnowy religijno-moralnej. Ks. Janusz Wycisło, autor biografii ks. Ficka, w nieco poetycki sposób pisze, iż alkoholizm prowadził wręcz do „ogólnego zdziczenia społeczeństwa polskiego na Górnym Śląsku”⁵¹³.

Niezależnie jednak od owego groźnego zjawiska Nowy Rok związany był jednak z pewnego rodzaju aktami religijnymi. Dzień ten deklarowano jeszcze w latach międzywojnia Bogu. W składanych życzeniach odwołania się do sacrum były wyraźne. Oto przykład:

Życzę wam szczęścia, zdrowia
Błogosławieństwa świętego
Od Pana Jezusa miłego
I Najświętszej Matki Jego
W tym to Nowym Roku
Który nam Pan Bóg dał [...] ⁵¹⁴.

Natomiast już po Nowym Roku dniem szczególnym był dzień 6 stycznia. Wtedy to Kościół obchodzi święto Trzech Króli. Jego realne wysokie znaczenie trwało na badanym terenie do czasu likwidacji święta przez władze PRL-u. Potem stopniowo święto traciło na znaczeniu. Pozytywne zmiany widać po nowej decyzji w realiach III Rzeczypospolitej.

513 J. Wycisło, *Ks. Jan Alojzy Ficek...*, dz. cyt., s. 35.

514 Cyt. za: H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 117.

Końcem XIX wieku, w latach międzywojnia, nawet w okresie PRL-u, było to znaczące święto. Wymagało niezbędnej obecności w kościele na mszy świętej. Postać Trzech Króli była w lokalnej tradycji interpretowana jako objawienie nieomal całemu światu narodzin Jezusa. Natomiast najbardziej intrygowały dary Trzech Króli, to znaczy: złoto, kadzidło i mirra. O dziwo, złoto nie oznacza tylko bogactwa, ale także boskość i majestat. Natomiast kadzidło, czyli żywica z drzewa bosweliowego, o czym ludność rodzima nie wiedziała, ma swoje konkretne znaczenie. Symbolizuje bowiem uwielbienie Pana Boga. Musi zastanawiać, jak taka interpretacja znalazła się w lokalnych opowieściach. No i trzeci dar – mirra. To płyn pochodzący z drzewa balsamicznego. W tym przypadku tradycja lokalna milczy. Natomiast Dorothea Forstner pisze, iż „egzegeci odnosili ją dlatego zawsze do natury ludzkiej albo do śmierci Chrystusa, zapowiadanej przez mirrę, którą ofiarowali mędrcy [...]”⁵¹⁵.

No i wreszcie przychodzi koniec okresu Bożego Narodzenia. To czas, kiedy zwyczajowo nawet współcześnie muszą zniknąć wszelkie znaki dotychczasowego świętowania. Przede wszystkim usunięta musi być choinka, najbardziej znaczący element świąt, ale także schyłku Adwentu, czyli Wigilii.

2 lutego przypada dzień Matki Boskiej Gromnicznej, ale zarazem święto Ofiarowania Pańskiego. A zatem stykały się tu dwie tradycje: pierwotna związana z Chrystusem i wtórna związana z „oczyszczeniem”. W lokalnej tradycji

jest to jednak święto o charakterze maryjnym. Stopniowo od lat 50. w owym dniu zmniejsza się ilość wiernych obecnych w kościele na mszach lub przybywających tylko się modlić.

Od wspomnianych Trzech Króli aż do wtorku przed Środą Popielcową jest czas tradycyjnego karnawału. Natomiast od Popielca zaczyna się jakościowo inny czas, który zapowiada nawet zwyczajowa sentencja z wtorku:

Tego śledzia za pokuta łostowcie w pamięci
I niech wam się cały post przy obiedzie kręci⁵¹⁶.

Nakaz ten jest jednoznacznie sformułowany; od tej chwili obowiązuje postne jedzenie, którego symbolem jest ów śledź. Wszystko jest zatem jasne i oczywiste – był jeden czas i jest drugi, a ich symbolem jest też jedzenie.

Zrozumiało zatem, że nowy dzień rozpoczynała inna przyspiewka. Ona wyjaśniała sens Wielkiego Postu. Mówiono zatem:

Wstępna środa na ogrodzie
Wszyscy warzą żur
Dobre łostow już w komodzie
A na droga weź ten wór⁵¹⁷.

W tym dniu obowiązywał – a w wielu miejscowościach był rygorystycznie przestrzegany – „post od wszystkiego”, post ścisły.

⁵¹⁶ H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 122.

⁵¹⁷ Tamże, s. 141.

⁵¹⁵ D. Forstner OSB, *Świat symboliki...*, dz. cyt., s. 222.

W swej istocie Środa Popielcowa wywodzi się z rytów sakramentu pokuty. To dzień tradycyjnego chodzenia do kościoła i posypywania popiołem głów wiernych przez kapłanów. Owo tradycyjne posypywanie popiołem uznawano za obowiązek:

Zawsze chodzi o to jedno, żeby człowiek pamiętał, kto on jest. Powiada się: »Z prochu powstałeś w proch się obrócisz«. To trzeba pamiętać; życie takie jest marne [...]. Przez wiara marne nie jest [...]⁵¹⁸.

Tak więc nastawał czas wielorakich form postu w jedzeniu, ale i wstrzemięźliwości w wielu sferach życia osobistego, rodzinnego, sąsiedzkiego, społecznego. A czas Wielkiego Postu, *Tempus Quadragesimae* (dosł. czas czterdziestnicy), to czas wstrzemięźliwości, umartwień, rozmyślań, aktywności religijnej, modlitw indywidualnych i grupowych, rodzinnych. Natomiast w sposób „taki najpełniejszy” religijnie, symbolicznie i aksjologiczne znajduje swoje odzwierciedlenie w okresie Wielkiego Tygodnia. Jakże wyraziście pisze abp Damian Zimoń:

Zaczyna się Wielki Tydzień. Jego godziny i dni są tak długie, jak dni i godziny innych tygodni, ale w świadomości chrześcijanina jest ten tydzień wielkim, gdyż przypomina i w szczególny sposób urzeczywistnia misterium paschalne⁵¹⁹.

Dodajmy jeszcze jedno co do tego interwału czasowego. Otóż od Wielkiego Poniedziałku, poprzez Wielki Wtorek,

⁵¹⁸ 1980, m-1937.

⁵¹⁹ D. Zimoń, *Czas zbawienia*, t. B, Katowice 1992, s. 83.

Wielką Środę aż do Wielkiego Czwartku, obowiązywał w regionalnej tradycji post ilościowy, ale już w Wielki Piątek i Wielką Sobotę – post ścisły.

Rozpoczyna się Wielki Tydzień, finalny okres Wielkiego Postu; rozpoczyna się dniem szczególnym, to jest upamiętnieniem uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Był to wjazd niezwykle. Mieszkańcy owacyjnie witali Chrystusa. I w tym momencie zwróćmy uwagę na pewne kwestie uniwersalne, które podejmuje przykładowo Anna Zadrożyńska. Píše ona:

W okresie Wielkanocy wkraczało się przez próg Wielkiego Postu, Kwietnej Niedzieli, Wielkiego Tygodnia. Przygotowana nimi atmosfera wiodła do świątecznej kulminacji. Ważnym dniem była Palmowa czy Kwietna Niedziela. Wymagano, by wszyscy uczestniczyli w nabożeństwie upamiętniającym wjazd Chrystusa do Jerozolimy zapowiadający rychłą jego śmierć i zmartwychwstanie. Treść tego mitu (podstawowej zwerbalizowanej idei o najbardziej charakterystycznych rysach, stanowiącej podstawę święta i obrzędu) podkreśla wszystko co od dawna było zawarte w tradycyjnym światopoglądzie [...]⁵²⁰.

Ta uniwersalna opinia etnologa w sposób jednoznaczny odzwierciedla także realia górnośląskie.

Dalej pisze ona:

⁵²⁰ A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku...*, dz. cyt., s. 97.

[W owym czasie następowało] cykliczne wyczerpywanie się ludzkiego czasu, konieczność jego odnowienia, potrzeba zaistnienia bosko-ludzkiego mediatora i kreatora nowego porządku oraz konieczność odkupienia to znaczy uporządkowania dotychczasowego chaosu⁵²¹.

W analizowanej rzeczywistości plebejsko-miejskiej, zwłaszcza w badanej kulturze środowisk górniczych, kategorycznie uświadamiano sobie znaczący, wręcz fundamentalny charakter Niedzieli Palmowej. A oficjalna liturgika chrześcijańska kategorycznie podkreśla ów przełomowy moment, czyli wkraczanie, otwieranie Wielkiego Tygodnia – owych dni od poniedziałku aż do dramatu Drogi Krzyżowej, Golgoty i śmierci Jezusa na krzyżu. Tym samym spełnia się poprzez nie największa nadzieja. Następuje ona już wraz z Zmartwychwstaniem. Wjazd Jezusa do Jerozolimy był uroczysty. W Ewangelii czytamy:

A cały tłum przed Nim i wokół Niego wołał: Niech żyje Król, potomek Dawida! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imieniu Pana! Chwała Królowi! Gdy wjechał do Jerozolimy, całe miasto było już poruszone. Kto to taki? – pytali jedni. To Jezus, prorok z Nazaretu w Galilei – odpowiadali drudzy” (Łk 21, 9–11).

Wedle lokalnej tradycji – i do końca omawianego okresu – Niedziela Palmowa była pojmowana jako dzień szczególny, radosny, podniosły, uroczysty, świąteczny.

⁵²¹ Tamże.

Abp. D. Zimoń pisze o tym dniu jakże precyzyjnie i zarazem oddając duchowość owego dnia:

Razem z Chrystusem idziemy do Jerozolimy, aby tam dokonało się dzieło naszego zbawienia. Idziemy z palmami w rękę na znak, że nowe życie rodzi się na drzewie życia⁵²².

Tak chodzimy na pamiątkę owego dnia również obecnie; tworzymy realną wspólnotę „tu i teraz” – podobnie, jak i nasi przodkowie w przeszłości. Zarazem tworzymy swoistą ponadczasową wspólnotę, grupę ludzi wierzących w tę samą wartość, a i oczywiście wspólnotę świętowania. Jakże zatem interesujące jest to, że dawne regionalne rymowanki mówiły przykładowo:

W Niedziela Palmowo
Idymy razem jednom drogom
Z Bogiem sie uradujemy
Do jednego miejsca idymy
Naszom wspólnom drogom⁵²³.

W tym kontekście jakże symptomatyczny jest nakaz:

W Niedziela Palmowa wszyscy muszom iść razem;
znaczy jedyn z drugim, bo się tak pokazuje, co człowiek
znaczy, w co każdy wierzy [...]⁵²⁴.

Motyw drogi i jej znaczenie ludowa myśl wyjaśnia precyzyjnie, choć pod względem literackim można tu zauważyć

⁵²² D. Zimoń, *Czas zbawienia*, t. A, Katowice 1992, s. 96.

⁵²³ 1976, k-1906.

⁵²⁴ 1978, k-1918.

wiele nieporadności. W tym dniu ważna była treść religijna, jak i duchowe przeżycie. Wreszcie i cała jego otoczka kulturowa. Tak było w całej Polsce, jak i w interesującym nas regionie. Autorka już zapomniana, ale godna ustawicznego przypominania, czyli Zofia Kossak-Szczucka, pisała zatem o tym dniu następująco:

W Palmową Niedzielę każdy kościół polski zakwita wiązkami wierzby, modrzewiu, borówek, barwinku, jak gdyby całe gaje weszły do świątyni oddać hołd Zbawicielowi. Wierzby usiana białymi kotkami – to polska palma wdzięczna i pokorna. Gdy wiosna wczesna, a Wielkanoc późna, kotki wierzby nie są już białe, ale żółte sypiące złotym pyłem o słodkiej woni. Wychoząc po nabożeństwie z kościoła, należy połknąć parę poświęconych baziek. Miękkie, kosmate, z trudem przechodzą przez krtań, lecz zabieg wart jest trudu, chroni bowiem od chorób gardła na przeciąg roku⁵²⁵.

Podstawowy dylemat zawarty w lokalnej tradycji to ten, że już za kilka dni po tryumfalnym wjeździe Jezusa na oślicy – w lokalnej tradycji podaje się, że na ośle – do Jerozolimy sytuacja uległa zmianie. Jezus był już traktowany haniebnie, jako wróg, kategorycznie złowrogo. Był odmieńcem, był odrzucony, był wrogiem. I nie chodzi tu tylko o reakcję władz, ale głównie o reakcję ludu. Ta kwestia odrębnych zachowań była bardzo wyraziście obecna w dawnych ludowych opowieściach, ale także w nauce przekazywanej młodemu pokoleniu. W tym momencie warto odwołać się do typowych opowieści,

525 Z. Kossak-Szczucka, *Rok Boży*, 1957, s. 56.

a zwłaszcza tych, które osobliwie nawiązują do realiów – użyjmy znamienego określenia – „prawdziwego socjalizmu”:

Było tak, że kiedy Jezus wjeżdżał na Niedziela Palmowa do tej Jerozolimy, to było wielkie witanie, wszyscy się radowali, tak skokali; mieli takie ichnie palmy w rękach. To jest napisane w Ewangelii. To było w niedzielę, każdy z drugim, do tego pokłony do Jezusa. Za cztery czy piątą dni się wszystko skończyło. Diabeł zamieszał, łogłupił ludzi [...]. Widać było ich, jak Jezusa wiedli na ukrzyżowanie, a On, biedok, cały już umierał i nikt mu nie pomógł [...]. Tylko św. Weronika miała odwagę. Wszyscy byli przeciwko Niemu [...]. Wszystko to było cygaństwo w niedzielę, jak z tym Gomułą, co nosił w Boże Ciało baldachim, ludziom się chcioł przypodobać, no a zaś od początku wszystko robił przeciwko wierze. To w kinach pokazywali w tej *Kronice Filmowej* [...]. Potem nawet on zawarł do aresztu prymasa Wyszyńskiego [...]⁵²⁶.

Trzeba przyznać, że to intrygująca próba – odzwierciedlona w narracji potocznej – porównania wydarzeń sprzed 2000 lat z realną teraźniejszością. Wskazuje się w tym przypadku na makiawelistyczną, a potem brutalną walkę, czy nawet – jak to określano – wojnę z religią.

Niedziela Palmowa to był dzień świąteczny i to kategorycznie, ale i dzień szczególnego namysłu, iż niekiedy radowanie się jest jakby zapowiedzią czegoś groźnego.

526 1982, m-1916.

W tym kontekście bardzo wyraźnie w regionalnej tradycji wskazuje się także na brutalne usunięcie przez władze religii ze szkół. Owe przejawy walki z Kościołem były w latach 70. wyraźnie eksponowane nie tylko w okresie Wielkiego Tygodnia.

Natomiast wraz z nastaniem Wielkiego Poniedziałku następowało powolne, ale zarazem jakby i dynamiczne zbliżanie się oczekiwanego finału, a zatem poprzez dramat Drogi Krzyżowej, Golgotę – do Zmartwychwstania. Odwołajmy się wpierw do wydarzeń, które Kościół i tradycja upamiętniają w tym dniu, w poniedziałek. To odzwierciedla się w konkretnych praktykach religijnych i w związanej z nimi otoczce religijnej. W sensie fabularnym – co ukazują Ewangelia – dalej toczą się wydarzenia z poprzedniego dnia. W niedzielę Jezus wjechał do Jerozolimy, a potem, wieczorem wrócił z Apostołami do pobliskiej Betanii. Natomiast w poniedziałek Jezus znów powrócił do Jerozolimy. Z tego, co się działo, w lokalnej tradycji eksponowano jeden moment, to znaczy wypędzenie przez Jezusa kupców, nieuczciwych handlarzy ze świątyni. O tym zazwyczaj uczono dzieci jeszcze w latach 50. XX wieku.

Kolejny dzień, czyli Wielki Wtorek, jest już szerzej odzwierciedlony w oficjalnych tekstach religijnych. W tym kontekście zwrócić należy uwagę na przypowieści o końcu świata (Mt 24, 29–31; Mk 13, 24–27, Łk 21, 25–28). One najbardziej inspirowały lokalną wyobraźnię. Przestrzegały o rozmiarach i konsekwencjach końca świata, teksty na ten temat były pełne opisu dramatycznych scen. Przekazywano je zwłaszcza młodemu pokoleniu. Jednak tradycja ta stopniowo zanikała po II wojnie światowej.

Szczególnie intrygujący był dzień następny, czyli Wielka Środa. Komentując wydarzenia tego dnia, ksiądz Witold Zaleski pisze:

Wielka Środa ma bezpośredni kontakt z wydarzeniami Wielkiego Czwartku i Piątku. Sanhedryn na tajnej naradzie postanawia za wszelką cenę zgładzić Pana Jezusa. Judasz ofiaruje Wielkiej Radzie Żydowskiej swoją pomoc, za srebrniki, przyrzekając śledzić Chrystusa, a gdy będzie sam, zawiadomi Sanhedryn o tym, aby Go można było pojmać⁵²⁷.

W konsekwencji właśnie zdrada Judasza szczególnie odbiła się w lokalnej kulturze, w opowieściach ludowych, także w nauce religii. Intrygowało to, że jeden z Apostołów zdecydował się na zdradę swojego Mistrza. Jednocześnie ten fakt był dowodem ludzkiej ułomności, która może się – jak mówiono – „każdemu zdarzyć”⁵²⁸. Nie było to jednak jakimkolwiek usprawiedliwieniem, wręcz przeciwnie: zasługiwało na potępienie. Wszelka bowiem zdrada innego człowieka, zwłaszcza przyjaciela, była w lokalnej kulturze, co wynikało z panującego systemu aksjonormatywnego, kategorycznie negowana, nie mieściła się w panującym wizerunku „porządnego człowieka”. W efekcie osoby w podobny sposób postępujące były piętnowane, nazywane „Judaszami”.

527 W. Zaleski, *Rok kościelny...*, dz. cyt., s. 159.

528 Grzechy tłumaczono dość powszechnie ludzkimi ułomnościami. Powiadano: „Człowiek jest ino człowiek, słaby jest i kożdymu to się zdarzo, że grzechy robi” (1978, m-1912).

Kolejny dzień to już początek Triduum Paschalnego. Najlepiej sens pierwszego, drugiego i trzeciego dnia odnajdujemy w tekście teologicznym, w którym czytamy:

Obchód liturgiczny rozpoczynający się w Wielki Czwartek wieczorem [...]. Msza święta wielkoczwartkowa przywołuje na pamięć Ostatnią Wieczerzę i ustanowienie Najświętszego Sakramentu przez Chrystusa. W Wielki Piątek po odczytaniu opisu Męki Pańskiej według św. Jana, po specjalnych modlitwach w intencji całego świata i po adoracji Krzyża następuje *Missa praesanctificationum* [czyli z łac. Msza darów uprzednio konsekrowanych – przyp. M.G.G.]⁵²⁹.

Kolejny dzień – jak mówiono – to „najsmutniejszy dzień” w całym roku; „czorny, ciężki, jak Jezusa zabili”⁵³⁰. Wielki Piątek był czasem modlitw, chodzenia do kościoła, odwiedzenia i żarliwych modlitw przed „grobem Jezusa”. Te modlitwy były ważne, „a do grobu chodziły całe rodziny”⁵³¹. Poza tymi powszechnie znanymi pojawiały się i takie, które występowały na ograniczonym terenie. Niektóre miały krótki żywot, inne dłuższy, bo występowały nawet i w latach 70. ubiegłego stulecia. Najstarsza z nich, zdaniem informatorki, pochodziła z XIX wieku:

Jo z tamtych lot [kobieta urodziła się w 1894 roku – przyp. M.G.G.], i w dzieciństwie ja ta modlitwa

529 Zob. G. O’Collins SJ, E.G. Farrugia SJ, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przełożyli Ks. J. Ożóg SJ, B. Żak, Kraków 2002.

530 1984, k-1909.

531 1979, k-1914.

odmawiała [jak i jej starsze rodzeństwo – przyp. M.G.G.]. Ta modlitwa dobrze pamientom, ta nasza modlitwa, co jo i nasze dzieci zawsze uczyła [...]. Nawet moje wnuki jeszcze jo tego uczyła [...]⁵³².

A oto ta znamienna modlitewka, niewątpliwie efekt samorodnej twórczości, aktywności religijnej:

Panie Jezusie. Z tego krzyża, co Cię tam ukrzyżowali i tam umierałeś. Na nim Bogu ducha oddałeś. Panie Jezusie, co na tym krzyżu nim umarłeś my za Ciebie się modlimy. Niech święci imię Twoje. Niech przyjdzie Królestwo Twoje⁵³³.

Z całą pewnością nie jest to tekst rodzimego pochodzenia; jest na pewno przejęty od przybysza/przybyszy z innego regionu, może z Małopolski. Intrygujące jest również to, że na tym terenie znany jest i taki tekst modlitwy:

Ukrzyżowany Jezu mój! przyjm łaskawie modlitwę, którą już dziś, zamiast w godzinę śmierci do Ciebie zanoszę, gdyż wówczas wszystkie zmysły mię opuszczą. Kiedy więc najśłodszy Jezu, gasnące i spuszczone moje oczy, nie będą mogły już więcej na Ciebie patrzeć, pomnij na miłośne spojrzenie, którym spoglądam teraz na Ciebie, a zmiłuj się nademną! Kiedy me usta wyschnięte, nie będą mogły ucałować przenajświętszych ran Twoich, pomnij na pocałunki, które teraz na nich wyciskam, a zmiłuj się nademną! Kiedy

532 1975, k-1894.

533 Tamże. Tekst ten miał jednak różne wersje.

zimne ręce moje, nie zdołają już więcej uchwycić Twego Krzyża, pomnij na miłość, z jaką teraz ten Krzyż obejmuję, a zmiłuj się nademną! Kiedy w końcu obrzmiały i nieruchomy język mój, ani słowa już więcej nie wymówi, pomnij, że w tej chwili tym językiem wzywam: Jezus, Marya, Józef, Wam polecam duszę moją⁵³⁴.

Tę modlitwę zanotowałem w kilku miejscowościach, konkretnie nawet w sporej ilości osad i osiedli przykopalnianych Górnego Śląska. Podarowano mi także kilkakrotnie przepisane odręcznie teksty tej modlitwy, choć różniła się ona w szczegółach. Wywoływała silne poczucie przeżywanego łączności z Ukrzyżowanym. Wyrażony jest w niej również „akt oddania się” Jezusowi. Modlitwa w niektórych parafiach odmawiana była w kościołach, w czasie Wielkiego Piątku. Tradycja jednak stopniowo – zaznaczymy: stopniowo – zanikała po II wojnie światowej. Przytoczony tekst jest odpisany z kartek będących w posiadaniu kilku kobiet, co świadczy o tym, że omawiane środowisko było zainteresowane modlitwami w tym dniu. Zauważmy, że cytowana modlitwa pochodzi z modlitewnika *Przed Twe ołtarze zanosim błaganie* z 1910 roku, co w kilku rękopisach było odnotowane⁵³⁵.

Na ów dzień, dzień Wielkiego Piątku, należy patrzeć jako dzień sądu, „wielkiego sądu nad Jezusem, sądu u Piłata.

534 *Modlitwa do ukrzyżowanego Chrystusa Pana*, [w:] *Modlitwy i rozmyślenia w Wielki Piątek i przed Krzyżem*. Źródło: <http://www.tmochnet/jupgrade/index.php/ulubione-modlitwy/stare-modlitewniki/1643-modlitwy-i-rozmyślenia-w-wielki-piatek-1864r.html> [dostęp: 10.11.2020].

535 *Modlitwy i rozmyślenia...*, dz. cyt.

Wtedy było widać już, co Jezusa czeka. Pytali go, no a dyć od początku było wiadome, co będzie dali. I było”⁵³⁶. Potem nastąpiła dramatyczna Droga Krzyżowa, tragedia ukrzyżowania, a potem śmierć Jezusa na krzyżu. Głównie odejście bowiem było dramatycznym momentem w ludzkiej biografii Jezusa, odzwierciedlonym w ludowych opowieściach. To przecież Krzyż ujawnia sens dramatu tej chwili, a z całą pewnością sens samej decyzji Boga. Wszak czytamy:

Ponieważ Jezus Chrystus przyjmując grzeszne ludzkie ciało (Rz 9, 3) stał się człowiekiem z upadłego rodzaju Adama, przeto wkroczył do egzystencji ludzkiej, która osiąga swoje spełnienie tylko przechodząc przez śmierć w jej dwuznacznej i ukrytej postaci. Tak więc przyjął na siebie śmierć jako przejawiający się w konkretnym porządku wyraz upadłego stworzenia w Aniołach i ludziach⁵³⁷.

Należy patrzeć na śmierć Jezusa w kontekście tego problemu, ale także w kontekście opowieści, które owe wydarzenia omawiały; wreszcie w kontekście określonych zwyczajowych praktyk religijnych. Poza tym w kategoriach teologicznych trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, wyraźnie obecny w tradycji plebejsko-miejskiej omawianego terenu:

Na tajemnicę Wielkiego Piątku należy patrzeć poprzez brząsk Wielkiej Nocy. Dwa te dni stanowią całość, są świadectwem najwymowniejszym, że zło nie jest

536 1987, m-1918.

537 K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik...*, dz. cyt., s. 452.

wieczne – ale dobro, śmierć bywa ostatecznie zwyciężona przez życie, fałsz – przez prawdę, noc – przez dzień⁵³⁸.

Ten aspekt zagadnienia, poza dramatem Drogi Krzyżowej, cierpienia Jezusa i jego śmierci, jest wyraźnie obecny w dawnych, zwłaszcza tych jeszcze z okresu międzywojnia, opowieściach. Te, które zachowały się później do lat 70. XX wieku, eksponują raczej tylko fabularne, dramatyczne wydarzenia tego dnia. Chodzi tu zwłaszcza o moment śmierci Jezusa na krzyżu. Opowieści te są rozbudowaną, wynikającą z lokalnej wyobraźni, wersją słów św. Łukasza, zawartych w Ewangelii: „A była już mniej więcej godzina szósta i ciemność zaległa całą ziemię aż do godziny dziewiątej”⁵³⁹. Jest to więc bezpośrednie nawiązanie do tekstu Ewangelii (Łk 23, 44). Ta ciemność pobudzała wyobraźnię, bo i chmury „były czorne”, i noc „była czorna”, i cały świat „był czorny”, „wszystko było czorne”⁵⁴⁰. Ponadto:

Dokoła była ćma, cima, gorzej niż noc – nic nie było widać. Gwiazd nie było, miesiączka nie było, nic ino cima, no za to lotały pioruny. Bóg Ojciec się nerwował, chciał pomóc synowi, a już nie mógł, bo On był człowiekiem, a ludzie go zabili [...] ⁵⁴¹.

W ludowej interpretacji chwila ta bywa również odzwierciedlana nader lapidarnie:

⁵³⁸ W. Zaleski, *Rok kościelny...*, dz. cyt., s. 176.

⁵³⁹ Por. H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 181.

⁵⁴⁰ Owa czerń dominuje w lokalnych opowieściach, swoistej literaturze religijnej.

⁵⁴¹ 1978, m-1916.

Przyszła ta święto chwila, że Pan Jezus po męce swojej umarł i ducha swego Panu Bogu doł. Stało się to, jak Pan Jezus zapowiedział⁵⁴².

Niezwykle silnie eksponowane jest, a raczej było – i to jeszcze w pierwszych latach po II wojnie światowej – to, że Chrystus w tej dramatycznej chwili prosił „ojca swojego”, Boga, o odpuszczenie katom ich winy. W ten sposób nawiązywano do zdania: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Z tego zdania rodzi się typowa dla tej kultury myśl, swoiste ludowe przykazanie: „Bez wybocznio nie ma życia”⁵⁴³. Swoisty nakaz chrześcijański, aksjologiczny, moralny w perspektywie nawet banalnej ludzkiej codzienności.

Oczywiście ów dzień był – i to jeszcze po II wojnie światowej – okresem odwiedzania „grobow Pańskich”. O tym pisał wyraźnie już w 1879 roku ks. Adolf Hytrek, oczywiście w odniesieniu do realiów wiejskich. Natomiast folklorysta Jerzy Pośpiech pisze wyraźnie:

W XX w. tradycje odwiedzania i strojenia Bożego grobu zmieniały się [...]. Przed pierwszą wojną światową dość powszechny w miastach był zwyczaj trzymania straży przy grobie przez całą noc. [...]. Wszystko to trwało do rana, a nieraz tylko do północy [...] ⁵⁴⁴.

Ale te tradycje jednak gwałtownie ginęły już w realiach stalinizmu. A „Boże groby” to był niemal realny dowód tego, że Jezus umarł i jest tuż obok w grobie. Przykład:

⁵⁴² 1989, m-1910. Zapis H. Gerlich, wspólnie z autorem.

⁵⁴³ To zdanie – swoistą wykładnię lokalnego myślenia – notowałem wielokrotnie.

⁵⁴⁴ J. Pośpiech, *Zwyczaj i obrzędy...*, dz. cyt., s. 309.

Jo pamiętam. Był na pewno rok 1961, byłam kilka miesięcy po I komunii. Byłam u siebie w Panewnikach [dzielnica Katowic – przyp. M.G.G.], znaczy w kościele u Ojców Franciszkanów. Stał koło mnie ojciec Euzebiusz⁵⁴⁵ i powiedział: »Patrz, tam leży prawdziwy Jezus. To się módl«. To ja się modliłam i wiedziałam, że Pn tam leży, bo on powiedział [...]. To dzieci, a teraz wnuki uczyć tego samego [...]⁵⁴⁶.

W zwyczaju jest też masowe odwiedzanie „Bożych grobów”. Ta tradycja – niezwykle silna, trwająca w całym interesującym nas okresie – jest pojmowana jako konieczna, niezbędna, jako widomy znak okresu Wielkiego Tygodnia. Jego istotę odzwierciedlają charakterystyczne wypowiedzi. Przytoczone przykłady, pochodzące z początku lat 60. XX wieku oraz z połowy lat 70., dowodzą trwałości zwyczaju, ale też swoistej ciągłości zmiany pewnych charakterystycznych zachowań. I tak opowieść dotycząca pierwszego z zapowiedzianych okresów brzmi:

Było za Gomułki to i wiadomo, jak było z religią. Rozmaicie było, przeca w te czasy nie mogło być inaczej, jak chodzić do Grobów Panskich od tego Wielkiego Piątku do kościoła. Wszyscy, richtig wszyscy chodzili, całe rodziny, bo tak trzeba było, a kobiety to bardzo trzymały [...]. Nie przymierzając, bez obrazy, trzeba wiedzieć, że jak ktoś umrze, to trzeba do niego iść, jak

545 O. Euzebiusz Franciszek Nowak (1931–1964) – franciszkanin, doktor, wykładowca teologii dogmatycznej, charyzmatyczny duchowny, aktywny działacz III Zakonu.

546 1992, k-1953.

leży w domu w trumnie. Tym bardziej każdy musiał iść do Jezusa, do grobu, co Mu robili w kościele; kobiety kwiatki w domu w doniczkach hodowały, albo się u kogoś kupowało, i przy grobie wielkie ustrojenie było [...]. A tam w kościele wielkie, wielkie rzykanie. Płacz wielki, bo człowiek spoglądał na to wszystko i myślał, co się stało [...]. Powiem jedno, że może nawet dzieci myślały, że tam Jezus ukrzyżowany leży [...]⁵⁴⁷.

O żywotności tej znamiennej praktyki religijnej, ale i zwyczaju odwiedzania grobu Jezusa, świadczy też wypowiedź mężczyzny, rzemieślnika, pracującego w tym znamienym okresie roku liturgicznego w wielu kościołach:

Mie się tak ułożyło życie, że po szkole w Brynku, a tam w szkole się uczyłem ponad dwa lata [w drugiej połowie lat 40. XX wieku – przyp. M.G.G.], ja robiłem w ogrodnictwie u jednego bogatego, a on był katolik i miał brata księdza. To ja na początku u niego pracowałem. No było przed Wielkim Tydnem, czy przed Wilijom, to ja robiłem wtedy po kościołach, pracowałem [...]. Moga z tego pedzieć jedno, że za tego Gierka to były w tym czasie w kościołach wielkie uroczystości, bo zelżyło to z tym gonieniem ludzi z kościołów. Ludzie wtedy mocno rzykali, a Wielki Piątek to był bardzo – powiem – bardzo ważny dzień. Jo nie wiem, co się stało, kościoły były pełne, komuna była; nie wiem, czemu tak było, no to było w te lata jeszcze przed tym *Sierpniem*. Ludzie mocno wierzyli [...]. Ludzie się spowiadali, wiedzieli, że sami nie są dobrzy i czekali,

547 1981, m-1916.

rzykali. Jo w wielu kościołach pomogół i wiym, jak było, ludzie pomagali przy budowaniu, przy strojeniu, piyknie było [...] ⁵⁴⁸.

Ta szczególna modlitewna postawa była istotną cechą owego dnia, a także określała atmosferę. Była pretekstem do głębszego namysłu nad własnym życiem, ale przede wszystkim refleksji nad sensem ofiary Jezusa. Intrygowała treść pieśni. Szczególne znaczenie miała pieśń *Ludu, mój ludu*, na którą wskazywało wielu badanych. Jedna z rozmówczyń zachęcała mnie – a to samo proponowała zawsze swoich dzieciom, wnukom i znajomym – aby zastanowić się nad sensem pieśni. Mówiła do mnie w styczniu 1998 roku:

Wyboczcie mnie stryj, weźcie ta książka i przeczytajcie ta pieśń; prosza vos. Abo nie! Jo wom powiem; tak to idzie:
 »Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił?
 W czymżem zasmucił, albo w czym zawinił?
 Jam cię wyzwolił z mocy Faraona,
 A tyś przyrządził krzyż na moje ramiona!
 Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił?
 W czymem zasmucił, albo w czym zawinił?
 Jam cię wprowadził w kraj miodem płynący,
 Tyś Mi zgotował śmierci znak hańbiący.
 Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił?
 W czymżem zasmucił, albo w czym zawinił?
 Ja ciebie szczepił, winnico wybrana,
 A tyś Mnie octem poił, swego Pana.«

⁵⁴⁸ 1987, m-1923.

No i co? Wiecie, o czym myśla? Mocie ta książka – przeczytajcie! To bydziecie wiedzieli, co tam jest [...]. Powiem jedno. Że teraz ludzie śpiewają, a downij to myśleli, o czym śpiewajom, myśleli o tym [...] ⁵⁴⁹.

To ostatnie zdanie rozmówczyni jest znamienne, charakteryzuje postawą religijną lokalnej zbiorowości regionalnej, konkretnie plebejsko-miejskiej, w okresie nie tylko międzywojnia, ale także jeszcze w latach 60. XX wieku.

Na koniec zastanówmy się, jak ten dzień obchodzono w XIX wieku. I tak przykładowo cytowany już ksiądz Hytrek pisał:

Wielki Piątek jest głównie świętem małych dzieci. Rodzice i starsze rodzeństwo prowadzą je do »Bożego grobu« do całowania krzyża. Kiedy dziecko krzyż całuje, kładą obok niego dla niespodzianki jajo malowane lub inne bawidełko. W dzień ten przed kościołem pełno straganów z piernikami, malowanekami i innymi cackami dla dzieci ⁵⁵⁰.

Wydaje się jednak, że w tym opisie odzwierciedla się specyficzna ludoznawcza pasja autora; zwraca on uwagę na zwyczaj, na swoistą jego barwność, a pomija to, co jest istotne w sensie religijnym (ale przecież i ta kulturowa otoczka wskazuje na znaczenie sakralne tego dnia). Wątpliwość tylko budzi koncentrowanie się na dzieciach, bo przecież dla dorosłych był to też dzień ważny, dzień przemysień, modlitw.

⁵⁴⁹ 1998, k-1913. Pomijamy tu drobne zmiany w tekście pieśni.

⁵⁵⁰ Cyt. za: H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 183.

Natomiast Pośpiech jako folklorysta opisuje ten dzień w kontekście początków ubiegłego wieku:

W xx w. tradycje odwiedzania i strojenia Bożego grobu zmieniały się [...]. Przed pierwszą wojną dość powszechnym w miastach [a ta przestrzeń nas interesuje – przyp. M.G.G.] był zwyczaj trzymania straży przy grobie przez całą noc. Przyjął się on również na wsi. Straż pełnili kolejno: kobiety zamężne, panny, mężczyźni żonaci, wreszcie kawalerowie. Niektórzy z mężczyzn, zwłaszcza po służbie wojskowej, stali na baczność tuż przy grobie. Wszystko to trwało do rana, a nieraz tylko do północy [...]⁵⁵¹.

Odnotujemy, że z biegiem lat straże pełnili tylko mężczyźni.

Sakralne pojmowanie tego dnia wpływało też na wszelkie pozareligijne zachowania ludzi realizowane w perspektywie codzienności. Zatem tego dnia obowiązywał cały szereg zakazów:

1. już od rana nie można było wykonywać żadnych poważniejszych prac;
2. nie było wolno nic „przybijać z gwoździami, bo Jezusa przybijali do krzyża [...]"⁵⁵²;
3. nie wolno było prac, myć okien i wykonywać wielu innych prozaicznych czynności domowych – „Bo jak to robić, kiej w tym w dniu Jezus umierał [...]"⁵⁵³;
4. należało się zachowywać godnie – „Bo to taki dzień, co ino dobrze trza się zachować"⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy...*, dz. cyt., s. 319.

⁵⁵² 1989, m-1912.

⁵⁵³ Tamże.

⁵⁵⁴ Tamże.

Obowiązywał także szereg nakazów, ale już religijnych czy quasi religijnych. Były to głównie:

1. wstrzeźliwość w jedzeniu i piciu;
2. unikanie wszelkich form zachowań ludycznych;
3. zachowywanie, jak mówiono, „powagi od rana, bo Jezus umar"⁵⁵⁵;
4. „rzykanie mocne, najlepsze w całym roku [...]"⁵⁵⁶;
5. wreszcie: „obiecanie, że się już będzie lepszym [...]"⁵⁵⁷.

Ten swoisty – pozostający w układzie komplementarnym – zespół zakazów i nakazów, ale i oczywiście praktyk religijnych, określał specyfikę owego dnia. Nie bez znaczenia były też pewne praktyki, nawet magiczne – jak przykładowo wczesne poranne ablucje w pobliskiej rzece. Nawiązanie do przekraczania przed wiekami Jezusa rzeki Cedron było tu oczywiste i symboliczne.

Natomiast kolejny dzień to „drugi dzień wielkiej żałoby”. To czas dalszego odwiedzania „Grobu Jezusa”, intensywnych modlitw, specyficznego doświadczenia religijnego. Istota tego dnia jest ujmowana w pięknym religijnym pejzażu w wypowiedziach wielu teologów. W lapidarny sposób ująć to można następująco:

W tym dniu Kościół powstrzymuje się od sprawowania Eucharystii. Dlatego główny ołtarz pozostaje obnażony [...]. Wierni włączają się w przeżywanie liturgii poprzez uczestnictwo we wspólnej Jutrzni. Jest to jedyny

⁵⁵⁵ Cytat z wywiadu zbiorowego przeprowadzonego w 1989 roku.

Badani nie ujawnili swoich danych: dwie kobiety, jeden mężczyzna.

⁵⁵⁶ Tamże.

⁵⁵⁷ Tamże.

dzień, w którym nie odprawia się Eucharystii. W Kościele niewiele się dzieje istnieje tylko modlitwa, kontemplacja i cisza. Cały Kościół trwa w milczeniu ze swoim Panem. Wielka Sobota jest jakby dniem kontemplacyjnym całego świata. Treścią tego dnia jest wielki i święty szabat Syna Bożego, który odnowił dzieło stworzenia. Teksty zawarte w Liturgii Godzin, zwłaszcza w Godzinie czytań, pochodzą z antycznego oficjum i podkreślają szabatowy charakter Soboty [...]. W Wielką Sobotę jesteśmy z Chrystusem w grobie, ale nie jest to dzień żałoby i smutku, ponieważ patrzymy z perspektywy zmartwychwstania. Sobota jest dniem, w którym ziarno obumiera, a zarazem w ciszy i ukryciu zaczyna kiełkować do nowego życia⁵⁵⁸.

Z kolei w rozumieniu badanego środowiska typowy był taki pogląd:

U nas się myślało zawsze tak samo, znaczy przed wojnom [przed 1939 rokiem – przyp. M.G.G.], no i potem jeszcze; do terazki [to znaczy do lat 70. XX wieku – przyp. M.G.G.]. Od rano człowiek wiedział, że jest ciężko, ino już się czuło, że idzie na dobre, bo było robiynie tego świyconego, co człowiek rychtował w koszyczku na Wielkanoc. Znaczy boleść i radość, jak człowiek widział te dzieci, a potem te całe te świyncenie przez księdza w kościele [...]. Taki drugi dzień. A wtedy tyż abo i pryndzeyj Jezus zeszed do piekieł [...] ⁵⁵⁹.

558 M. Gajda, B. Dec, *Wielka Sobota, Wielka Niedziela*. Źródło: <https://swietawdomu.pl/wp-content/uploads/2020/04/Wielka-Sobota-i-Wielka-Niedziela.pdf> [dostęp: 10.11.2020].

559 1978, m-1909.

To zstąpienie do piekieł pobudzało wyobraźnię wiernych i znajdowało odzwierciedlenie w opowieściach. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Jana Pawła II:

Zstąpienie do otchłani obrazowo wyraża zwycięstwo Chrystusa nie tylko nad śmiercią, ale również nad szatanem, zwycięstwo, które spowodowało wyzwolenie ludzkości spod dominacji złego ducha⁵⁶⁰.

To samo – o dziwo – zdaje się pobudzać myślenie środowisk plebejsko-miejskich.

Z Wielką Sobotą tradycyjnie wiążą się w kościele praktyki religijne, które wpłynęły bezpośrednio na owe ludowo-plebejskie formy świętowania. Chodzi tu konkretnie o poświęcenie ognia, wody oraz potraw – tych, które będą potem serwowane w czasie świąt.

Święcenie ognia ma w Tradycji Kościoła treść jednoznaczną, ale i złożoną, symboliczną. Ponadto znajduje odzwierciedlenie w bogatej zwyczajowości. Jeśli chodzi o ogień, to w kontekście tego żywiołu fundamentalne znaczenie mają słowa: „Światło Chrystusa”. Z tego wynikało w tradycji ludowej wielkopostne palenie ognia. To nie tylko ksiądz zapalał ognisko, ale także chłopci. W tym dniu chłopci zapalali też krzyżyki na polach; poza aspektem religijnym chodziło również o aspekt magiczny, bo w ten sposób odpędzano złe moce.

W tym dniu dokonuje się również poświęcenia wody. Ma to dwój głęboki, jednoznaczny sens, bo oto dzięki męce

560 *Dives in misericordia: tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 122

Jezusa człowiek mógł przejść z etapu „śmierci duchowej” do „życia łaski”. Natomiast w tradycji plebejsko-miejskiej „nowa woda”, czyli ta święcona w Wielką Sobotę, miała szczególne znaczenie w dniu następnym. Bo oto zamazując palce w kropielniczce i udając się na rezurekcję, wierni swoiście byli jakby w nowym świecie.

Święcenie potraw to tradycja silnie utrwalona w ogólnopolskiej i regionalnej tradycji.

Zasłużony Jan Stanisław Bystroń dowodzi, iż w XVIII wieku lud na ziemiach I Rzeczypospolitej (ale przecież Śląsk leżał poza tym obszarem), znał tę praktykę: „Upowszechnił się zwyczaj święcenia pokarmów w Wielką Sobotę po domach osób świeckich [...]”⁵⁶¹. To informacja z diecezji płockiej z 1773 roku, a na terenie interesującego nas Górnego Śląska zwyczaj był już popularny kilkadziesiąt lat później:

Proboszczowie w dniu tym [...] zamiast poświęcić ogień i wodę, słuchać spowiedzi [...] ⁵⁶², nader chętnie święcą pokarmy. Nie są w stanie wyjaśnić, iż nie jest koniecznością wszystkie pokarmy poświęcać, lecz dosyć niektóre z nich, choćby tylko sam chleb, a ten z łatwością może być przyniesiony do drzwi kościelnych, i tam błogosławiony⁵⁶³.

Faktem jest natomiast, że niewątpliwie w XIX wieku na obszarach zamieszkałych przez ludność etnicznie polską

ów zwyczaj – mający wyraźny sens religijny – praktykowany był powszechnie. W koszyczku musiały być konkretne potrawy, aby ich nie zabrakło nie tylko na stole wielkanocnym, ale i przez cały nadchodzący rok. Kapitał nie istotę tej tradycji w kontekście uniwersalnym (polskiej tradycji) wyjaśnia Zofia Kossak-Szczucka:

Przez święcenie pokarmów Kościół błogosławi byt doczesny, podkreśla dostojność ciała, które dziś osiągnęło nieśmiertelność. Jedzenie stanowi afirmację życia. Chrystus po zmartwychwstaniu jadł chleb i rybę, by przekonać uczniów, że jest żywym człowiekiem [...] ⁵⁶⁴.

Owo święcenie potraw to istotny element tradycji związanej z tym dniem. W Wielką Sobotę bardzo ważne jest poświęcenie pokarmów wielkanocnych: chleba – na pamiątkę tego, którym Jezus nakarmił tłumy na pustyni; mięsa – na pamiątkę baranka paschalnego, którego wszak spożywał Jezus podczas uczyty paschalnej z uczniami w Wieczerniku oraz jajek, które symbolizują nowe życie. Wszak w interpretacji religijnej baranek, ten „nowotestamentalny”, to konkretnie Jezus. Konkretnie baranek „zmienia zasadniczo sytuację człowieka, usuwając »grzech świata« i »wykupując« go z »odziedziczonego po przodkach złego postępowania«”⁵⁶⁵.

Po tym dniu następuje Wielkanoc. Następuje ona w pierwszą niedzielę po wiosennej pełni księżyca, czyli

⁵⁶¹ J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wieki XVI-XVIII*, t. 2, Warszawa 1976, s. 58.

⁵⁶² Tamże.

⁵⁶³ Tamże.

⁵⁶⁴ Z. Kossak-Szczucka, *Rok Boży...*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁶⁵ B. Widła, *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 8.

konkretyzując: między 22 marca a 25 kwietnia. Nim przedstawimy ludową wersję pojmowania owego dnia i formy świętowania, odwołajmy się jednak do Ewangelii, konkretnie według świętego Łukasza. Apostoł informuje:

„Niewiasty] pierwszego dnia tygodnia, wczesnym rankiem przyszły do grobu, niosąc wonności, które przygotowały. I zastały kamień odwalony od grobowca. A wszedłszy do środka nie znalazły ciała Pana Jezusa. Gdy były z tego powodu zakłopotane, stało się, że oto dwaj mężowie przystąpili do nich w lśniących szatach. A gdy się zatrwożyły i schyliły twarze ku ziemi, oni rzekli do nich: Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych? Nie ma go tu ale wstał z martwych. Wspomnijcie jak mówił wam, będąc jeszcze w Galilei. Że Syn Człowieczy musi być wydany w ręce grzesznych ludzi i musi być ukrzyżowany aby dnia trzeciego powstać. I wspomniały na jego słowa. I zawróciwszy od grobowca, doniosły o tym jedenastu i wszystkim pozostałym, a były to Maria Magdalena i Joanna, i Maria, matka Jakuba, i inne z nimi, które opowiadały to apostołom. Lecz słowa te wydały im się niczym baśnią, i nie dawali im wiary. Piotr zaś, wstawszy, pobiegł do grobu, i nachyliwszy się, ujrzał jedynie leżące prześcieradła, i odszedł do siebie, dziwiąc się temu, co się stało (Łk 24, 1–12).

Jeśli porównamy dawne opowieści ludowe, nawet te opowiadane w latach 70., to okaże się, że odzwierciedlają one w sposób niezwykle precyzyjny tekst oryginalny. W rozumieniu lokalnej tradycji jest to moment fundamentalny dla całej religii, a zatem jakiegokolwiek zmiany

nie są możliwe. Jeśli by nastąpiły, to człowiek popełniłby grzech pozostający w opozycji do cudu zmartwychwstania. A dzięki cudowi zmartwychwstania następuje szansa na dalsze życie. Dlatego też wierni, przystępując do stołu Pańskiego, mają szansę na „prawdziwe życie”, które otwiera przed nimi, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, Pan Jezus. Dlatego też gremialnie przystępowano w Wielkanoc do komunii świętej. A w swej istocie eucharystia – które to pojęcie nie było wśród badanych szerzej znane – była źródłem, istotą i swoistym wymogiem życia chrześcijańskiego. Wszak Ewangelia podaje:

Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostateczny (J 6, 53–54).

W konsekwencji zatem mówiono:

Każdo komunია swięnto jest ważno, najlepiej jak sie idzie do niej, i jom biere często [...]. Ważne jest to dlo człowieka. Bez komunii tak dużej nie idzie⁵⁶⁶.

Wszak wierni znali często – zwłaszcza kobiety powtarzały – inny cytat z Ewangelii św. Jana: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). W badanych środowiskach istniało przekonanie, że eucharystia zapewnia wspólnotę z Bogiem, ale i ludźmi, bo życie w takim stanie powoduje też umiłowanie bliźniego.

⁵⁶⁶ 1989, m-1912.

A teologowie często powtarzają:

Komunią – nazywana jest również często Eucharystia, a to dlatego, że spożywając Ciało i Krew Pańską pod postaciami chleba i wina, jednoczymy się z Chrystusem i tworzymy z Nim jedno ciało⁵⁶⁷.

Typowa regionalna interpretacja eucharystii, najsilniej wypowiedzana w kontekście Wielkanocy, zawiera się w takich wypowiedziach:

Człowiek idzie do Pana Boga, znaczy do kościoła. Po tym jest ta chwila, jak idzie na przodek kościoła do ołtarza, znaczy klynko przy balaskach [...] Ksiądz dowo mu hostia, dowo człowiekowi w niej samego Pana Boga [...]. Człowiek idzie i mo Boga u siebie. Tak to jest zawsze i przez to Jezus do ustanowił [...]. Nam to już godali za moich młodych czasów, w moich młodych latach [lata 20. XX wieku – przyp. M.G.G.] zawsze tak było, i tyż teraz to robimy, no tyż teraz⁵⁶⁸.

W tym kontekście jakże ważne dla zrozumienia eucharystii i regionalnego myślenia, o wrażliwości są słowa św. Augustyna: „Eucharystia to niezwykły stół, przy którym Gospodarz staje się pokarmem”. W efekcie komunii wielkanocna była zgodnie z tradycją konieczna, ale i zawsze swoiście wyjątkowa.

Zwyczajowe uczestnictwo w rezurekcji było dowodem miłości wiernych do Boga. Analizując wypowiedzi

⁵⁶⁷ *Eucharystia*. Źródło: <http://fatimska.profeto.pl/strony/eucharystia> [dostęp: 10.11.2020].

⁵⁶⁸ 1998, m-1922.

badanych o tym dniu, można z całą pewnością powiedzieć, że Msza Wielkanocna była pojmowana jako msza wyjątkowa, jako msza zwycięstwa owego „Chrystusa z chorągwią”, który widniał na wielu „łobrozkach”. Kościół i msza zapewniały strawę fundamentalną. Zaś stół wielkanocny to już swoistego rodzaju oferta konsumpcyjna. Jej skład, interpretacja i symbolika odzwierciedlają całe bogactwo regionalnej religijności. Bo zauważmy, że wszystko ma swoją interpretację, bo i chleb, wędzonka, wędliny, ser, ale i chrzan, i ocet, a nadto różnego rodzaju ciasta; w tym oczywiście baranek wielkanocny, który pojawiał się częściej od lat 50. XX wieku. Chleb i w tym momencie – jak w wielu sytuacjach religijnego świętowania – ma znaczenie fundamentalne, jako symbol zarówno religijny, jak i dostatku. Pieczywo ma także w kulturze plebejsko-miejskiej omawianego terenu znaczenie fundamentalne.

Warto też w związku z tym przywołać rozważania cenionych badaczy polskiej kultury ludowej, którzy piszą – co też jest ważne w kontekście naszych rozważań – iż „u każdego wieśniaka leży na stole sól i chleb, białym obrusem przysłonięty, gotowy poczęstunek dla podróżnego, który w progi domu wstępuje”⁵⁶⁹.

Dostatek i świętowanie symbolizują mięsiwa. Natomiast ocet i chrzan odnoszą się już do czasu minionego, do męki Jezusa. Tradycja podaje, że „Żydy octem męczyli rany na boku Jezusa [...]”⁵⁷⁰. A z kolei chrzan nawiązuje

⁵⁶⁹ I. Kubiak, K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981, s. 119

⁵⁷⁰ To bardzo popularne w tym regionie wierzenie.

do tego, że przy jego jedzeniu wielu płacze, jak „Jezus płakał na krzyżu”. A niezawodny folklorysta niemiecki Paul Drechsler informował w 1903 roku, że „niegdyś rolnicy na Górnym Śląsku jedli na śniadanie łyżkami chrzan, jako symbol cierpień Jezusa Chrystusa”⁵⁷¹. Ale przede wszystkim swoje znaczenie ma jajo. W tym kontekście warto przywołać znaną już od wczesnego średniowiecza formułę modlitewną, formułę poświęcenia jaj. Tekst z XII wieku podaje:

Prosimy Cię, Panie, aby łaska Twojego błogosławieństwa zstąpiła na te jaja; niech się one staną zdrowym pokarmem dla wiernych Twoich, którzy spożywać je będą w duch dziękczynienia za zmartwychwstanie Pana naszego Jezusa Chrystusa. Który z Tobą żyje i króluje na wieki wieków. Amen (*Colectio rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesie Poloniae adaptator*).

Jajo symbolizuje odrodzenie życia w rozumieniu chrześcijańskim i potocznym. Inicjuje życie i symbolizuje energię życiową⁵⁷².

Kiedy zatem zasiada się za stołem wielkanocnym, następują już inne reguły konsumpcyjne. Choć nie jest to zwyczaj powszechny, to jednak badacze informują, że na początku śniadania wielkanocnego dzielono się jajkiem, jak podaje niemiecki badacz, na „polskim Górnym

Śląsku”⁵⁷³. Miało to też znaczenie zwyczajowe i magiczne⁵⁷⁴. W tym momencie zanika post, obowiązują inne zasady. Zawarte są w swoistym nakazie:

Na bok wszystkie żury, na bok słone śledzie
Już na stoł wurszt i gorzołka jedzie⁵⁷⁵.

Zatem wszystko jest jasne. Jedzenie postne jest wręcz zakazane. Spożywane w tym dniu posiłki, a więc i śniadanie, i obiad, i podwieczorek z „kołoczem”, i wieczerza, są obfite. Były okresy, kiedy pojawiała się wręcz zwyczajowa, okresowa nadkonsumpcja, niekiedy nawet obżarstwo i opilstwo. To dzień tradycyjnie spędzany przy stole. Wokół tego mebla ogniskuje się życie rodzinne. Tym samym tworzy się niezwykła wspólnota – i świąteczna, i biesiadna – a alkohol – do 1939 roku z dominacją piwa – określa specyfika biesiadowania. Po prostu – w stosunku do zmieniającej się w czasie codzienności – wszystkiego było w nadmiarze – czyli tak, jak w odniesieniu do realiów polskich pisze Anna Zadrożyńska, iż w tym dniu „wszystkiego bywało w nadmiarze jak nigdy w życiu poza świętami”⁵⁷⁶. Wydaje się, że istotę owego dnia najlepiej odzwierciedlają wypowiedzi w rodzaju: „W święta trza się najeść”⁵⁷⁷, „Co to zaś święta, jak człowiek dobrze nie poje [...]”⁵⁷⁸, „Pamietom, jak starzy godali, że żałują, że mają tyła lot, bo już nie mogą tak pojeść, jak downi [...]”⁵⁷⁹.

573 P. Drechsler, *Sitte, Brauch...*, dz. cyt., s. 97.

574 P. Kowalski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 179.

575 H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 194.

576 A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas...*, dz. cyt., s. 102.

577 1998, m-1919. Badania H. Gerlich. Archiwum SIN w Katowicach.

578 1989, m-1909. Badania H. Gerlich. Archiwum SIN w Katowicach.

579 1989, k-1921. Badania H. Gerlich. Archiwum SIN w Katowicach.

571 P. Drechsler, *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schelsien*, Leipzig 1903, Bd. 1, s. 97.

572 P. Kowalski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 179.

O tym też traktowały rymowanki w rodzaju:

Na Wielkanoc na stole wurszty leżą
A chłopcy swoje brzuchy mierzą
Czy im tam jeszcze wleżą?
A jak wiedzą, że nie wleżą
To się piwa i gorzałki w nie wleją
I zarozki tam jużaś wleżą
I już muzyka w każdym gro
Brzuch, łeb, nogi [...] ⁵⁸⁰

Problem nadmiernego spożycia, który charakteryzuje święta Wielkiej Nocy, jest jednak typowy także dla okresu Bożego Narodzenia. Kwestię tę należy analizować w kontekście profanum, ale i sacrum, a może raczej zależności między tymi obiema sferami. W tym więc miejscu odwołajmy się do wypowiedzi znawczyni problemu, która wskazuje, iż w odniesieniu do świąt wiosennych następuje przecieź:

moment budzącej się do życia przyrody, czas, w którym wszelkie zachowania mają mieć ostatecznie znaczenie performatywne. W tym czasie też ma miejsce Zmartwychwstanie Pana. Radość, która tym zdarzeniom towarzyszy, musi znaleźć swe ujście – np. w oddawaniu się świątecznemu obżarstwu. To zaś, jak wierzone, miało zapewnić ostatecznie wszelką płodność i obfitość w nadchodzącym okresie wegetacji ⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ 1979, m-1916.

⁵⁸¹ K. Łeńska-Bąk, *Od obżarstwa do kulinarnego wyrzeczenia. Tradycja a współczesność*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, pod red. J. Hajduk-Nijakowskiej, Opole 2014, s. 320.

Taka interpretacja była typowa przede wszystkim dla środowisk chłopskich, ale w początkowym okresie także dla środowisk robotniczych o wiejskim rodowodzie. I trwała też taka interpretacja rzeczywistości w kulturze górnośląskiej – plebejsko-miejskiej – nawet w okresie międzywojnia. Tym samym więc owe obfite jedzenie uznać należy za istotny element także śląskiego, robotniczego świętowania, a zwłaszcza świętowania w środowiskach górniczych. I tu warto jeszcze raz odwołać się do przywołanej wcześniej znawczyni przedmiotu. Otóż Katarzyna Łeńska-Bąk pisze:

Zawsze chodziło o chwilowe [...] zanurzenie się w chaosie, po to, aby po dokonaniu się obrzędu [i święta – przyp. M.G.G.] człowiek i świat mogli odrodzić się z niespotykaną chwilą. Nie tylko podczas świąt do- rocznych, ale i rodzinnych wielkie uczty były elementem koniecznym ⁵⁸².

To już inny temat, ale zaznaczmy jednak, że owo święto Wielkiej Nocy, czyli Zmartwychwstanie Pana, było elementem propagandy polskiej w latach powstań śląskich i plebiscytu ⁵⁸³.

⁵⁸² Tamże, s. 320.

⁵⁸³ Krystyna Heska-Kwaśniewicz w pracy *Wyznanie narodowe Śląska. Teksty literackie i paraliterackie w drukach okresu powstań i plebiscytu na Górnym Śląsku* (Katowice 1999) podaje przykład tekstu z 1921 roku zamieszczonego w „Harcerzu Śląskim”: „W dzień pańskiego zmartwychwstania Nowa przyszłość się wyłania. Więc Ślązacy się radują, Bo zwycięstwo bliskie czują. Wiedzą, że po plebiscycie Zacznie się im nowe życie, Że do Polski znów powrócą. I kajdany wrogie zrzucą. Śląskie dziecko w każdej porze, Chociaż głosu dać nie może, Służyć Polsce wiernie będzie. I jej chwałę głosić wszędzie [...]. Znikły smutki, znikły troski, Bo wracamy już do Polski, już do Polski („Harcerz Polski” 1921 nr 9, s. 6)”.

Natomiast tradycyjne wielkanocne świętowanie charakteryzowało się do schyłku omawianego okresu, czyli „festiwalu wolności”, tym, że cały pierwszy dzień od powrotu z kościoła aż do wieczora przebiegał w atmosferze swobodnego biesiadowania i próżnowania. Dodajmy: próżnowania, czyli cechy obcej środowiskom robotniczym.

Próżnowanie to szczególny rodzaj zachowania. Nie chodzi tu o jakiekolwiek skojarzenie z *Teorią klasy próżniaczkiej*, w której czytamy:

Bezczynność w węższym sensie, w odróżnieniu zarówno od [...] jakichkolwiek zajęć produkcyjnych, na ogół nie pozostawia żadnych śladów materialnych. Dlatego też świadectwa spędzania jakiegoś okresu życia na czcigodnym próżnowaniu przybierają zwykle formę dóbr niematerialnych. Takimi niematerialnymi dowodami próżnowania są quasi-naukowe lub quasi-artystyczne osiągnięcia, a także wiedza nieużyteczna, która nie służy bezpośrednio podtrzymywaniu lub przedłużaniu życia ludzkiego⁵⁸⁴.

W naszym przypadku chodzi o próżnowanie jako zaprzeczenie realnej codzienności, w której dominuje praca. W czasie święta z kolei dominuje właśnie próżnowanie. Zatem w naszym rozumieniu – rozumieniu ogólnym – odwołujemy się do następującej definicji leksykalnej: „próżnować, spędzać czas, nie zajmując się żadną pracą, nic nie robiąc, leniuchować [...]”⁵⁸⁵. W lokalnym rozumieniu oznaczało to:

584 T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczkiej*, Warszawa 1998, s. 38.

585 *Próżnować*, [w:] *Słownik Współczesnego Języka Polskiego*, oprac. pod kierunkiem A. Sikorskiej-Michalak, O. Wojniłko, t. 2, Warszawa 1998, s. 160.

Przez święta nic się nie robi, siedzi, je, godo, bez żadnego przymusu, roboty [...], ino siedzieć przy stole [...]. To są richtig święta, nic, nic nie robić, od rana do wieczora [...] ⁵⁸⁶

Zaś sposób pojmowania próżnowania w kontekście tej pracy jest ujmowany w szerokim antropologicznym kontekście, ale też zwłaszcza w rozumieniu rosyjskiego literaturoznawcy Michaiła Bachtina⁵⁸⁷. Pamiętajmy jednak i o tym, że teraz:

Człowiek współczesny nie potrzebuje ludzi, ale równocześnie nie wie jak się bawić i jak próżnować. Nawet komercjalizacja wszystkich aspektów życia nie przyczyniła się do podtrzymania zabaw w ich klasycznych pojęciach, wręcz przeciwnie spowodowała degradację zabawy⁵⁸⁸.

Zatem zmienił się i ten pozareligijny sens świąt. To już następowało stopniowo w okresie polskiej transformacji ustrojowej, brutalnego awansu pop-kultury.

W interesujących nas realiach czasoprzestrzennych i społecznych ów pierwszy dzień świąt od powrotu z kościoła do domu nie miał już większego znaczenia religijnego. Był też pozbawiony tak typowej dla kultury wiejskiej bogatej otoczki. Tak więc nieznane były

586 1992, m-1920.

587 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'a i kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, Kraków 1975.

588 J. Mędrzak, *Gry językowe w polskich dowcipach*, Katowice 2011, s. 22. Praca doktorska. Źródło: <http://sbc.org.pl/Content/93091/doktorat3222.pdf> [dostęp 10.11.2020].

choćby „procesje konne”, „jazdy krzyżowe”,⁵⁸⁹ czy zwyczajowe zabiegi o charakterze agrarnym, w tym magiczne.

A już dzień następny – czyli Poniedziałek Wielkanocny – to znów od rana eksplozja zachowań religijnych, bo to obowiązkowy udział we mszy i przystępowanie do komunii świętej. To integralny czynnik o charakterze sakralno-kulturowym, bo na jego straży stały sankcje religijne, pojmowane jednak często w kategoriach nieomal magicznych, gdyż mówiono:

Do kościoła trza iść. Bo jak nie, bo jak ktoś nie idzie, to za tym yno diabeł stoi, i za coś takiego na człowieka spadnie do roku nieszczęście. Abo na kogoś z rodziny [...]. Kożdy wom powie, jak tak było, to sie tak ludziom złe stało; do tego jeszcze sąsiady z nimi nic nie chcieli mieć do czynienia [...]⁵⁹⁰.

O owych sankcjach kontroli społecznej opowiadano w terenie wiele. Ten podniosły nastrój religijny utrzymywał się jeszcze do śniadania; tendencja trwała do lat 40./50. XX wieku. Potem ulegała stopniowemu obniżeniu. Był to też dzień, w którym zachowały się jeszcze w latach międzywojnia bogate zwyczaje, ale nie we wszystkich osadach robotniczych. Najsilniejsza była tu tradycja dyngowania, kiedy to śpiewano jeszcze:

Przyszli my tu po dyngusie
Ino zaroz nos tu wpuście

⁵⁸⁹ Zob. np. P. Drechsler, *Sitte, Brauch...*, dz. cyt., Bd. 1, s. 98.

⁵⁹⁰ 1986, k-1911.

Wursztu, chleba podarujcie
Kupa jajec zarajcujcie⁵⁹¹.

I jeszcze do lat 50. XX wieku utrzymywał się piękny zwyczaj „szukania zajączka”⁵⁹², swoista otoczka kulturowa owego dnia. Najsilniej jednak zawitał w tradycji plebejsko-miejskiej zwyczaj polewania panien wodą, choć najsilniej występował on na wsi⁵⁹³. Mówiono też:

Jak piątek, znaczy Wielki Piątek, to najbadziej jest żałosny dzień w całym Bożym Roku, to juzaś Poniedziałek Wielkanocny to ino zabawa durch, bo to lonie wody, krzyki, a w doma rodzina i jedzynie [...]. Tyż to trza pedzieć, że picie, wiadomo czego⁵⁹⁴.

Wraz z zakończeniem tego dnia następują kolejne, które są już ze względów formalnych – wynikających z przyjętej koncepcji programowej – poza kręgiem naszych zainteresowań. Ich prezentacja to już inne, obszerne studium badawcze, które być może znajdzie możliwość publikacji, tym bardziej, że autor tego typu badania empiryczne prowadził, samotnie lub wspólnie z Haliną Gerlich.

Ta dalsza wędrówka ukazująca życie religijne ludności górnośląskiej – konkretnie plebejsko-miejskiej, głównie ludności górniczej – obejmuje zatem okres od Niedzieli Zesłania Ducha Świętego do czasu omówionego Adwentu. W tym kontekście mamy i święta Maryjne, i odpusty etc.

⁵⁹¹ H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 198.

⁵⁹² Tamże.

⁵⁹³ Zob. np. J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy...*, dz. cyt., s. 206–209.

⁵⁹⁴ 1979, m-1903.

A zatem w tym miejscu, na zakończenie naszych rozważań, odwołajmy się do najbardziej popularnego dla nas współczesnych – lapidarnego, nie zawsze wiarygodnego – źródła, które jednak w tym przypadku rzetelnie wyjaśni, iż tzw. Triduum Paschalne, poprzedzone czterdziestodniowym okresem przygotowania (wielki post) i kontynuowane radosną celebracją pięćdziesięciu dni okresu wielkanocnego⁵⁹⁵ trwa aż do święta Zesłania Ducha Świętego. I oto abp Damian Zimoń pisze:

Pięćdziesiąt dni po zmartwychwstaniu i w dziesięć dni po wniebowstąpieniu zstąpił Duch Święty wśród dostrzegalnych znaków na pierwszą gminę chrześcijańską w Jerozolimie. Znakami tymi były »szum jakby nadchodzącego wichru gwałtownego« napętlającego dom, »rozdzielono języki na kształt ognia« spoczywające na każdym z obecnych i dar mówienia »obcymi językami«. Zesłanie Ducha Świętego nastąpiło w dniu Pięćdziesiątnicy [...]⁵⁹⁶.

Było to w kulturze polskiej, konkretnie w kulturze chłopskiej, święto religijne, ale zarazem tkwiły w nim elementy przedchrześcijańskie. I tak przykładowo historyk kultury Zbigniew Kuchowicz wręcz pisze, że ludowe zwyczaje zielonoświątkowe, bo tak ów dzień nazywano:

[...] stanowiły pozostałość prądawnego święta pogańskiego, znanego pod nazwą »Stado«. Święto to miało

⁵⁹⁵ *Wielkanoc*. Źródło: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wielkanoc> [dostęp: 10.11.2020].

⁵⁹⁶ D. Zimoń, *Czas zbawienia...*, t. A, dz. cyt., s. 129.

symbolizować przyjście wiosny, dlatego też w dawnych wiekach obchodzono je bardzo radośnie. Tańcono, bawiono się, dopuszczano się ponoć nawet rozmaitych swawoli. Kler katolicki energicznie zwalczał te praktyki [...]⁵⁹⁷.

Oczywiście już inaczej było w tradycji plebejsko-miejskiej. Święto to było okazją do różnego rodzaju zabaw, a sam element dogmatyczny nie był jednak w większym zakresie znany. W przekazie międzygeneracyjnym, jak podaje jedna z informaterek, już w okresie międzywojennym nikła była znajomość oficjalnej wykładni religijnej:

Nie za dużo, ale jednak się wiedziało, co się w tym dniu obchodzi. Ludzie wiedzieli jakoś tam. Ino jakby tak wzionć pod rozważa te insze święta, to się o Zesłaniu Ducha Świętego mniej wiedziało. A po prawdzie to się mało wiedziało. Coś się tam wiedziało, że Duch Święty przyleciał do apostołów i się coś nowego zaczęło [...]. Przez to, że to było takie ważne, a to ksiądz jeden i drugi powiadał, to się stroiło na zielono, wszystko koło domu płoty [...]⁵⁹⁸.

W tym kontekście trzeba stwierdzić, iż był to dla ludności rodzimej dzień ważny, ale nad jego obchodzeniem ciążyła swoista afirmacja życia i radość z bujnego rozwoju przyrody, co też dostrzegano w środowisku miejskim.

Na zakończenie owej podróży po śląskim życiu religijnym

⁵⁹⁷ Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII*, Łódź 1975, s. 405.

⁵⁹⁸ 1979, k-1900. Badania H. Gerlich wspólnie z autorem.

nasuwa się pewna refleksja z badań, podana przez jedną z najstarszych informaterek, która w 1976 roku powiedziała:

„Wszystko, co się człowiek tak prawdziwie nauczy jako człowiek, to ino w doma się nauczy. Poza tą rodzina też wiele nauk przyjmie, ale każdy z nich jest tyle warto, wiele z niej się chce przyjąć. Przyjmie się zaś ino to, co jest uczciwe i dobre. To już zaś, co złe, to żodyn człowiek, kery dobre rzeczy z doma wyniósł, nie weźnie. Dobre rodzina dowo. Jak się tak człowiek nad tym zastanowi, to widzi, że ta rodzinno nauka najbardziej była wyrażono w obchodzeniu świąt kościelnych. Wszystkich po kolei, jak lecą. I tyż to, co koło nich. Te posty, chodzynio do kościoła, spowiedzi. Z tego człowiek broł nuka i przykład. Radość tyż w tym była. Widać z tego, jak ważne som te święta. Bez świąt życia nie ma [...]”⁵⁹⁹.

W tym momencie warto przytoczyć klasyczny tekst z Księgi Koheleta:

Wszystko ma swój czas...
Jest czas rodzenia i czas umierania,
Czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono,
Czas zabijania i czas leczenia,
Czas burzenia i czas budowania,
Czas płaczu i czas śmiechu,
Czas zawodzenia i czas płasów,
Czas rzucania kamieni i czas ich zbierania,
Czas pieszczot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich,

⁵⁹⁹ 1976, k-1890. Por. H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 206.

Czas szukania i czas tracenia,
Czas zachowania i czas wyrzucania,
Czas rozzierania i czas zszywania,
Czas milczenia i czas mówienia,
Czas miłowania i czas nienawiści,
Czas wojny i czas pokoju (Koh 3, 1–8).

A wedle lokalnej tradycji święta odzwierciedlają sens religii i wiary człowieka, rodziny i każdej zbiorowości. Chodząc przed laty, w latach 70. XX wieku, także później – ale też obecnie – w przestrzeni górnośląskiej i wsłuchując się w potoczne narracje ludności rodzimej, można poznać świat niezwykły. Świat świąt – barwny i bogaty, w którym ukazany jest sposób pojmowania, przeżywania, ale i doświadczania sacrum. W konkretnym, fragmentarycznym, interesującym nas zakresie. To przestrzeń niezwykła, o której abp Damian Zimoń pisał:

Od samego początku, od chwili dramatu Męki, Zmartwychwstania Jezusa trwa bogate wspomnienie, przeżywanie oraz świętowanie Jego zbawczych dokonań. W historycznym zaś rozwoju roku kościelnego, którego istotą jest chrystocentryzm, przepisy liturgiczne szczegółowo ustalają specyfikę obchodów tajemnic Pańskich, z czasem także obchodów świąt Matki Bożej i Świętych. W takiej oto perspektywie wierni mają od wieków możliwość i szansę przeżywania jakby w skrócie całej historii zbawienia. Sacrum wkracza w profanum⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ D. Zimoń, *Przedślowie*, [w:] H. Gerlich, M.G. Gerlich, *Sacrum, rodzina...*, dz. cyt., s. 7.

Między dawnymi a nowymi czasy

W poprzednich rozdziałach M.G. Gerlich skoncentrował się na analizie i prezentacji usankcjonowanych kulturowo zachowań, zwłaszcza tych w perspektywie sacrum, które były znamienne dla przeszłości: konkretnie w wyznaczonych ramach chronologicznych, to jest od schyłku XIX wieku, aż do 1980/1981 roku. Nie oznacza to jednak, że to, co było w przeszłości, już nie funkcjonuje, zanikło. Wszak w tej perspektywie widać, iż zachodzi tu jakże znamienne zjawisko ciągłości i zmiany, to jest atrakcyjności pewnych zachowań, przemian innych, wreszcie dekonstrukcji, jak i zaniku kolejnych. Natomiast w naszej części interesuje nas kategorycznie górnośląska teraźniejszość. W tym też przypadku skupiamy się na realiach „klasycznie” plebejskich, wiejskich lub małomiasteczkowych, co nie oznacza rezygnacji z perspektywy większych zbiorowości. Tak więc w naszej części skupiamy się na realiach – powtórzmy – teraźniejszości, która jest fragmentem czasu kategorycznie innego od prezentowanego w części pierwszej. To czas, którego początek związany jest z dobą transformacji ustrojowej 1989 roku, sposobem jej pojmowania¹ i wieloaspektowymi jej konsekwencjami. Ale to również czas, który coraz silniej naznaczony jest symptomami doby globalizacji². Owo „dziś” to także fragment – w konkretnych realiach

czasoprzestrzennych – ponowoczesności. Nadto w interesujących nas realiach górnośląskich zwrócić należy uwagę także na zjawisko rewitalizacji regionalnej tożsamości³ i kultury, również zjawisko mitologizacji⁴. Wszystko to sprawia, że zachodzące tu konteksty kulturowe są różnorodne i bogate.

Wydaje się, że przełomowa dla naszego dorobku badawczego była praca nad publikacją *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*⁵. Nasze poczynania

- 1 Zob. np. P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany*, Warszawa 2000.
- 2 Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.

- 3 K. Wódz, *Rewitalizacja śląskiej tożsamości – szanse i zagrożenia*, [w:] „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych na Górnym Śląsku, pod red. K. Wódz, Katowice 1993, s. 7–40.
- 4 M.G. Gerlich, *Around the phenomenon of mythologization – an analysis of the case of Silesian native population after the political transformation in 1989*, [w:] *Dilemmas of old contemporary culture in ethnographical and anthropological discourse*, „Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis”, Vol. 3, ed. H. Rusek, Cieszyn – Katowice 2011, s. 44–51.
- 5 Zob. R. Garstka, A. Lysko, *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*, Katowice 2018. Publikacja wydana została w ramach badawczego projektu „Mapa obrzędowa Górnego Śląska”, którego zadaniem było zbadanie górnośląskiej kultury obrzędowej cyklu dorocznego wraz z próbą oszacowania jej przeobrażeń. Efekty badań pozwoliły m.in. na prezentację licznych obrzędów, które dotychczas nie były szeroko znane i spopularyzowane. Do najważniejszych należą: Krzyżoki (męska procesja wielkanocna), brama wielkanocna i grupa mikołajowa z Borek Małych, golenie brody w Chwostku, obchód z kozłem w Popielowie, Marzanki ze Starych Siołkowic, Judasz z Babienicy, wielkanocna procesja konna w Wolęcinie, zwyczaj gospody

wpisują się w wypowiedź Zbigniewa Jasiewicza, który przed laty pisał:

W każdej dziedzinie działalności ludzkiej, w tym również w nauce, rozpatrywanej z perspektywy czasu, dostrzegamy możliwość wskazania na sytuacje graniczne, poza którymi pojawiają się nowe uwarunkowania przekształcające rzeczywistość. Jako ważny czas graniczny dla etnologii w Polsce przyjęto rok 1989 [...] ⁶.

To moment rozpoczęcia budowy nowej rzeczywistości ustrojowej, z wszelkimi jej konsekwencjami politycznymi, gospodarczymi, społecznymi i kulturowymi. Ów moment graniczny – powtórzmy: rok 1989 – to początek zmian w realnej polskiej rzeczywistości, w tym regionalnej, górnośląskiej, ale i równoległy początek zmian w polskiej etnologii. Zmiany w tej dyscyplinie były reakcją na zmiany:

1. zewnętrzne, czyli zmiany rzeczywistości,
2. jak i zmiany w rozwoju wewnętrznej samej etnologii.

Ta opcja tkwiła u podstaw zasygnalizowanych badań. Koncentrowały się one na fenomenie górnośląskiej kultury, to jest na obrzędowości dorocznej, czyli na usankcjonowanych tradycją zachowaniach – obrzędach,

z Katowic–Podlesia oraz męskie procesje wielkanocne w Świbiu, Szałszy i Wiśniczach. Sporym sukcesem było dotarcie do Kraskowa w powiecie kluczborskim, w którym nadal praktykowana jest wielkanocna zabawa, tzw. kulanie jaj z ziemnej górki, uznana przez licznych autorów za wymarłą z końcem XIX lub początkiem XX wieku.

- ⁶ Z. Jasiewicz, *Przemiany i kontynuacja w etnologii polskiej po roku 1989*, [w:] *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*, red. J. Kowalska, S. Szymkiewicz i R. Tomicki, „Biblioteka Etnografii Polskiej” nr 56, pod red. J. Kowalskiej, Warszawa 2003, s. 23.

zwyczajach, obyczajach – towarzyszących praktycznej realizacji roku liturgicznego, opartego na chrystocentryzmie, świętach Matki Bożej i Świętych, których katalog formułował się wraz z historią Kościoła.

W realizowanych badaniach, nie rezygnując z tego, jak drzewiej bywało, interesowała nas realna teraźniejszość. Ta, w której ujawnia się aktywna postawa ludności wobec konkretnej tradycji dorocznej, będąca zarazem przejawem szerszego zjawiska kulturowego, to jest afirmacji rodzimego dziedzictwa.

Jako badacze obecni w terenie mamy przywilej śledzenia zmian zachodzących w praktykach kulturowych „z pierwszej ręki”. Jesteśmy w stanie uchwycić elementy teraźniejszości, które niechybnie stają się przeszłością, i to stwarza pole do prowadzenia prac porównawczych i analitycznych. Zgromadzony materiał stanowił źródło do odniesień i refleksji badawczej. Korzystamy z kilku narzędzi pracy – obserwacji uczestniczącej, rozmów swobodnych z przedstawicielami lokalnych środowisk oraz dokumentacji audiowizualnej i fotograficznej. Te dwie ostatnie formy dokumentacji kultury typu ludowego (duchowej i materialnej) stanowią ważny aspekt badań terenowych z co najmniej dwóch względów; są bowiem od dawna ważnym nośnikiem informacji – rejestrują otaczającą nas rzeczywistość, a jednocześnie archiwizują obraz wydarzeń lub miejsc, które niejednokrotnie na naszych oczach ulegają modyfikacji lub redukcji.

Dlaczego mowa o praktykach kulturowych? Dlaczego analizujemy stan dorocznych obrzędów, skoro głównym

przedmiotem publikacji jest kultura religijna Górnolązaków? Warto przypomnieć, że religijnym uroczystościom i związanym z nimi duchowym przeżyciom towarzyszy kulturowa otoczka, scalająca i integrująca społecznie daną zbiorowość. Interesować nas zatem będą społeczności pielęgnujące obrzędy w kontekście praktyk religijnych, w kontekście sacrum. Skupimy się ponadto na podkreślaniu i wskazywaniu, gdzie owo sacrum prze staje być uświęcone, gdzie zabawa i promowany z wielu stron skomercjalizowany styl życia zaatakowały tradycyjny model celebracji „czasu religijnego”. Przyjrzymy się temu, jak kulturowe zachowania stały się w tym względzie dominujące, a często i nadrzędne. Podejmiemy próbę określenia skali transmisji zwyczajowych zachowań poza okresy w roku dotychczas im przypisane. Ostatecznie wskażemy, jak zmiany, które zaszły i zachodzą współcześnie, mają konsekwencje dla żywotności i ciągłości tradycyjnych zachowań ludzkich.

Konieczna wydaje się także jeszcze jedna uwaga, istotna z punktu widzenia naszych rozważań. Przemiany związane z „festiwalem wolności”, czyli wydarzenia związane z transformacją polityczno-gospodarczą przełomu lat 80. i 90. XX wieku, skutkowały swoistym renesansem tożsamości górnośląskiej. Tożsamości, która ukształtowała się wówczas głównie w oparciu o obyczaje, zwyczaje oraz obrzędy pielęgnowane i chronione przez lokalne społeczności. Wyeksponowane zostały wartości, którym Górnolązacy byli wierni i które stanowiły o ich identyfikacji z miejscem. Zauważalny był awans obrzędowości w poczynaniach kulturowych Górnolązaków. W obliczu podjętej refleksji w tym rozdziale to ważne

przypomnienie, względem którego łatwiej będzie sytuować relację między ciągłością a zmianą w perspektywie religijności i towarzyszącego jej kulturowego kontekstu.

I ostatnia uwaga. Przedstawienie przemian w interesującym nas temacie będzie bardziej obrazowe, jeśli przyjmujemy szerszą optykę niż tylko obszar plebejsko-miejski Górnego Śląska. Zwiększa nam to pole analizy i refleksji, a w konsekwencji pozwoli wielokierunkowo opisać kulturowy wymiar współczesnej rzeczywistości.

Dobłą acz wyjątkową ilustracją zmian w praktykach religijnych i kulturowych daje obecny 2020 rok. Warto, by punktem wyjścia do przeglądu zmian był obecny rok, jest on bowiem najbardziej wyrazistym i czytelnym przykładem wskazującym na ingerencję w zastany porządek, do tego najbardziej dynamicznym i jednoznacznym. Pojawienie się pandemii wirusa COVID-19 zmieniło zachowania społeczne i, w różnym czasie i z różnym natężeniem, ograniczyło ludzką aktywność. Wprowadzono szereg obostrzeń, w tym zakaz gromadzenia się w większej ilości osób (w tym) wewnątrz budynku kościoła, jak i jego najbliższego otoczenia. Skutkiem decyzji w marcu i kwietniu br. duchowni sprawowali ofiarę mszy świętej bez udziału wiernych lub z ich niewielką liczbą (w szczytowym okresie pandemii było to 5 osób). Wielu kapłanów podkreślało, że dotąd nie doświadczyło podobnych ograniczeń. Bardzo ważne dla chrześcijan Święta Wielkanocne obchodzono w domach, bez udziału w nabożeństwach w trakcie Triduum Paschalnego oraz rezurekcji. Nie odbyły się także procesje z palmami wielkanocnymi wokół kościołów i tradycyjne święcenie



Boże Ciało, Piekary Śląskie –
Dąbrówka Wielka.
Fot. Aleksander Lysko
(2020)



Boże Ciało, Siemianowice
Śląskie – Przętajka.
Fot. Robert Garstka (2020)

pokarmów. Odpusty parafialne były skromniejsze niż w latach ubiegłych, głównie za sprawą niewielkiej ilości wiernych, braku procesyjnego przejścia wokół świątyni i pocztów sztandarowych. W Niedzielę Palmową w Czechowicach-Dziedzicach jeździły dwa samochody, z dwoma kapłanami błogosławiącymi wiernych, oczekujących w oknach, na balkonach lub na placach swoich podwórek. W czerwcu natomiast procesje wiernych nie ruszyły na ulice, by uczcić uroczystość Bożego Ciała. Niektóre

parafie całkowicie zrezygnowały z ich organizowania, inne ograniczyły się do procesji wokół świątyni (np. siemianowicki Bańgów czy Dąbrówka Wielka w Piekarach Śląskich).

Nieliczni księża podjęli działania, by mimo wszystko w tym trudnym czasie dotrzeć do wiernych z Najświętszym Sakramentem. Przykładem jest parafia w Przętajce (dzielnicy Siemianowic Śląskich), gdzie kapłan podczas uroczystości Bożego Ciała jechał odkrytym samochodem ulicami miejscowości, błogosławiąc zebranych na trasie wiernych.

Oba wydarzenia były przejmujące i znaczące. Ukazały bowiem, jak bardzo ważna w życiu katolika jest wiara i osobisty udział w wydarzeniach religijnych. Ponadto zastana sytuacja wymusiła na duchownych zastosowanie zastępczych środków i narzędzi dotarcia do wierzących, a dla tych ostatnich oznaczała podjęcie nowych form uczestnictwa w wydarzeniach religijnych oraz zmodyfikowała i ograniczyła kulturowe praktyki z nimi powiązane. Mówiąc wprost, pandemia w odróżnieniu od zmian, które następują stopniowo i są efektem procesu przeobrażeń cywilizacyjnych, społecznych i gospodarczych, „szokowo” wpłynęła na tegoroczny wizerunek kultury religijnej.

Zauważyć należy, iż obok tradycyjnych zwyczajów i obrzędów na przestrzeni ostatnich lat pojawiły się nowe formy towarzyszące „przeżywaniu” ważniejszych świąt. Należą do nich np. jarmarki: adwentowe (świąteczne), świętojańskie, wielkanocne; kolędnicy misyjni; Walentynki; ekstremalna i plenerowa droga krzyżowa; Halloween;



Kolędnicy misyjni,
Katowice.

Fot. Robert Garstka (2017)

Jarmark świąteczny,
Katowice.

Fot. Robert Garstka (2017)

Marsz Wszystkich
Świątych, Katowice –
Józefowiec.

Fot. Robert Garstka (2017)

Marsze i Bale Wszystkich Świątych oraz orszaki łucyjkowe (będące odpowiedzią na Halloween), orszaki w dniu świętego Marcina – w miejscowościach, w których takiej tradycji wcześniej nie było (np. Mikołów).

Interesującym przykładem wpływu na żywotność i aktualny obraz praktyk kulturowych towarzyszących sferze sacrum są konkursy palm wielkanocnych. Jednym z nich jest ten organizowany od 2015 roku w Piekarach Śląskich, adresowany do dzieci i młodzieży. Zadaniem uczestników jest wykonanie palm wielkanocnych z proponowanych przez organizatorów materiałów: wydmuszek, suchych kwiatów, bibuły i wstążek. Prace oceniane są w kategoriach wiekowych oraz w kategorii „najwyższa palma”, jednakże wysokość każdej zgłoszonej palmy nie może być mniejsza niż 50 centymetrów. Warto zauważyć jednak, że tradycyjna śląska palma wielkanocna przybiera najczęściej kształt skromnego i niewielkiego bukietu, tworzonego z żywych roślin (np. jałowca, sosny, bukszpanu), nieozdabianego wydmuszkami czy bibułą. Wysokie i zdobne palmy

charakterystyczne są dla górskich regionów Małopolski, wydmuszkami natomiast zdobi się goiki oraz wielkanocne stroiki.

Powyższy przykład klarownie wskazuje, że zmiana następuje na naszych oczach i może być sterowana działalnością instytucji czy zrzeszeń, które w sposób – jak myślimy – nieświadomy i niezamierzony kształtują aktualnie lokalne trendy w przebiegu zwyczaju, z pominięciem tradycyjnego charakteru tych wydarzeń.

Palmy poświęcone w kościele zawiesza się lub zatyka najczęściej przy oknie na zewnętrznej, frontowej stronie domu, pod dachem lub przy belce tragarzowej budynków gospodarczych i mieszkalnych.

Zabiegi te służą ochronie i zapewnieniu pomyślności gospodarstwu i jego mieszkańcom. Z każdym jednak rokiem maleje ilość okien, w których można je zauważyć. Dostrzegalne jest także odchodzenie od tradycyjnych form palm, jak i ich samodzielnego wykonania, na rzecz



Procesja z palmami wielkanocnymi, Piekary Śląskie.

Fot. Robert Garstka (2016)

Palma wielkanocna wisząca za oknem, Katowice – Nikiszowiec.

Fot. Robert Garstka (2013)

Boże Ciało – przygotowanie ołtarza, Katowice – Dąbrówka Mała.

Fot. Robert Garstka (2018)



w uroczystości, jak i w przygotowaniach do niej. Budowane corocznie ołtarze tworzone są bardzo często przez te same rodziny lub grupy osób, podnoszące niejednokrotnie kwestie swego zaangażowania i braku współpracy z innymi mieszkańcami. Osoby te poświęcają swój czas (np. kosztem wolnego długiego weekendu), tworząc od wczesnych godzin porannych konstrukcję; wcześniej zbierają lub kupują kwiaty do przystrojenia ołtarza, zaś po przejściu procesji zajmują się ich demontażem i sprzątaniem. Szczególnie w miastach dostrzegalny jest zanik rozbudowanego dekorowania okien i balkonów na rzecz papierowych szablonów przyklejanych do szyby.

Zaangażowanie społeczne jest także dominantą ciągłości innych praktyk religijnych, dostrzegalnych jeszcze w przestrzeni publicznej, na przykład nabożeństw majowych przy krzyżach i kapliczkach czy obchodu grup kolędniczych.

Plenerowe „majówki” mają tendencję do zanikania, a uczestniczą w nich najczęściej niewielkie grupki

palm kupnych, wykonanych np. z suchych kwiatów (palmy wileńskie) lub wysokich, zdobionych w bibułowe kwiaty. Na terenach rolniczych spotkać można jeszcze krzyżyki zrobione z gałęzi palm wielkanocnych. Wkłada się je pod skibę ziemi, wbija w rogi pola, zatyka pod dach lub przy oknie w budynku gospodarczym. Czynności te mają zapewnić dostatek i uchronić zbiory od wszelkich plag. I tu także należy zaznaczyć, że te wierzenia i zachowania z nimi związane znajdują się w fazie schyłkowej. Pielęgnowane są jeszcze głównie przez starsze pokolenia rolników jako kontynuacja przekazu międzypokoleniowego. Obserwowany współcześnie proces unowocześnienia w rolnictwie i powiązana z nim komasacja gruntów prowadzi ponadto do bardziej biznesowego podejścia w zarządzaniu areałem. To z kolei wpływa na odchodzenie od tradycyjnej relacji między rolnikiem a ziemią.

Oprawa i przebieg uroczystości Bożego Ciała są ogólnie znane większości katolików, jednakże obok najważniejszego, sakralnego wymiaru funkcjonuje także ten społeczny i kulturowy, związany z uczestniczeniem



Grupa herodowa,
Mysłowice –
Kosztowy.
Fot. Robert Garstka
(2018)

starszych kobiet. Zjawisko obserwowane jest również na terenach wiejskich, a więc w miejscach, gdzie lokalna społeczność jest mniej zanonimizowana niż w miastach, a oddolne działania społeczne są nadal jednym z czynników integrujących wspólnotę lokalną. To tylko potwierdza, że niektóre zjawiska kultury religijnej stają się z wolna procesami nieodwracalnymi, bowiem nie widać następców dla ich podtrzymywania.

Wspomniany etnograficzny projekt badawczy skupiony na obszarze Górnego Śląska nie pozwolił na zarejestrowanie w pełni autentycznej kolędniczej grupy, zebranej oddolnie i składającej się jedynie z młodzieży męskiej. W grupach związanych w szkołach oraz przez zespoły regionalne czy koła gospodyń wiejskich działają także kobiety i dziewczęta, które pierwotnie nie uczestniczyły w obchodach kolędniczych.

Współcześnie kolędowanie najczęściej ogranicza się do odwiedzin najbliższej rodziny i znajomych, a także

w formie wyreżyserowanego widowiska scenicznego prezentowanego podczas okołoswiątecznych imprez i nielicznych przeglądów kolędniczych. Jednym z nich był Festiwal i Konkurs Widowisk Kolędniczych „Herody” im. Jana Dormana funkcjonujący do 2018 roku w Pałacu Młodzieży w Katowicach. Kontynuował on Dormanowski pomysł, kultywując zachowane tradycje ludowe, zachęcając jednocześnie uczestników (dzieci i młodzież szkolną) do tworzenia nowych jakości i wartości artystycznych, a także do nowego spojrzenia na teatralne widowisko bożonarodzeniowe, herodową tradycję i karnawałową zabawę. Organizatorzy dopuszczali do udziału w grupach kolędniczych dziewczęta, które w wielu zespołach stanowiły sporą część, czasem nawet jej cały skład. Z wielu występujących grup na przestrzeni ostatnich lat ostatecznie nie zawiązała się bodaj ani jedna młodzieżowa lub dorosła grupa pielęgnująca tradycję kolędniczą. Organizowane konkursy i zachęty ze strony nauczycieli-pasjonatów w pewnym momencie stały się niewystarczające, aby młode pokolenie uznało kontynuowanie kolędowania za coś dla nich atrakcyjnego i ważnego. Co interesujące, ta sama grupa wiekowa nie potrzebuje zachęty, aby samoorganizować się i odwiedzać domy przy okazji Halloween. Jest to zmiana zauważalna i wymowna. Format tego święta, które przywędrowało do Polski z USA w latach 90. XX wieku, i jego komercyjne „opakowanie” posiada większą siłę przyciągania i o wiele większy walor atrakcyjności.

Rozpoznawalnym symbolem Halloween jest wydrążona dynia z umieszczoną wewnątrz świeczką; w sklepach natomiast można nabyć słodczyce i dekoracje



Halloween – dzieci
w trakcie obchodu,
Siemianowice Śląskie.
Fot. Robert Garstka (2018)

Banda Mikołajowa, Łąka.
Fot. Robert Garstka (2019)



dzielnicach miast. Kościół Katolicki widzi w tych obchodach zagrożenie dla wiary młodych osób:

Obchodzenie Halloween w szkołach czy przedszkolach oswaja dzieci z klimatami demonicznymi, magią i okultyzmem. Bagatelizuje się fakt, że dzieci, przebijając się za czarowników, uczestniczą we wróżbach, bawią się w strachy⁷.

Z tego powodu Kościół wyszedł z pomysłem Balów i Marszów Wszystkich Świętych, by przy tej okazji przybliżyć sylwetki świętych patronów. Wydarzenia te organizowane są przez niektóre parafie, jednakże ich promocja nie jest wystarczająco silna, dlatego ciągle pozostają w cieniu zachodniej nowinki.

Warto zauważyć jednakże, iż postaci diabła, śmierci i czarownicy są od dawna obecne w naszej kulturze

⁷ P. Jasiński, *Dlaczego chrześcijanie nie powinni obchodzić Halloween?* Źródło: <http://wsdutorun.pl/> [dostęp: 16.11.2020].

wyprodukowane na tę okazję. Obchodzone jest ono w wigilię Wszystkich Świętych głównie przez dzieci i młodzież, które w przebraniach demonicznych postaci, np. zombie, śmierci, czarownicy, duchów, ale także bez specjalnego kostiumu i charakteryzacji (malowanie twarzy), po zapadnięciu zmroku odwiedzają co niektóre domy lub mieszkania, domagając się słodkiego poczęstunku.

Najmłodszym, ze względów bezpieczeństwa, towarzyszą czasami dorośli opiekunowie. W tym dniu lub w jego okolicach dzieci dekorują swoje klasy rysunkami i maskotkami nawiązującymi do duchów, czarownic czy filmów grozy, same zaś paradują w różnorodnych kostiumach. W zasadzie na tym „świętowanie” się kończy. Dla większości dzieci jest to jedynie beztroska zabawa i okazja do otrzymania słodyczy i nie jest łączona z kultem zmarłych, a tym bardziej z okultyzmem czy czarną magią. Najpewniej to zabawa i otrzymywany poczęstunek stanowią zachętę skłaniającą młode pokolenie do odwiedzania domów. Jest to zauważalne głównie w biedniejszych



Uczestnicy orszaku
łucyjkowego, Katowice–
Kostuchna. Fot. Robert
Garstka (2017)

w grupach kolędniczych oraz ostatekowych i jest to usankcjonowane tradycją. Bandy – grupy mikołajowe – odwiedzają na przykład mieszkańców Łąki (powiat pszczyński) oraz Istebnej i Koniakowie w dniu wspomnienia świętego Mikołaja (6 grudnia). Obok „świętego” kroczą diabły i śmierć, sacrum przeplata się z profanum...

Pewną przeciwwagą do Halloween mają być także „Łucyki”, organizowane od kilku lat z końcem października przez Szkołę Podstawową nr 38 w Katowicach – Kostuchnie, choć wspomnienie świętej Łucji przypada dopiero 13 grudnia. Dzieci i nauczyciele prezentują się w barwnym korowodzie, przypominając w ten sposób o raczej zapomnianej postaci świętej Łucji.

Jednakże oba wydarzenia (wspomnienie św. Łucji i Halloween) nie mają ze sobą nic wspólnego, poza kostiumami między innymi duchów czy czarownic, które (uwaga!) zakładane są przez dzieci podczas Halloween i łucyjkowego pochodu. W pochodzie uczestniczą także postaci

znane ze śląskich podań i legend: utopek, skarbnik i inni. Zauważalny jest tutaj liberalny i dosyć dowolny stosunek do zachowań tradycyjnych. Nastąpiła jednocześnie autorska odpowiedź w postaci organizacji nowej inicjatywy związanej z kultem św. Łucji, lecz równocześnie z pomieszczeniem czasów, znaczeń i symboliki. To być może konsekwencja nikłej kontroli społecznej, która dawniej dbała, poprzez czujność ludzi i organizacji, o to, by przeżywać dany czas w roku w zgodzie z dziedzictwem przodków i w poszanowaniu funkcjonujących norm kulturowych.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że obie te inicjatywy w postaci pochodów znane były o wiele wcześniej, między innymi w kulturze śląskiej i zagłębiowskiej. Niektóre służyły ochronie ludzi oraz ich dobytku przed złymi mocami. Na Ziemi Cieszyńskiej, aby odstraszyć czarownice od ludzkich siedzib, które, jak wierzono, w noc 13 grudnia zlatują się na Łysą Górę, gdzie z diabłami odbywają swój doroczny sejmik, młodzież obchodziła miejscowości ze stosownym śpiewem na tę okazję, niosąc zapalone świece ukryte najczęściej w wydrążonej dyni z otworami przypominającymi oczodoły św. Łucji. Następnie zbierano się w karczmie, gdzie pomimo Adwentu bawiono się do rana. Światła w oknach, muzyka i śpiew miały odstraszyć złe moce⁸. Ciekawe jest to, że ponownie w tym przypadku mieliśmy do czynienia z mieszanym sacrum i profanum. W czasie Adwentu religijność została czasowo zawieszona i normy w tym względzie przestawały obowiązywać. Przed drugą wojną światową, w dniu św. Łucji, między innymi w Świętochłowicach

8 J. Szymik, *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Śląsku Cieszyńskim*, Czeski Cieszyn – Wrocław 2012, s. 29.

i Siemianowicach Śląskich, po drogach chodziły kobiety lub grupy osób przebranych za diabły i czarownice, straszając napotkane dzieci, odpytując je z pacierza i tabliczki mnożenia. Grzeczne otrzymywały drobne prezenty, niegrzeczne karano różgą. W Zagłębiu Dąbrowskim według relacji najstarszych mieszkańców obchód był także znany:

Chodziła po domach Łucja. Przebrana była w ten sposób, że miała prześcieradło i laskę pod nie wtykali, tak że postać była bardzo wysoka. Nosiła ona bat i biła bardzo mocno po drodze. Przestała chodzić w czasie okupacji⁹.

Natomiast jeszcze w latach 50. XX wieku między innymi w Paniowach i Imielinie w Dniu Wszystkich Świętych i w Zaduszki chłopcy chodzili między domy w maskach wykonanych z dyni oraz z wydrążoną dynią, wewnątrz której znajdowała się świeczka. Maski i dynie przystawiano do okien, strasząc w ten sposób domowników. Nikt w tamtych latach nie słyszał o Halloween, a zatem zachowania te nawiązywały zapewne do dawno zapomnianych praktyk (pogańskich) oraz ludowej wiary, w myśl której w tym czasie zmarli odwiedzają swoich bliskich.

Współcześnie żywa jest nadal tradycja zostawiania pustego miejsca i nakrycia przy wigilijnym stole dla zmarłych członków rodziny, choć można zauważyć, iż kult czy też

⁹ Informatorzy: Dudek E. (ur. 1879) i Bartosik Cz. (brak innych danych), Klimontów 1960, Archiwum Etnograficzne Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu.

pamięć o zmarłych wypierany jest niekiedy z tego radośnego święta poprzez stwierdzenia, iż wolne miejsce przy stole zostaje zostawione dla nieoczekiwanego gościa czy strudzonego lub zabłąkanego wędrowca. W domyśle chodzić może o dusze przodków, jednakże taka informacja nie pada wprost:

Współczesna wieczerza wigilijna zachowała zaledwie nikłe ślady dawnej zimowej uroczystości zadusznej. Nasi pogańscy przodkowie podejmowali ongiś dusze zmarłych ucztą biesiadną, aby nawiązać z nimi kontakt, ugościć ich i pozyskać ich życzliwość oraz opiekę nad rodziną, zagrodą i plonami¹⁰.

Głównie za sprawą mediów, reklam oraz działalności centrów handlowych w czasie bliskim świąt Bożego Narodzenia dokonała się radykalna zmiana w postrzeganiu postaci świętego Mikołaja w kontekście jego wizerunku i funkcji. Od końca lat 90. XX wieku, między innymi za sprawą reklamy znanego gazowanego napoju, wypierany jest z przestrzeni publicznej obraz świętego Mikołaja – biskupa i cudotwórcy (odzianego w szaty biskupie), na rzecz tęgiego staruszka ubranego w czerwony kubrak i spodnie. Jego rozpoznawalnym atrybutem jest czapka z pomponem i wór z prezentami. Do dzieci przybywa najczęściej saniami zaprzężonymi w latające renifery, niekiedy w towarzystwie elfów lub śnieżynki. Wspomnienie świętego Mikołaja biskupa przypada na czas Adwentu (6 grudnia), jednakże aktywność Mikołaja (produktu popkultury), za sprawą reklam, rozpoczyna się

¹⁰ J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987, s. 51–52.

przed tym okresem i trwa do Bożego Narodzenia. Zauważyć należy także, iż Mikołaj lansowany przez media nie jest nazywany świętym, a ponadto przypisuje mu się rolę wręczającego prezenty pod choinką oraz – zachodnim wzorem – do świątecznej skarpety. Tymczasem między innymi na Górnym Śląsku, zgodnie z ludową tradycją, rolę tę spełnia najczęściej Dzieciątko, natomiast w innych regionach kraju również: Gwiazdor, Dziadek Mróz, Gwiazdka i Aniołek.

Skuteczność medialno-reklamowych zabiegów doprowadziła do wymieszania okresu adwentowego i świątecznego; tym samym mieszają się ze sobą czuwanie i modlitwa z zabawą; czas, któremu nadano poprzez religię wyjątkowy, świąteczny charakter z uciechą. Ten binarny stosunek między przeciwnymi sobie elementami zauważamy po raz kolejny. Pośrodku dostrzegamy w tym postać Mikołaja, dla niektórych świętego i biskupa, dla innych – osobę, która odwiedzi w trakcie świąt dzieci i przekaże im prezenty.

We wspomnianym przekazie najważniejszymi elementami świąt są: wystrojona choinka, zastawiony stół i bogate prezenty (zadowolony klient), pominięte zostaje natomiast ich sedno, czyli bardzo ważny religijny charakter. Wreszcie, reklamowy przekaz po wielokroć wspomina po prostu o świętach (tak jak w angielskim, nie dodając ważnego elementu, iż są to Święta Bożego Narodzenia). Tego typu działania powodują, że okres świąteczny traktowany jest coraz częściej jako czas szalonych zakupów i niebywałych promocji, natomiast wartości religijne i związane z nimi indywidualne przeżycia zostają zepchnięte na dalszy plan.

Ostatnim zjawiskiem, na które warto zwrócić uwagę, są kobiece spotkania zwane *babskimi combrami*, funkcjonujące jako forma zabawy karnawałowej, często w okresie Adwentu lub Wielkiego Postu, poza czasem wyznaczonym tradycją. Współczesny kształt przysłonił całkowicie pierwotny sens i znaczenie tego obrzędu, dlatego zasadne jest zaprezentowanie go dość szczegółowo, aby wykaazać jego pochodzenie i znaczące przeobrażenie, które doprowadziło do nałożenia się okresu karnawału na Adwent i Wielki Post. Koncentrujemy się na *babskich combrach*, bowiem jest to najbardziej wyrazisty i daleko idący przykład przeistoczenia się i modyfikacji obserwowany w ostatnich latach.

Zdaniem Doroty Simonides nazwa *babski comber*, a szczególnie *comber*, *comper* lub *cqber*, intrygowała badaczy już w XIX wieku. Jan Aleksander Karłowicz, polski folklorysta i językoznawca drugiej połowy XIX wieku, przytacza różne poglądy i opinie związane z jej genezą. Miała ona pochodzić, między innymi, od legendarnego burmistrza Krakowa, który zmarł w tłusty czwartek¹¹. Comber, żyjący ponoć w XVII wieku¹², był wójtem¹³ lub burmistrzem krakowskiego przedmieścia Piasek.¹⁴ Podchmielony władzą lekceważył ludzi, dręczył

11 D. Simonides, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy i zabawy*. Materiały etnologiczno-folklorystyczne od red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Bytom 1991, s. 127.

12 B. Ogrodowska, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2004, s. 92.

13 J. Szczypka, *Pod znakiem księcia Zapusta*, [w:] *Kalendarz Polski*, Warszawa 1984, s. 45.

14 Źródła podają, iż Comber był burmistrzem Krakowa, burmistrzem krakowskiego przedmieścia Piasek lub wójtem.

ich złośliwymi zarządzeniami, targał za włosy, ubliżał, szczególnie zaś zajadły był dla krakowskich przekupek. Za najmniejsze przewinienie przetrzymywał ich w swoim podręcznym loszku. Kiedy pewnego roku w tłusty czwartek niespodziewanie padł trupem przy suto zastawionym stole, one – jako pierwsze – ucziły to wydarzenie huczną zabawą na krakowskim rynku. Ulice przekazywały sobie wiadomość: „Zdechł Comber!”. Według tej historii, zabawa ludowa zwana *comber* lub *babski comber* powstała na pamiątkę śmierci nielubianego burmistrza¹⁵. Również Zygmunt Gloger – polski historyk i folklorysta – uważał, iż *babski comber* był ongiś zabawą krakowskich przekupek, zwaną *combrem* lub *babskim combrem*, odbywającą się w tłusty czwartek¹⁶.

W Polsce w tłusty czwartek tańczono i śpiewano na ulicach, zwłaszcza na rynku krakowskim. Tu również wleczono na powrozie słomianego bałwana, zwanego *combrem* i rozrywano go wśród śmiechu gawiedzi na kawałki. Według źródeł słomiana kukła była personifikacją mięsopustu lub legendarnego i okrutnego burmistrza Krakowa – Combra¹⁷.

Najstarsze wzmianki o *babskim combrze* pochodzą z Krakowa. Dotyczą datowanego na 1600 rok *combra* urządzanego przez przekupki na krakowskim rynku; zamieszczono są w dziele *Gregorianki*¹⁸. Według relacji księdza

15 M. Ziółkowska, *Szczodry wieczór, szczodry dzień. Obrzędy, zwyczaje zabawy*, Warszawa 1989, s. 244; J. Szczyńska, *Pod znakiem księcia Zapusta*, [w:] *Kalendarz polski*, s. 45.

16 D. Simonides, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy...*, dz. cyt., s. 130.

17 Tamże, s. 130–131.

18 A. Rutkowska, *Karnawały kobiet. Badania etnograficzne w Polsce*,

Jędrzeja Kitowicza, polskiego historyka, na początku XVII wieku w tłusty czwartek „otyle baby straganne, podzielone na rotty, schodziły się z różnych ulic na rynek krakowski i naprzeciw orła rozpoczynały wesoły taniec śpiewając pieśni combrowe”¹⁹.

Dorota Simonides uważa, iż historia o burmistrzu Combrze jest jedynie legendą: „Jest to jednak legenda, taka sama jak o smoku krakowskim i o Wandzie, co Niemca nie chciała”²⁰. Badaczka wskazuje, iż podobne podanie wydrukowało krakowskie czasopismo „Pszczółka” w 1820 roku. Za tekstem tym poszli inni folklorysty, między innymi Łukasz Gołębiowski czy Józef Łepkowski²¹.

Podanie o burmistrzu Combrze można włożyć między legendy, nie sposób jednak pominąć faktu, iż uznani badacze okresu XVII–XIX wieku relacjonowali combrowe zabawy organizowane przez krakowskie przekupki na pamiątkę śmierci złego burmistrza, na co wskazuje między innymi nazwa zwyczaju *comber* oraz włóczenie słomianej kukły zwanej Combrem z krakowskiego przedmieścia Piasek, a więc z miejsca, gdzie wedle podania urzędował nielubiany burmistrz. Zdaniem Simonides, jedynie Wacław Aleksander Maciejowski, polski historyk prawa i słowianoznawca, szukał genezy słowa *comber* w kręgu kultury niemieckiej, łącząc je z wyrazem *zampfern*, *zempfern*, co w późniejszym czasie potwierdził Aleksander Brückner, polski historyk literatury

Warszawa 2015, s. 30.

19 M. Ziółkowska, *Szczodry wieczór...*, dz. cyt., s. 246.

20 D. Simonides, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy...*, dz. cyt., s. 127.

21 Tamże.

i kultury polskiej. Okazało się bowiem, iż wyraz *comber* występuje u Łużyczan. Używa się go jako *campor*, *camper*. Zdaniem badacza słowo zostało przyniesione na ziemie polskie przez osadników z Marchii Brandenburskiej już w wiekach średnich. A. Brückner wywodzi słowo *comber* od niemieckiego wyrażenia: *zampfern*, *zempfern*, oznaczającego „maskę”, co w niemieckim języku literackim brzmi *Schemen* i oznacza „przebieranie się”, „wkładanie maski”.

Inne źródło wskazuje na podobne dociekania, wedle których *comber* wywodzi się od niemieckiego *zampfern* – tłumaczonego jako „obchodzić zabawę zapustną” i pojawia się na ziemiach polskich przyniesione z Marchii Brandenburskiej na przełomie XII i XIII wieku²². *Babskie Combrzy* znane są w innych krajach, głównie w Niemczech, skąd wzięły swą nazwę. Najbardziej spektakularny charakter przybiera aktywność kobiet w tłusty czwartek w wielu karnawałach niemieckich, zwłaszcza nadreńskich, z Kolonią na czele.

Dorota Simonides zastanawia się jednak, dlaczego Aleksander Brückner, pisząc o *babskim combrze*, nie wspomina o zwyczaju na Śląsku, podczas gdy jej zdaniem jest on popularny i przez wielu folklorystów uważany za typowo śląski. *Babski comber* związany jest z zapustami i, na co wskazuje nazwa, chodzi w nim prawie wyłącznie o zabawę kobiet – zabawę kończącą karnawał. Fakt organizowania jej w środę popielcową można tłumaczyć jako przedłużenie ostatków²³. Natomiast Józef Lompa, pionier

oświaty ludowej oraz etnografii na Śląsku, podkreślał, iż babski *comber* odbywał się w środę popielcową i był prawdziwym świętem kobiet²⁴.

W zabawie zwanej *babski comber*, organizowanej na Górnym Śląsku, najważniejszą rolę odgrywała karczma, będąca miejscem spotkań. Kronikarz majątku Anhalt na Górnym Śląsku pisał, że tydzień przed środą popielcową stały beczynn timer wszystkie wrzeciona, zaś prządki i nie tylko one – siedziały całym i dniami w karczmie. Tam popijano, bawiono się, wymyślano nowe żarty i swatano wolne panny. Warto zaznaczyć, iż obżarstwo i pijaństwo nie brało się wyłącznie z chęci wypicia i najedzenia się do syta, aby starczyło na cały długi post, lecz miało ono także cechy magiczne. Wierzo no powszechnie, iż tyle, ile się zje i wypije, tyle urodzaju pojawi się na jesień w zagrodzie chłopa²⁵. Zabawy, tańce, nieprzyzwoite żarty i pieśni, pijaństwo i obżarstwo występowały ze szczególną intensywnością w okresie karnawału. Podczas nocnych hulane k niejednokrotnie nie spostrzeżono, iż po ostatkowym wtorku nadeszła już środa popielcowa, a więc Wielki Post. Środa popielcowa prawem rozmachu uciech karnawałowych stała się ongiś dniem babskich zabaw, a więc *babskiego combru*.²⁶

Natomiast inny przykład *babskiego combru* wskazuje, iż zabawy te odbywały się w karczmie po powrocie z kościoła (Popielec):

22 M. Ziółkowska, *Szczodry wieczór, szczodry dzień...*, dz. cyt., s. 244.

23 D. Simonides, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy...*, dz. cyt., s. 128.

24 Tamże, s. 140.

25 Tamże, s. 131-132.

26 Tamże, s. 139.

Środa popielcowa jest dniem, w którym wszystkie młode mężatki, które w ostatnim czasie wyszły za mąż, po posypaniu głowy popiołem udają się wprost do karczmy, gdzie muszą zakupić przynajmniej pół kwarty wódki i poczęstować nią inne starsze mężatki. Uzyskują przez to prawo pozostałych kobiet, które w tym dniu wszystkich spotykanych mężczyzn mogą zaczepić, zabrać im czapkę, zawlec ich przez to do karczmy i zmusić do wykupienia czapki wódką²⁷.

Uczestnictwo w obrzędzie traktowano bardzo poważnie, pomimo iż udział w zabawie klócił się z codziennymi kobiecymi obowiązkami. Młode mężatki chciały nie tylko dobrze się zabawić, lecz nadto wstąpić do grona kobiet zamężnych, przejść swego rodzaju inicjację, by dobrze funkcjonować w znanym sobie środowisku. Wydarzenie to było zatem ważnym elementem życia społecznego. Zapewne konsekwencje niestawienia się na *comber* były różne. Jedną z nich przytacza opis z okolic Częstochowy:

W wypadku, gdy kobieta nowo zamężna nie przyszła na urządzony Babski Comber, względnie nie dała datku, względnie mąż jej nie pozwolił, wówczas przez cały rok dotyczyły ją podobne kpiny, jak i mężczyznę, a w przyszłorocznym urządzonym Babskim Combrze nie miała prawa brać udziału. W wypadku, gdy się pojawiła, bywała siłą usunięta²⁸.

W trakcie zabaw odbywało się *heblowanie*. Wśród śmiechów i lamentów łapano młodą dziewczynę i kładziono ją

na desce. Mężczyzna trzymał ją za nogi, a starsza kobieta za głowę, przesuwając kobietę kilkakrotnie po desce, pozorując czynność heblowania²⁹. Mężczyzna ten prawdopodobnie był muzykiem, ponieważ inni mężczyźni nie mieli wstępu na zabawę:

We wtorek do południa ciągnęły starsze mężatki te świeżo poślubione do karczmy, w której czekali muzykanci, jedyni wybrani i dopuszczeni do zabawy mężczyzn. Siedzieli w kącie sali na specjalnych pomostach zbudowanych z beczek po piwie lub na kłodach.³⁰

I dalej o mężczyznach:

„[...] Tych jednak do karczmy nie wpuszczano. Mogli oni patrzeć przez okno, przyglądać się zabawom kobiet. Dopuszczeni byli wyłącznie grajkowie³¹.

Zwyczaj zabaw ostatekowych z dominującym udziałem kobiet znany jest również na terenach Ziemi Częstochowskiej i Zagłębia Dąbrowskiego. Niestety nieliczne źródła są skąpe, na co złożyło się między innymi znikome zainteresowanie tymi terenami badaczy, co przekłada się na brak informacji z omawianego terenu. Znamiennym jest, iż podobnie jak w Krakowie, wiele ostatekowych zabaw odbywało się w tłusty czwartek. W Sławkowie tego dnia urządzano w karczmie *babski comber* – huczne zabawy kobiet, podczas których

27 Tamże, s. 139.

28 A. Rutkowska, *Karnawały kobiet...*, dz. cyt., s. 24.

29 D. Simonides, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy...*, dz. cyt., s. 143.

30 Tamże, s. 142.

31 Tamże, s. 147.



Plakaty zapraszające na „Babski Comber”, Katowice, Zabrze. Fot. Robert Garstka (2014, 2015)



gospodynie raczyły się kielbasą, tłustościami i wódką. Z *combra* słynął również Siewierz, który od samego rana zapełniał się babami:

Tu rozpoczynał one spacer i tańce, poczem następował poczęstunek, a wreszcie chwytywanie przechodniów, kręcenie nimi jak mątwką do barszczu lub warząchwią do jadła, a czasem jak szkrobachą. Oskar Kolberg również wymienia ową tradycję. W Siewierzu i około Częstochowy, jest podobny zwyczaj jak w Krakowie, że w Tłusty Czwartek chodzą i tańczą baby po rynku i ulicach, chwytając ludzi, co się nazywa *combrzyć*, *cembrzyć*³².

Obecnie pierwotne formy *babskiego combru* nie funkcjonują już na terenie Zagłębia Dąbrowskiego i Ziemi Częstochowskiej. Gdzieniegdzie – na przykład w Czeladzi i Sosnowcu – organizowane są zabawy kostiumowe

32 D. Skonieczna-Gawlik, R. Garstka, B. Gawlik, *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Katowice 2016, s. 180.

i taneczne pod nazwą *babski comber* przy okazji Dnia Kobiet, a więc poza wyznaczonym tradycją czasem. Natomiast na Górnym Śląsku, w granicach województw: śląskiego i opolskiego, zabawy odbywają się w różnych terminach karnawałowego czasu, a także poza nim, to jest w Adwencie przy okazji Barbórki, w czasie Wielkiego Postu (zazwyczaj w Dniu Kobiet), lecz także przez większość weekendów okresu postu, a nawet po świętach wielkanocnych!

W wielu miejscowościach województwa opolskiego *combry* odbywają się jedynie w karnawale: zależnie od miejscowości oraz danego roku – w okresie od lutego do marca. Zabawy te przybierają formę kobiecych spotkań, podczas których uczestnicy bawią się, tańczą i biesiadują. Zazwyczaj wszystkie osoby się znają, ponieważ pochodzą z jednej miejscowości lub najbliższej okolicy. W niektórych uczestniczyć mogą również mężczyźni, pod warunkiem posiadania odpowiedniego kostiumu. Innym odstępstwem jest męska obsługa – kelnerzy (Kosorowice), przebrani w damskie stroje.

Natomiast zabawy *combrowe* organizowane w województwie śląskim, w domach kultury, gimnazjach, hotelach, klubach, restauracjach i remizach strażackich, są w większości imprezami biletowanymi. Funkcjonują najczęściej przy okazji Dnia Kobiet (Piekary Śląskie, Mysłowice, Zabrze, Chorzów, Katowice), a więc w Wielkim Poście.

W Mikołowie w 2019 roku zabawę urządzono 5 stycznia, w okresie Bożego Narodzenia, na dzień przed uroczystością Trzech Króli, zaś w Jastrzębiu-Zdroju w dniu

Ofiarowania Pańskiego, kończącego okres Bożego Narodzenia. Uczestniczki pochodzą z różnych miejscowości i zazwyczaj nie znają się. Tu również częściami programu są: biesiada, zabawa taneczna, skecze kabaretowe, konkursy i loterie. Na niektórych imprezach dodatkową atrakcją jest pokaz chippendalesów. Od 2003 roku Miejski Dom Kultury w Chorzowie-Batorym organizuje biesiadno-taneczne zabawy tylko dla pań zwane Babskim Combrem:

Corocznie wymyślany jest jakiś temat przewodni. Była „Seksmisja”, „Grecja kontra Egipt”, „Babskie manewry wojskowe” czy „Muppet show”. W roku 2017 Babski Comber odbył się pod hasłem: „Siostry w Batorym czyli Pielęgniarki i Zakonnice”. W roku ubiegłym Marynarze i Piraci popłynęli statkiem Batory. Tym razem zapraszamy na Jędrowski Horror Show³³.

Zabawa trwa od 18:00 do 22:00 i w 2019 roku zakończyła się wyłonieniem „Combrówki roku”. Bilety sprzedawane są już w listopadzie, a organizator nie przyjmuje rezerwacji. W roku 2019 zabawy odbywały się w terminach: 1, 2, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 22 i 23 marca. Pomysłodawca zabawy uważa, iż słowo *Comber* znaczy „swawolić” i pochodzi z języka niemieckiego:

Babski Comber organizowany jest poza karnawałem, bo chcieliśmy to zrobić z okazji Dnia Kobiet. Całkiem przypadkowo stało się, że odbywa się on w poście. Dlatego, że zrobiliśmy jeden Babski Comber,

33 Źródło: <http://mdkbatory.pl>, „Babski comber 2019” [dostęp: 16.03.2019].

w drugim roku zrobiliśmy trzy, na następny pięć itd. Wszystko z powodu Dnia Kobiet. Tak się utarło i zostało. W jednej imprezie bierze udział około trzystu kobiet. W sezonie około pięć tysięcy. [...] Przyjeżdżają tu kobiety z całej Polski: z Krakowa, z Częstochowy, z Pcimia. W ostatnim roku był autobus z Mazur. [...] Słyszałem, że [kiedyś] była to oddolna inicjatywa pań na Śląsku i w Galicji. Kobiety spotykały się na skubaniu gęsi, z czasem zwyczaj nabrał innego klimatu. [...] Oprócz tego górnicy robili Barbórkę. Wtedy kobiety w kontrze organizowały swoje imprezy. Oddzielnie chodzili chłopcy na Barbórkę, a kobiety oddzielnie. To były bardzo folkowe imprezy, kobiety w śląskich kciach siedziały³⁴.

Niesłuszne powiązanie *babskiego combra* z karczmą piwną pojawia się również na imprezie w Rybniku-Niedobczycach, gdzie górnicze tradycje stały się inspiracją do zorganizowania zabawy pod nazwą „Comber”. Impreza organizowana od 2009 roku ma charakter spotkania biesiadnego, wzorowanego na śląskiej tradycji wspólnych spotkań związanych z organizowaniem przez górników „Gwarków”, na których z kolei był zakaz przebywania kobiet. W programie: gry, konkursy i zmagania dwóch konkurujących z sobą Ław. Dla utrzymania należytego porządku nad „ławami” czuwa tzw. Wysokie a w Sprawach Babskich Nigdy Nieomylnie Prezydium, które powołuje Podstoliny. Prezydium ocenia poszczególne konkurencje i przyznaje punkty. Integralną częścią zabawy jest prezentacja artystyczna utrzymana w konwencji

34 A. Rutkowska, *Karnawały kobiet...*, dz. cyt., s. 72-75.

kabaretowo-muzycznej.³⁵ Corocznie jest temat przewodni i stroje tematyczne. Przełomem był tzw. Babski Comber Łódzki nawiązujący do afery „łowców skór”, w ramach której pracownicy łódzkiego pogotowia uśmiercali pacjentów i sprzedawali informację o zgonach zakładom pogrzebowym: „To też panie bardzo rozśmieszyło. Nas to napędzało, że musimy wymyśleć coś jeszcze bardziej śmiesznego, bardziej porywającego”³⁶.

Wypowiedź organizatorów zabawy dziwi i szokuje. Zastanawiającym jest fakt, iż można zbudować program imprezy w oparciu o tak tragiczne wydarzenia.

Zdaniem organizatorów, inicjatywa „Combrów” powstała jako kontra do spotkań barbórkowych i „Gwarków Górniczych”, na które zapraszani są tylko panowie. Dla wypełnienia pewnej luki, aby stworzyć coś dla pań, postanowiono w okresie Dnia Kobiet oraz w okresie marca i kwietnia zorganizować spotkania tylko dla kobiet. Obecnie zabawy te organizowane są po świętach Wielkanocnych.

Wydaje mi się, że sama nazwa „Comber” już funkcjonowała dość dawno, więc myśmy zapożyczyli to tylko. Z tego co się orientuję, jest to pewna forma spotkań, czyli *comber* to spotkanie, biesiada, forma spotkań towarzyskich. W latach 1999–2000 zacząłem przygotowywać te „Combry” na bazie konkretnego

scenariusza. I była to analogia do spotkań gwarków. [...] To jest na wzór gwarków górniczych. [...] No to tak trochę pozazdrościliśmy im i teraz panie szaleją na *babskim combrze*³⁷.

Nieprawdą jest jednak stwierdzenie, iż zabawy dla kobiet, zwane *babskimi combrami*, powstałe jako odpowiedź na męskie karczmy piwne, nie miały wcześniej swego odpowiednika i dlatego trzeba było w tym lub innym czasie zorganizować zabawę będącą dla nich kontrą. W wielu śląskich kopalniach w okresie Barbórki organizowano karczmy dla pań zwane *babskimi combrami*. Powstały one ze względu na coraz więcej zatrudnionych w kopalniach kobiet:

Karczma piwna jest imprezą wyłącznie dla mężczyzn i nie biorą w niej udziału pracownice. Stąd zamysł karczmy dla pań. Comber był stosunkowo podobny do „męskiego” pierwowzoru, z tym że kobiety bawią się inaczej. Nie piją aż tyle piwa, natomiast lubią sobie pośpiewać i potańczyć³⁸.

Comber największą popularnością cieszy się jako damski odpowiednik męskiej karczmy piwnej. Nie jest to jednak impreza o tak wielowątkowym scenariuszu, jak jej męska wersja, o czym świadczy choćby zestaw śpiewanych na *combrach* piosenek, zaczerpniętych z repertuaru popularnego, niemających jednak z górnictwem nic wspólnego³⁹.

35 Źródło: <https://biletynakabarety.pl/artist/Babski-Comber-2019-Dom-Kultury-w-Rybniku-Niedobczycach-a7126.html> [dostęp: 19.06.2020].

36 A. Rutkowska, *Karnawały kobiet...*, dz. cyt., s. 81.

37 Tamże, s. 78–82.

38 B. Piecha-van Schagen, *Karczma piwna. Nowa tradycja*, [w:] *Narracje górnicze z terenu Zabrze. Kopalnia to jest do mnie wszystko*, Zabrze 2016, s. 308.

39 Tamże, s. 309

Organizatorzy zabaw w Chorzowie i Rybniku starają się, aby były one kobiecą kontrą dla męskich spotkań, jednocześnie zapominając lub nie zdając sobie sprawy, iż męskie karczmy piwne są tradycją stosunkowo młodą. Ich organizowanie na śląskich i zagłębiowskich kopalniach rozpoczęto w latach 70. i 80. XX wieku⁴⁰.

W Zagłębiu Dąbrowskim, dla pracowników czeladzkiej kopalni „Czerwona Gwardia”⁴¹, w dniu 2 grudnia 1977 roku w Klubie „Pod Filarami” zorganizowano po raz pierwszy „Spotkanie Gwarków”, zwane inaczej „Karczmą Piwną”. Górnicy spotykali się w swoim gronie, śpiewając pieśni biesiadne, urządzając konkursy i biesiadując przy golonce i piwie. Nie tańczyli i nie bawili się przy akompaniamencie zespołu muzycznego. Nie upijali się również piwem, jak to niekiedy jest przedstawiane. O godnym zachowaniu w trakcie spotkań decydował choćby kodeks przykazań gwarkowskich:

Zaufaj Starym Strzechom i uwierz, że kontrola Twojej trzeźwości przed wejściem na dostojne Zgromadzenie Gwarków znajduje pełne uzasadnienie. Trzeźwe i godne Twoje zachowanie warunkują powodzenie tej pięknej i starej tradycji⁴².

Organizatorzy współczesnych *babskich combrów* powołują się także na wyrwane z kontekstu informacje

⁴⁰ Tamże, s. 291, 298.

⁴¹ Do 1950 roku kopalnia nosiła nazwę „Saturn”.

⁴² *Tradycje górnicze (na AGH)*, przygotował zespół: M. Indyk, M. Piotrowski, J. Salamon, K. Świątek, J. Wojniłko, Kraków 1993, s. 30.

odwołujące się do dawnych kobiecych spotkań – zapisu do bab oraz opowieściach o krakowskim Combrze.

Najważniejsze zmiany, jakie zaobserwować można w omawianym wydarzeniu, dokonały się w perspektywie czasu i celowości ich organizacji. Współcześnie bowiem zdecydowana większość zabaw organizowanych w miastach, przybierających nazwę *babski comber*, odbywa się poza wyznaczonym tradycją czasem, przykładowo w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Dla katolików jest to (lub być powinien) czas modlitwy, skupienia i wyciszenia, przygotowujący do dwóch ważnych świąt religijnych – Bożego Narodzenia i Wielkanocy:

Przykazanie kościelne dotyczące kwestii zabaw tanecznych to przykazanie 4., które brzmi: „[...] w okresach pokuty powstrzymywać się od udziału w zabawach”. Zdanie to nie pozostawia wątpliwości. Jest klarowne, proste i, jak należy sądzić, każdy inteligentny człowiek jest w stanie pojąć jego treść⁴³.

Niegdyś drugim ważnym elementem tego zwyczaju było wkupienie się młodej mężatki w grono kobiet zamężnych. Zabawa taneczna i biesiada stanowiły ważny element tego wydarzenia, nie były jednak dominantami. Współczesne spotkania kobiet, pozbawione tak ważnego elementu, proponują jedynie beztroską zabawę (biesiada, zabawa taneczna, bal kostiumowy) w gronie mniej lub bardziej znanych sobie osób, dla których sens pierwotnych spotkań jest najczęściej nieznany.

⁴³ P. Batorowicz, *Zabawy w czasie zakazanym*. Źródło: www.niedziela.pl [dostęp: 14.11.2020].

Jako podsumowanie chcemy zaznaczyć, że jesteśmy przekonani, że żyjemy w wyjątkowym momencie historii, w wyjątkowym czasie, w którym najpewniej testowany jest zastany porządek świata. Przyglądamy się przeobrażeniom regionalnych zjawisk kultury, także tym towarzyszącym religijnym praktykom. Obserwujemy wiele stałych – to, że świętujemy ważne dni w roku liturgicznym, i to, że przypisana tym dniom i okresom otoczka kulturowa jest jeszcze w wielu miejscach pielęgnowana. Jednocześnie nietrudno dostrzec dynamiczny zwrot w zachowaniach ludzi, instytucji czy organizacji – ogólnie w stylu życia – w stosunku do świata, który znamy z doświadczeń lub opisów jeszcze z końca ubiegłego wieku.

Zwrot powiązany jest z wieloma czynnikami związanymi ze społecznym funkcjonowaniem i ich wpływem na codzienne wybory. Do tych czynników należą między innymi: dynamiczny rozwój technologii, laicyzacja społeczeństwa czy procesy związane z równością płci. Powiedzmy sobie szczerze, że w naszych wyborach coraz mniejsze znaczenie i wartość ma to, co odziedziczyliśmy po naszych przodkach. Współcześnie podejmowane decyzje, dotyczące choćby spędzania wolnego czasu, angażowania się w działalność społeczną, świętowania (w tym świąt religijnych), opatrzone są o wiele mniejszymi restrykcjami społecznymi.

Nie jesteśmy w stanie zatrzymać w czasie tego, co znamy z przeszłości – jakkolwiek mocno byśmy się z konkretnymi dawnymi wartościami i zachowaniami utożsamiali – jak i cyklicznie przenosić ich do współczesności. Nie podołamy hibernacji tradycyjnej kultury (religijnej),

starając się ją w niezmienionej formie przekazywać następnym pokoleniom, próbując dowieść wielkiego szacunku i uznania doń. Takie zabiegi wydają się daremne. Cechą kultury bowiem jest jej nieustanna ewolucja. Można na tej bazie przyjąć wiele postaw – protestować, żałować, złościć się. Można także starać się sterować i ingerować w przebieg konkretnych praktyk religijnych i kulturowych. A jeśli tak, to warto zadać sobie pytania: W jakim zakresie to czynić? Do którego momentu? Co należy zrobić, skoro kolejnym pokoleniom bliższe są inne wartości? Można także próbować akceptować to, co się zmienia, starając się zrozumieć, dlaczego dzieje się tak, a nie inaczej – i jakie niesie to ze sobą konsekwencje.

Wydaje się, że dla zachowania ciągłości zachowań usankcjonowanych kulturowo (bo to nie stoi w sprzeczności z ich przeobrażeniami) i utrzymywania ich w wysokiej randze społecznej, niezbędne jest tworzenie warunków do poczucia sprawczości, zarówno fizycznej, jak i duchowej lokalnych społeczności. Konieczne jest kreowanie możliwości realizowania potrzeb indywidualnych i wspólnotowych dzięki obcowaniu z innymi, wzmacnianie satysfakcji i dumy z posiadanego i pielęgnowanego dziedzictwa.

To obowiązek wszystkich tych, którym na sercu leży dobro naszego wspólnego dziedzictwa. Postawa, jaką powinniśmy przyjąć, to nie pozostać obojętnym wobec obserwowanych zmian. Jedyne, czego możemy być pewni, to tego, że to, co było i jest, nadal w jakiś sposób z nami będzie. Tylko że inaczej.

Uwagi końcowe

Niniejsza praca prezentuje, jak to drzewiej bywało w zakresie różnych sposobów obecności sacrum w górnośląskiej tradycji i jak obecnie owa tradycja jest podłożem i źródłem nowych inspiracji dla Górnolazaków i ludności napływowej zamieszkującej region. W efekcie możemy się zanurzyć w bogactwie i pięknu, swoistym witrażu regionalnego dziedzictwa kulturowego. Poznać jego żywotność i zachodzące zmiany, ale też powstawanie – tak żywiołowo i spontanicznie, jak i w sposób zorganizowany – zupełnie nowych zjawisk kulturowych.

Przyjęta opcja teoriopoznawcza to rezultat współpracy przedstawicieli dwóch pokoleń badaczy próbujących odkryć i zbadać tajemnice regionalnego kanonu kulturowego, jego dawne oraz współczesne konteksty.

W tym miejscu nasuwa się skojarzenie z myślą filozofa, św. Augustyna, który w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pisał:

Kiedy ktoś mnie pyta: „Co czynił Bóg, zanim uczynił niebo i ziemię?” – nie powtarzam tej odpowiedzi, jaką

podobno ktoś kiedyś rzucił szyderczo, aby odsunąć od siebie natarczywość pytającego: „Przygotowywał piekło dla tych, którzy chcieliby dociec tajemnic”.

Niech nam zatem będzie wybaczone docieranie do tajemnic – tego, co nieodkryte. Podlegaliśmy bowiem potrzebie zachowania w pamięci lokalnych tradycji i uchwycenia tego, co dziś zachodzi. A sam św. Augustyn wszak pisze dalej: „Niechże ten człowiek otrząśnie się z majaków, niech zastanowi się i zrozumie, że jego zdziwienie wynika z nieporozumienia”.

Chcieliśmy zatem coś zrozumieć; chcieliśmy docierać do tego, co nienazwane. Słusznie twierdził w latach międzywojnia arcymistrz słowa Bruno Schulz, że „nienazwane nie istnieje”. Wszak często widzimy to, co nas otacza, uczestniczymy w tym, ale jednak nie potrafimy tego nazwać, zrozumieć. Wierzę, że dzięki tej pracy, dzięki konkretnym rozpoznaniom, możemy to, co nieznane, w kontekście Górnego Śląska jednak bliżej poznać. Możemy się tym szczycić; także tym, że do dziś pośród nas obserwujemy wciąż piękną i żywą aktywność społeczną

w obszarze tradycji. Ważne to zwłaszcza w tej dziwnej, ponowoczesnej dobie, czyli – jak pisze Clifford Geertz – w „postrzępionym świecie”, w którym „nie pozostaje nam nic innego, jak ogląd strzępków”. W świecie, w którym coraz bardziej skłaniamy się w stronę Materii, a tym, co związane z Duchem, pogardzamy.

Zamykając niczym wrota ostatnią kartę tej publikacji, wyrażam nadzieję, że wzbudzi ona zainteresowanie zarówno tym, co dawne, jak i tym, co współczesne; że uchyli ona szerzej drzwi do izby, w której zastanowimy się nad sensem regionalnego dziedzictwa. W tym też kontekście trzeba mi zachęcić Aleksandra Lysko i Roberta Garstkę, aby kontynuowali badania nad aktywnością kulturową Górnoślązaków; nad ich pokłonem wobec tradycji i tworzeniem przez nich nowych wartości, które w realiach współczesności są przecież tak ważne. Wciąż jeszcze w coraz bardziej krytykowanej przez wielu myślicieli – i słusznie – dobie współczesnej, w omawianej przestrzeni tworzone są intrygujące wartości humanistyczne. Tak jak kiedyś, jak to drzewiej bywało.

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

BIBLIOGRAFIA

ROZDZIAŁY I-IV**PUBLIKACJE NAUKOWE, ARTYKUŁY, TEKSTY ŹRÓDŁOWE:**

1884. *Przygoda górników w kopalni węgla kamiennego w Świętochłowicach*, [w:] *Górny Śląsk i Zagłębie w dawnych opisach wiek XIX*, wybór, wstęp i opracowanie A. Zieliński, Katowice 1984.

J. ADAMOWSKI, *Rola religijności w zachowaniu i przekształcaniu tradycyjnej obrzędowości*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, pod red. J. Hajduk-Niejakowskiej, Opole 2014.

Adwent Boży Jedyny, 191[?].

B. ANGLICUS, *Opus de rerum proprietatibus* czyli *O właściwych mocach wszechrzeczy*.

P. ARIES, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989.

P. ARIES, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, Gdańsk 1995.

P. ARIES, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007.

M. BACHTIN, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, Kraków 1975.

C. BAUDOUIN DE COURTENAY-EHRENKREUTZ-JĘDRZEJEWICZOWA, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, Wybór L. Mróz i A. Zadrożyńska, Warszawa 2005.

W. BĄK, *Twym zmartwychwstaniem żyję*, [w:] *Z głębokości. Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, Warszawa 1966.

H. BIEGELEISEN, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.

W. BIEŁOW, *Okrągły rok. Koło życia*, „Regiony” 1984, nr 2.

H. BITTNER-SZEWCZYKOWA, *Dziecko wiejskie*, Kraków 1984.

N. BOŃCZYK, *Stary kościół miechowski*, Bytom 1879.

M. BUCHOWSKI, *Model religijności – próba konstrukcji*, „Lud” 1979, t. 63.

I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA, *Rodzina na Górnym Śląsku*, Katowice 2007.

P. BURCHARD, *Za ostatnim przystankiem*, Warszawa 1985.

J.S. BYSTRON, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa [1933].

J.S. BYSTRON, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t. 2. Warszawa 1976.

J.S. BYSTRON, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.

J.S. BYSTRON, *Górnośląska pieśń ludowa*, „Strażnica Zachodnia” 1922, nr 2.

J.S. BYSTRON, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947.

J. CHAŁASIŃSKI, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej Kopalnia*, „Przegląd Socjologiczny” 1935, nr 1-2.

J. CHLEBOWCZYK, *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa 1983.

T.M. CIOŁEK, J. OLĘDZKI, A. ZADROŻYŃSKA, *Wyrzeczysko: o świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976.

S. CISZEWSKI, *Lud rolniczo-górnictwo z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1986, t. 10; 1987, t. 11.

J. CLIFFORD, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. M. Krupa, [w:] *Postmodernizm*, red. R. Nycz, Kraków 1996.

Clifford Geertz – lokalna lektura, red. D. Woska, M. Brocki, Kraków 2003.

S. CZARNOWSKI, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Tegoż, *Kultura*, Warszawa 1958.

D. CZUBALA, M.G. GERLICH, *Józef Ligęza. Dzieła – Bajki*, t. I., Katowice 1991.

J. DELAMEAU, *Historia Raju. Ogród rozkoszy*, Warszawa 1996.

Dives in misericordia: tekst i komentarze, Lublin 1983.

J. DRABINA, *Życie codzienne w miastach śląskich XIV i XV wieku*, Opole 1991.

P. DRECHSLER, *Bergmann und Bergmannsleben in Schlesien*, Kattowitz 1909.

P. DRECHSLER, „Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien” 1903, Bd. 1.

P. DRECHSLER, *Volkskunde des oberschlesischen Industriegebietes*, „Der Oberschlesier” 1929, Hft., Juli – August.

Droga do Nieba. Książeczka parafialna do nabożeństw dla katolików każdego stanu i wieku. Wydał ks. radca duch. Ludwik Skowronek, proboszcz w Bogucicach, Racibórz 1914.

A. DYGACZ, *Ludowe pieśni górnicze w Zagłębiu Dąbrowskim. Studium folklorystyczne*, Katowice 1975.

A. DYGACZ, *Pieśni górnicze*, Katowice 1995.

A. DYGACZ, *Pieśni górnicze. Studium i materiały*, Katowice 1960.

A. DYGACZ, *Śpiewnik pieśni górniczych*, Katowice 1956.

A. DYGACZ, *Temat pracy w śląskich pieśniach ludowych*, „Opolski Rocznik Muzealny” 1963, t. I.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania, Poznań 2003.

Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergowska, red. H. Kapełusz, J. Krzyżanowski, Wrocław 1970.

J. EICHSTAEDT, *Ludowy wizerunek Jezusa Chrystusa*, Wieluń 2016.

M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.

J.L. FLANDRIN, *Historia rodziny*, Warszawa 1998.

D. FORSTNER OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

J. GALLUS, *Wielki zbiór powinszowań zawierający powinszowania, przemowy i toasty wierszem i prozą na wszystkie dni pamiątkowe, obchody i uroczystości rodzinne*, Bytom 1908.

A. VAN GENNEP, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu, o gościnności adopcji, o ciąży i porodzie, o narodzinach, dzieciństwie i dojrzewaniu i inicjacji, o święceniach kapłańskich i koronacji królów, o zaręczynach i zaślubinach, o pogrzebie i porach roku i o wielu innych rzeczach*, Warszawa 2006.

H. GERLICH, *Cykle ludzkiego życia – od narodzin do śmierci*, Katowice 1998.

H. GERLICH, *Górnoślązaczka jako organizatorka życia religijnego rodziny*, [w:] *Działalność społeczno-narodowa i polityczna kobiet na Górnym Śląsku w XX wieku*, red. H. Karczyńska, Opole 1997.

H. GERLICH, *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych*, Katowice 1984.

H. GERLICH, *Oleodruk – rzecz święta*, Katowice 2007.

H. GERLICH, *Pozycja kobiety w rodzinie górniczej na Górnym Śląsku w pierwszej połowie XX wieku (do 1939 roku)*, [w:] *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, red. A. Żarnowska, t. 2, Gdańsk 1995.

H. GERLICH, *Rytm i kultura. Próba ujęcia problemu*, „Zaranie Śląskie” 1986, z. 3–4.

H. GERLICH, *Wizerunek niewiasty cnotliwej w górnośląskich przekazach międzygeneracyjnych – od schyłku XIX wieku do połowy XX wieku*, [w:] *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX. Zbiór studiów*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, t. VIII, Warszawa 2004.

H. GERLICH, M.G. GERLICH, *Problem pracy i etosu zawodowego w pieśni górniczej*, [w:] *Śpiewaj ludu, śpiewaj złoty. Księga jubileuszowa śpiewactwa śląskiego 1910 – 1985*, red. M.G. Gerlich, Katowice 1986.

H. GERLICH, M.G. GERLICH, *Sacrum, rodzina – tradycje. Świętowania roku kościelnego w tradycyjnej kulturze plebejsko-miejskiej Górnego Śląska*, przedślowie abp D. Zimoń, Katowice 1995.

H. GERLICH, M.G. GERLICH, *Święto religijne a wzory świętowania w miastach górnośląskich w okresie międzywojennym (Boże Narodzenie)*, „Studia i materiały z dziejów Śląska” 1991, t. 20.

M.G. GERLICH, *Czy Chrystus chodził po Kaufhausie? Przyczynek do nowego spojrzenia na górnośląską religijność ludową – na przykładzie Tajemnic Różańcowych*, „Rudzki Rocznik Muzealny” 2007, red. W. Świątkiewicz, ks. J. Górecki, M. Lubina, Ruda Śląska 2007.

M.G. GERLICH, *Ludowa historiografia, czyli potoczna wizja losu własnej grupy w czasie. Przypadek zabrzański*, „Orbis Interior”, Zabrze 2000, t. 2.

M.G. GERLICH, *Ludowa wizja umierania i śmierci w tradycyjnym śląskim obyczaju miejsko-plebejskim*, „Homo medians”, t. XIII – *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak OFM, Lublin 1992.

M.G. GERLICH, *Nowy etnomit? Przypadek szczególny ustanawiania i klasyfikowania wyobrażeń i toposów na poziomie grupy etnicznej*, [w:] *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje*, red. H. Rusek, A. Pieńczak, Cieszyn – Katowice 2011.

- M.G. GERLICH**, *Obrzędy jako kategoria rdzeniowa krystalizacji śląskiego etnomitu w początkowym okresie transformacji ustrojowej*, [w:] *Tradycyjna obrzędowość w kulturze współczesnej*, red. J. Hajduk-Nijakowska, Opole 2013.
- M.G. GERLICH**, *Rytm i obyczaj. Cztery szkice o tradycyjnej kulturze górniczej*, Zabrze 2003.
- M.G. GERLICH**, *Strachy, Tradycyjne wierzenia śląskie. Świat nadzmysłowy a życie codzienne, praca i obrzęd*, Wrocław – Warszawa, 1992.
- M.G. GERLICH**, *Strachy. W kręgu dawnych śląskich wierzeń*, Katowice 1989.
- M.G. GERLICH**, *Śląska krzywda – mit czy rzeczywistość. Górnośląska wspólnota losu i jej potoczna wizja*, [w:] *Mity nasze powszednie*, red. A. Regiewicz, Zabrze 2000.
- M.G. GERLICH**, „Śląska krzywda” – przejaw zbiorowego poczucia poniżenia górnośląskiej ludności rodzimej (okres międzywojnia), „Etnografia Polska” 1994, t. 38, z. 1–2.
- M.G. GERLICH**, *Śmierć i jej konsekwencje kulturowe. Rozważania na przykładzie śląskich środowisk robotniczych*, „Zaranie Śląskie” 1983, z. 4.
- M.G. GERLICH**, *The Mining Culture and its Social Functions in Upper Silesia Since the Middle of the 19th Century*, [w:] *Sozialgeschichte des Bergbaus im 19. und 20. Jahrhundert*, Hrsg. K. Tenfelde, München 1992.
- M.G. GERLICH**, *Tradycyjne wierzenia śląskie. Świat nadzmysłowy a życie codzienne, praca i obrzęd*, Wrocław – Warszawa 1992.
- M.G. GERLICH**, *Wigilia śląska*, Katowice 1992.
- M.G. GERLICH**, *Wizje „starego porządku” w dyskursie potocznym śląskiej ludności rodzimej (1989–2004)*, „Niepodległość i Pamięć” 2006, t. 22.
- M.G. GERLICH**, *Współczesne podziały górnośląskiej zbiorowości regionalnej jako przedmiot badań etnograficznych*, „Etnografia Polska” 1992, z. 1.
- M.G. GERLICH**, *Z problematyki tradycji. Trzy aspekty problemu*, „Kroniki Miasta Zabrze” 1981, t. 12.
- M.G. GERLICH**, H. Gerlich, *Życie codzienne środowisk górniczych Katowic w okresie międzywojennym*, [w:] *Katowice w 136. rocznicę uzyskania praw miejskich*, red. A. Barciak, Katowice 2002.
- Z. GLOGER**, *Encyklopedia staropolska*, t. IV, Warszawa 1972.
- Z. GLOGER**, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929.
- F. GODULA**, *Uroczystości Nowego Roku na Górnym Śląsku*, „Katolik” 1920, nr 1.
- Górnictwo stan. W wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. D. Simonides, Katowice 1988.
- A. GURIEWICZ**, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.
- W. GUSIEW**, *Estetyka folkloru*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974.
- G. HEILFURTH, J.M. GREVERUS**, *Bergbau und Bergman in der deutsch sprachigen Sagenuberlieferung*

Mitteleuropas, Marburg 1967. Tłumaczenie użyte przez prof. dr. Barbarę Bazielić.

K. HESKA-KWAŚNIEWICZ, *Wyznanie narodowe Śląska. Teksty literackie i paraliterackie w drukach okresu powstań i plebiscytu na Górnym Śląsku*, Katowice 1999.

A. HYTREK, *Górny Śląsk pod względem obyczajów, języka i usposobienia ludności*, „Przegląd Polski” 1877, z. 3; z. 4.

A. INVEGES, *Historia sacra*.

JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników Konferencji Biskupów Abruzji i Molise podczas wizyty „ad limina”* (24 kwietnia 1986), 3–7: AAS 78 (1986). Źródło: <https://liturgia.wiara.pl/doc/420394.List-Apostolski-Vicesimus-Quintus-Annus/8> [dostęp: 10.11.2020].

C. JAVEAU, *La paradigme de l'acteur et la sociologie de la quotidienne: elargissement du champs sociologique retrecissement du troisieme. Etat comtien?*

T. JESKE-CHOIŃSKI, *Listy ze Śląska*, [w:] *Górny Śląsk i Zagłębie w dawnych opisach: wiek XIX*, pod red. A. Zielińskiego, Katowice 1984.

Kalendarz górniczo-hutniczy 1932 na rok przestępny, Wyd. Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe – „Nasza Czytelnia dla Górnego Śląska”, Warszawa 1932.

G.E. KARPIŃSKA, *Zwyczaje, obyczaje i obrzędy rodzinne w Łodzi*, „Zaranie Śląskie” 1989, z. 3–4.

E. KARWOT, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, przedmowa J. Gajek, Wrocław 1955.

M. KASZOWSKI, *Realna obecność Chrystusa w Eucharystii*. Źródło: https://www.teologia.pl/m_k/zago6-3a.htm [dostęp: 10.11.2020].

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

T. KIJONKA, *Czas zamarty: wiersze stanu wojennego*, Warszawa 1991.

E. KLEKOT, M. ZOWCZAK, *Regional culture and its changes. A symbolic perspective*, [w:] *Ethnology and Anthropological Sciences*, red. K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź 1999.

W. KLINGER, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926.

G. KLOSKA, *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu Hermana Bausingera*, „Lud” 1969, t. 53.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Źródło: <http://ordo.pallotyni.pl/index.php/dokumenty-o-liturgii/dyrektorium-o-poboznosci-ludowej> [dostęp: 10.11.2020].

Z. KOSSAK-SZCZUCKA, *Rok Boży*, 1957.

D. KOWALCZYK SJ, *Pobożność ludowa*, „Idziemy” 2015, nr 18 (501). Źródło: <http://www.idziemy.pl/komentarze/poboznosc-ludowa/> [dostęp: 10.11.2020].

A. KOWALSKA, *Ks. Jan Alojzy Ficek jako inspirator polskiego życia kulturalnego na Śląsku*, [w:] *Tejże, Z badań*

nad dziejami języka polskiego na Górnym Śląsku, Katowice 2002.

P. KOWALSKI, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław 1998.

Książka modlitewna i kancyonał dla pospolitego ludu katolickiego, Opole 1841.

I. KUBIAK, K. KUBIAK, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981.

Z. KUCHARCZAK, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII*, Łódź 1975.

K. KWAŚNIEWICZ, *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej (Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1979.

J. LIGĘZA, *Ludowa literatura górnicza*, Katowice 1958.

J. LIGĘZA, *Podania górnicze z Górnego Śląska*, Bytom 1972, z. 5.

J. LIGĘZA, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*, Katowice 1964.

Ładny śpiew górnika zabierającego się do pracy i we wszelkich Zgromadzeniach Górniczych. Zawierający w sobie moralne słowa i rozweselenia ducha Górnika wydany w Piekarach Śląskich w 1892, Piekary Śląskie 1892.

K. ŁEŃSKA-BAK, *Od obżarstwa do kulinarnego wyrzeczenia. Tradycja a współczesność*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, pod red. J. Hajduk-Nijkowskiej, Opole 2014.

L. MALINOWSKI, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.

J. MARIAŃSKI, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.

F. MARLEWSKI, *Rok Boży w liturgii i tradycji Kościoła świętego z uwzględnieniem obrzędów i zwyczajów ludowych oraz literatury polskiej: księga ku pouczeniu i zbudowaniu wiernych katolików*, Katowice 1931.

J. MĘDRZAK, *Gry językowe w polskich dowcipach*, Katowice 2011. Praca doktorska. Źródło: <http://sbc.org.pl/Content/93091/doktorat3222.pdf> [dostęp 10.11.2020].

W. MĘDRZECKI, *Kresowy kalejdoskop. Wędrówki przez Ziemię Wschodnie Drugiej Rzeczypospolitej 1918–1939*, Kraków 2018.

Młot na czarownice. Postępek zwierzchny w czarach, a także sposób uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający. Księga wiadomości ludzkiej nie tylko godna i potrzebna ale i z nauką Kościoła powszechnego zgadzająca się. Z pism Jakuba Sprengera i Henryka Instytora zakonu Dominikanów i Teologów w Niemieckiej Ziemi Inkwizytorów po większej części wybrana i na polski przełożona przez Stanisława Ząbkowica sekretarza Xięcia Jego Mości Ostroskiego Kasztelana Krakowskiego, Wrocław 1992.

Modlitwy i rozmyślenia w Wielki Piątek i przed Krzyżem. Źródło: <http://www.tmochnet/jupgrade/index.php/ulubione-modlitwy/stare-modlitewniki/1643-modlitwy-i-rozmyslania-w-wielki-piatek-1864r.html> [dostęp: 10.11.2020].

W. MROZEK, *Problemy socjologiczne województwa katowickiego*, Katowice 1972.

W. MROZEK, *Rodzina górnicza – przekształcenia społeczne w górnośląskim środowisku górniczym*, Katowice 1965.

W. MUSZYŃSKI, *Syndrom braku czasu we współczesnym społeczeństwie*, [w:] *Nowy wspaniały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia*, red. W. Muszyński, Toruń 2009.

J. MYSZOR, *Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821–1914*, Katowice 1991.

A. NIEDŹWIEDŹ, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014.

E. NOWINA-SROCYŃSKA, *Przeźroczyste ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

Obrazki świąteczne kościoła rzymsko katolickiego, Imprimatur – konsystorz Jener. ACyb. X.Bt. Likowski, Poznań 1897.

J. OBREŃBSKI, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, przygotowanie do druku i przedmowa A. Engelking, Warszawa 2005.

G. O'COLLINS SJ, E.G. FARRUGIA SJ, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przełożyli Ks. J. Ożóg SJ, B. Żak, Kraków 2002.

J. OBREŃBSKI, *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe” 1936, t. 10, nr 1–2.

P. PARSCH, *Rok liturgiczny*, Poznań 1958.

W. PAWLUCZUK, *Ludowa „ontologia” i „technologia”*, [w:] *Antropologia kultury. Wiedza o kulturze*, część 1.

Zagadnienia i wybór tekstów, opracowali: G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, M. Pęczak. Wstęp i redakcja: A. Mencwel, Warszawa 2001.

W. PAWLUCZUK, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

W. PAWLUCZUK, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978.

A. PERLICK, „Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien” 1906, Bd. 2.

B. PIECHA-VAN SCHAGEN, *Górnicy i ich patronka*, [w:] *Narracje górnicze z terenu Zabrza. Kopalnia to je do mnie wszystko*, red. B. Linek, Zabrze 2016.

E. PIETRASZEK, *Etnograficzne badania kultury robotniczej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1973, t. 15.

W. PIWOWARSKI, *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983.

M. POLAK, *Pismo Święte czy Tradycja? Źródło: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zkatechizmu_07.html* [dostęp: 10.11.2020].

S. PONIATOWSKI, *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, Warszawa 1932, t. 3.

J. POŚPIECH, *Adolf Hytrek (1853–1899)*, „Kwartalnik Opolski” 1973, nr 4.

J. POŚPIECH, *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987.

J. POŚPIECH, S. SOCHACKA, *Lucjan Malinowski a Śląsk*, Opole 1976.

A. POTOCKI, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wojtowicz, Warszawa 2005.

A. POVIÑA, *Teoria del folklore*, Cordoba 1954.

Przemiany rodziny polskiej, pod red. J. Komorowskiej, Warszawa 1975.

M. PRZYWARA, *Życie i obyczaje w Opolskim* (W zbiorach Biblioteki Śląskiej, brak sygn., zapis 1989, ze zbiorów Z. Pyzika).

M. PYC, *Teologalny wymiar sakramentu bierzmowania*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, t. 16.

K. RAHNER, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987.

E. ROZKRUT, *I Komunia Święta – to co najważniejsze*. Źródło: <http://mateusz.pl/mt/ewa-rozkrut/i-komunia-swieta-to-co-najwazniejsze.htm> [dostęp: 10.11.2020].

W. ROŹDZIŃSKI, *Officina ferraria Abo Huta y warsztat z kuźniami szlachetnego dzieła żelaznego (1612), z unikatów biblioteki kapitulnej w Gnieźnie wydał, wstępem i przypisami zaopatrzył K. Pollak*, Katowice 1936.

P. RYBICKI, *Spółeczeństwo miejskie*, Warszawa 1972.

J. SALIJ OP, *Miejsce świętych obrazów w naszej drodze do Boga*, [w:] *Tegoż, Poszukiwania w wierze*, Poznań 1991.

L. SIEMIŃSKI, *Wigilia Bożego Narodzenia i Kantyczki*, [w:] *Z. Gloger, Rok Polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900.

D. SIMONIDES, *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole 1988.

P. SKARGA, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok do których przydane są niektóre obroki [...], przez Ks. Piotra Skargę przebrane, uczynione i w język polski przełożone [...]*, t. IV, Kraków 1936.

Słownik Biograficzny Śląskiego Katolickiego Duchowieństwa XIX i XX wieku, pod red. M. Patera, Katowice 1996.

Słownik Współczesnego Języka Polskiego, oprac. pod kierunkiem A. Sikorskiej-Michalak, O. Wojniłko, t. 2, Warszawa 1998.

H.J. SOBECZKO, *Liturgia – pobożność ludowa – folklor religijny*, [w:] *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. ks. R. Pierskała, T. Smolińska, Opole 2004.

Socjologia codzienności, pod red. P. Sztompki, M. Boguni-Borowskiej, Kraków 2008.

Z. SOKOLEWICZ, *Etnologiczne badania podstawowe a praktyka społeczna* [w:] *Funkcje społeczne etnologii*, red. Z. Jasiewicz, Poznań 1979.

A. STAWARZ, *Zwyczaje rodzinne robotników żyrardowskich w XIX i na początkach XX wieku*, „Zaranie Śląskie” 1989, z. 3–4.

A. STAWARZ, *Żyrardów – narodziny społeczności (1830–1870)*, Żyrardów 1985.

L. STOMMA, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.

- L. STOMMA**, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981.
- P. SULIMA**, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- T. SZAWIEL**, *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*, „Znak” 2008, nr 3 (634). Źródło: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6342008tadeusz-szawielreligijnosc-ludowa-perspektywy-spojrzenia/> [dostęp: 10.11.2020].
- M.S. SZCZEPAŃSKI**, *Opel z górniczym pióropuszem. Województwa katowickie i śląskie w procesie przemian*, Katowice 2002.
- Szczęście domowe. Dokładna nauka o gospodarstwie domowym oraz poradnik napisany dla matek stanu średniego (dla mieszczan, rzemieślników, robotników i włościan)*, Królewska Huta 1882.
- P. SZTOMPKA**, *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008.
- A. SZYMAŃSKA**, *Religijność ludowa i kult świętych*. Źródło: <https://rme.cbr.net.pl/index.php/archiwum-rme/534-stycze-luty-nr-65/kultura-i-tradycje-ludowe13/710-religijno-ludowa-i-kult-witych> [dostęp: 10.11.2020].
- Śląska kucharka doskonała*, opr. H. Łabońska, Katowice 1989.
- W. ŚWIĄTKIEWICZ**, *Kultura miejskiej społeczności lokalnej*, [w:] *Społeczności lokalne regionu Górnego Śląska*, red. J. Sztumski, J. Wódz, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987.
- M. TARDO**, *Zwyczaj i obrzędy narodzinowe*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolskiej*, red. J. Burszta, t. 3, Poznań 1967.
- E. TARKOWSKA**, *Czas w życiu Polaków*, Warszawa 1992.
- W.I. THOMAS**, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.
- R. TOMICKI**, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, t. 2, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1981.
- K. TUREK**, *Ludowa pieśń górnicza – przegląd tematyki*, [w:] *Górnictwo stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. D. Simonides, Katowice 1988.
- T. TYC**, *Pamiętniki*, Poznań 1931.
- T. VEBLEN**, *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 1998.
- W obliczu starości*, praca zbiorowa pod red. L. Frąckiewicz, Katowice 2007.
- S. WALLIS**, *Dzień św. Barbary u górników śląskich*, brak roku wydania. Maszynopis złożony w Akademii Muzycznej im. Karola Szymanowskiego w Katowicach (brak sygnatury).
- S. WALLIS**, *Pieśni górnicze Górnego Śląska*, Kraków 1954.
- H. WESOŁOWSKA**, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides, przy udziale P. Kowalskiego, Wrocław – Warszawa 1991.
- B. WIDŁA**, *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.
- A. WIŚLICKI**, *Górnicy w Polsce*, „Księga świata” cz.2, [przedruk w:] *Górny Śląsk i Zagłębie w dawnych opisach*.

XIX wiek, wybór wstęp i opracowanie A. Zieliński, Katowice 1984.

W. WITOS, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1978.

L. WLAZŁO, *Moje wspomnienia górnicze*, Sosnowiec 1984.

A. WOLF-POWĘSKA, *Oswojona rewolucja. Europa Środkowo-Wschodnia w procesie demokratyzacji*, Poznań 1998.

K. WOŁOS, *Obrzędowość weselna na tle zmian modelu małżeństwa i rodziny na wsi koszalińskiej*, Koszalin 1980.

A. WOŹNIAK, *Dittrichowie a kultura robotnicza Żyrardowa*, Żyrardów 1983.

K. WÓDZ, *Metodologia badań*, [w:] K. Faliszek, K. Łęcki, K. Wódz, *Górnicy. Zbiorowości górnicze u progu zmian*, Katowice 2001.

J. WYCISŁO, *Ks. Jan Alojzy Ficek. Zarys działalności religijno-społecznej*, Katowice 1992.

S. WYSZYŃSKI, *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946.

A. ZADROŻYŃSKA, *Homo Faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa 1983.

A. ZADROŻYŃSKA, *Powtarzać czas początku. O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, cz. 1, Warszawa 1985.

A. ZADROŻYŃSKA, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa 2000.

W. ZALESKI, *Rok kościelny. Święta Pańskie Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polskich oraz dni okolicznościowe*, Warszawa 1989.

K. ZAWISTOWICZ-KINTOPFOWA, *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnym uwzględnieniem roli orszaku pana młodego*, Kraków 1929.

D. ZIMOŃ, *Czas zbawienia*, t. A, Katowice 1992.

D. ZIMOŃ, *Czas zbawienia*, t. B, Katowice 1992.

D. ZIMOŃ, *Czas zbawienia*, t. C, Katowice 1992.

M. ZOWCZAK, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

M. ZOWCZAK, *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1998, nr 1.

A. ŻADŁO, *Liturgia i formy pobożności ludowej w adwencie w świetle „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2004, nr 4.

Życiorysy górników, oprac. M. Żywirska, Katowice 1949.

K. ŻYGULSKI, *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, Warszawa 1985.

HASŁA SŁOWNIKOWE I ENCYKLOPEDYCZNE:

Alojzy Piontek. Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Alojzy_Piontek [dostęp: 10.11.2020].

Eucharystia. Źródło: <http://fatimska.profeto.pl/strony/eucharystia> [dostęp: 10.11.2020].

Everyday life. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Everyday_life [dostęp: 10.11.2020]. Tłum. własne

Ficek Alojzy. Źródło: https://silesia.edu.pl/index.php/Ficek_Alojzy [dostęp: 10.11.2020]

Te Deum. Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Te_Deum [dostęp: 10.11.2020]

Tradycja, [w:] *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*, red. nauk. ks. prof. dr hab. W. Chrostowski, Warszawa 2003.

Wielkanoc. Źródło: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wielkanoc> [dostęp: 10.11.2020].

Wszechnica Górnośląska. Źródło: http://www.encysol.pl/wiki/Wszechnica_G%C3%B3rno%C5%9Bl%C4%85ska [dostęp: 10.11.2020]

ARTYKUŁY INTERNETOWE O CHARAKTERZE PUBLICYSTYCZNYM I POPULARYZATORSKIM:

CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Objaśnienia Psalmów*, cyt. za: ks. Jan Sawicki, *Odrobiona lekcja Weroniki*. Źródło: <https://adonai.pl/rozwazania/?id=113> [dostęp: 10.11.2020].

M. GAJDA, B. DEC, *Wielka Sobota, Wielka Niedziela*. Źródło: <https://swietawdomu.pl/wp-content/uploads/2020/04/Wielka-Sobota-i-Wielka-Niedziela.pdf> [dostęp: 10.11.2020]

Gieweksy i królowie życia po przejściach. Źródło: <https://www.wnp.pl/gornictwo/gieweksy-i-krolowie-zycia-po-przejsciach,306062.html> [dostęp 10.11.2020]

Łucja z Syrakuz. Święta o pięknych oczach. Źródło: <https://stacja7.pl/swieci/lucja-syrakuz-swieta-o-pieknych-oczach/> [dostęp: 10.11.2020].

O chrzcie świętym. Źródło: <http://poniec.archpozn.pl/data/files/16/chrzest.pdf> [dostęp: 10.11.2020].

Ojciec Salij o ludowej pobożności. Źródło: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2013/Przewodnik-Katolicki-12-2013/Archidiecezja-Gnieznienska/Ojciec-Salij-o-ludowej-poboznosci> [dostęp: 10.11.2020].

<https://adonai.pl/modlitwy/?id=46> [dostęp: 10.11.2020].

https://pl.wikisource.org/wiki/%C5%9Apiewnik_ko%C5%9Bcielny/Barbaro_%C5%9Bwi%C4%99ta!_per%C5%82o_Jezusowa [dostęp 10.11.2020].

https://www.praca.pl/poradniki/rynek-pracy/system-czterobrygadowy-harmonogram,dodatek,przepis_pr-2009.html [dostęp: 10.11.2020].

<https://www.taniaksiazka.pl/ebook-katolicyzm-polski-ciaglosc-i-zmiana-pdf-p-527795.html> [dostęp: 10.11.2020].

ROZDZIAŁ V**PUBLIKACJE NAUKOWE, ARTYKUŁY, TEKSTY ŹRÓDŁOWE:**

A. APPADURAI, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.

R. GARSTKA, A. LYSKO, *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*, Katowice 2018.

M.G. GERLICH, *Around the phenomenon of mythologization – an analysis of the case of Silesian native population after the political transformation in 1989*, [w:] *Dilemmas of old contemporary culture in ethnographical and anthropological discourse*, „Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis”, Vol. 3, ed. H. Rusek, Cieszyn – Katowice 2011.

Z. JASIEWICZ, *Przemiany i kontynuacja w etnologii polskiej po roku 1989*, [w:] *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*, red. J. Kowalska, S. Szymkiewicz i R. Tomicki, „Biblioteka Etnografii Polskiej” nr 56, pod red. J. Kowalskiej, Warszawa 2003.

B. OGRODOWSKA, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2004.

B. PIECHA-VAN SCHAGEN, *Karczma piwna. Nowa tradycja* [w:] *Narracje górnicze z terenu Zabrze. Kopalnia to je do mnie wszystko*, red. B. Linek, Zabrze 2016.

J. POŚPIECH, *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987.

A. RUTKOWSKA, *Karnawały kobiet. Badania etnograficzne w Polsce*, Warszawa 2015.

D. SIMONIDES, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy i zabawy*. Materiały etnologiczno-folklorystyczne pod red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Bytom 1991.

D. SKONIECZNA-GAWLIK, R. GARSTKA, B. GAWLIK, *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Katowice 2016.

J. SZCZYPKA, *Kalendarz Polski*, Warszawa 1984.

P. SZTOMPKA, *Trauma wielkiej zmiany*, Warszawa 2000.

J. SZYMIK, *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Śląsku Cieszyńskim*, Czeski Cieszyn – Wrocław 2012.

Tradycje górnicze (na AGH), przygotował zespół: M. Indyk, M. Piotrowski, J. Salamon, K. Świątek, J. Wojniłko, Kraków 1993.

K. WÓDZ, *Rewitalizacja śląskiej tożsamości – szanse i zagrożenia*, [w:] „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. *Z problematyki stosunków etnicznych na Górnym Śląsku*, pod red. K. Wódz, Katowice 1993.

M. ZIÓŁKOWSKA, *Szczodry wieczór, szczodry dzień. Obrzędy, zwyczaje zabawy*, Warszawa 1989.

ARTYKUŁY INTERNETOWE O CHARAKTERZE PUBLICYSTYCZNYM I POPULARYZATORSKIM:

P. BATOROWICZ, *Zabawy w czasie zakazanym*. Źródło: www.niedziela.pl [dostęp: 14.11.2020].

P. JASIŃSKI, *Dlaczego chrześcijanie nie powinni obchodzić Halloween?* Źródło: <http://wsdutorun.pl/> [dostęp: 16.11.2020].

WYDAWCA

Instytut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego
Instytucja Kultury Samorządu Województwa Śląskiego
ul. Teatralna 4
40-003 Katowice

P.O. DYREKTORA

dr hab. Zygmunt Woźniczka

Katowice 2020

ISBN - 978-83-957199-2-9

© Instytut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego

© Rozdział I-IV Marian Grzegorz Gerlich

© Rozdział V – Robert Garstka, Aleksander Lysko



Śląskie.



Instytut Myśli Polskiej
im. Wojciecha Korfantego

Instytut Myśli Polskiej
im. Wojciecha Korfantego
jest instytucją kultury Samorządu
Województwa Śląskiego.

WWW.INSTYTUKORFANTEGO.PL

SKŁAD, ŁAMANIE, PROJEKT GRAFICZNY

Katarzyna Wolny-Grządziel

REDAKCJA I KOREKTA

Krzysztof Kraus

FOTOGRAFIE

Robert Garstka, Aleksander Lysko

TEKSTY ALTERNATYWNE DO FOTOGRAFII

Katarzyna Kleczko

KONSULTACJA TEKSTÓW ALTERNATYWNYCH DO FOTOGRAFII

Robert Więckowski

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

DOFINANSOWANO ZE ŚRODKÓW MINISTRA KULTURY
I DZIEDZICTWA NARODOWEGO POCHODZĄCYCH
Z FUNDUSZU PROMOCJI KULTURY