

Małgorzata Kiereś

Uwagi o zmianach kulturowych górali Śląska Cieszyńskiego : wybrane zagadnienia z badań terenowych

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 1, 89-96

1997

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Małgorzata Kiereś

Muzeum Beskidzkie

Wisła

Uwagi o zmianach kulturowych górali Śląska Cieszyńskiego Wybrane zagadnienia z badań terenowych

Jesteśmy bezradni wobec przeobrażania się tożsamości kulturowej każdej etnograficznej grupy, bo przecież — jak twierdzi R. Linton¹ — kultury zmieniają się i rozwijają w toku swej historii, odrzucają pewne uznane już za zbędne elementy, w ich miejsce zaś przyjmują nowe. Jakie są uwarunkowania takich zmian i kulturowe konsekwencje na terenie Beskidu Śląskiego to pytania, wokół których koncentrować się będzie ta etnograficzna refleksja. Autorka nie stawia przed sobą zadania stworzenia syntetycznego obrazu zmian w obrębie badanej grupy. Skupia się na analizie wybranych wartości kulturowych, wyróżniających się żywotnością i wskazujących na rolę jednostki w procesie zmiany kulturowej.

Objęty badaniami teren zamieszkały przez górali śląskich fascynował swoją odrębnością kulturową wielu badaczy. Rezultaty badań do roku 1970 opracowała E. Niehorska w artykule *Z badań nad kulturą ludową Śląska Cieszyńskiego*². W zamieszczonej tam tabeli wskazuje na braki w dokumentacji kultury ludowej tego regionu. Dotyczą one zwłaszcza pogranicza kulturowego, co wcześniej zauważył M. Gładysz, pisząc: „[...] problemy kulturowe omawianego pogranicza

¹ R. L i n t o n: *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa 1975, s. 10.

² E. N i e h o r s k a: *Z badań nad kulturą ludową Śląska Cieszyńskiego*. W: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”*. Z. 5. Kraków 1971, s. 109—123.

[polsko-czesko-słowackiego — M. K.] nie były dotąd nigdy w pełni rozpatrywane ani przez naukę polską, ani czeską, ani słowacką”³.

Należy nadmienić, że w naukowej i popularnonaukowej dokumentacji nie ma też informacji na temat pogranicza z góralami żywieckimi. Pokrywa się ono z dawną granicą polityczną między Śląskiem a Małopolską, która stworzyła podstawy ukształtowania się osobliwego, nieprzenikalnego i niepodatnego na procesy dyfuzji kulturowej pogranicza⁴. Cechy te okazały się bardzo trwałe w czasie i funkcjonują do dzisiaj, mimo iż współcześnie buduje się tu infrastrukturę turystyczną, pomocną w utrzymaniu codziennego bytu górali śląskich i żywieckich. Sami górale nadal wyznaczają granicę w terenie „co do milimetra”, twierdząc „tyn chrostek je jeszcze nasz, a tyn potóczek usz je żywczoków”. Opinia badanych jest w tym względzie jednomyślna. Doszło tu jednak do zmiany obrzędowej maski na skutek dyfuzji. Jej bezpośrednią przyczyną było osiedlenie się w Koniakowie rzeźbiarza z Kamesznicy Ludwika Kubaszczyka. Wykonywane przez niego w lipowym drewnie maski, obszyte skórkami z królika, polichromowane, stanowiły koherentną część obrzędowej grupy „Dziady”, typowej dla żywieckich wsi górnego dorzecza Soły. Grupy te zwyczajowo odwiedzały domy w Sylwestra, tj. w ostatni dzień roku, przypominając o reaktualizacji czasu końca i początku. Postacie obrzędowe tej grupy zakładają maski, mające budzić u odbiorców strach, wywoływać atmosferę tajemniczości, potrzebną w okresie obrzędowego chaosu i łączenia się z zaświatami. Te żywieckie maski zostały zatem zaadaptowane do obrzędu Mikołajów z Beskidu Śląskiego, w którym nigdy wcześniej żadna z postaci nie zakładała drewnianej maski.

Zmiana formy maski na pograniczu śląsko-żywieckim wzbudziła różne reakcje. Górale uważają, że „sóm piekne, ale nie nasze”, jednak sami po nie sięgnęli, twierdząc, że brakuje im czasu i pieniędzy na zakup owczej skóry oraz uszycie innych według dawnych wzorów. Opisanie maski zostały spopularyzowane przez mass media oraz zakupione przez muzea, w których zdokumentowano je błędnie jako „tradycyjne” z Beskidu Śląskiego. Aby zatem przybliżyć wersję archaiczną, autorka szkicu wraz z rodziną Stanisława Ruckiego zrekonstruowała część postaci obrzędowych w regionalnym muzeum „Na Grapie” w Jaworzynie, co miejscowi przyjęli z aprobatą. Prezentowane tam postacie ilustrują podział na „białych” i „czarnych” Mikołajów, którzy odwiedzali domy 6 grudnia, a więc w czasie, kiedy obowiązuje zakaz tańczenia i muzykowania⁵.

³ M. G ł a d y s z: *Z zagadnień kształtowania się procesów kulturowych pogranicza etnicznego*. W: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”*. Z. 6: 1972, s. 7—41.

⁴ Szerzej zob. F. P o p i o ł e k: *Dzieje Śląska Austriackiego*. Cieszyn 1913.

⁵ K. K w a ś n i e w i c z: *Zwyczaj i obrzędy doroczne*. „Etnografia Polska” 1984, T. 28, z. 1, s. 158—197; M. K i e r e ś: *Mikołaje — grupa obrzędowa z Beskidu Śląskiego*. Folder do wystawy „Mikołaje”. Bielsko-Biała 1995.

Mikołaje odwiedzają kolejne domy, których wnętrza stanowią scenę dla tworzono-
nego przez nich teatru ludowego. Istotne elementy tego widowiska, jak odpow-
iedni czas, przestrzeń, gesty, tańce, oracje, treści i różne inne rekwizyty,
spełniają jego sens początku i końca czasu, odradzania się nowego, „biołego”,
niewinnego, a odchodzenie tego, co stare i niepotrzebne, symbolicznie określo-
ne jako „czorne”.

Do specyficznych rekwizytów Mikołajów należała zawsze maska, zakładana
tylko przez niektóre postacie z grupy „czornych”, jak: medula (matka niedźwie-
dzi), niedźwiedzie (2—4), 2 diabły (diabły). W dawnej tradycji maskę zakładał
jeszcze Lucyfer (Lucyper). Była ona zrobiona z papieru i malowano ją na czer-
wono. Maski wymienionych obrzędowych postaci uszyte były z białej i czarnej
skóry baraniej, wypuszczanej głęboko na plecy. Maski diabłów miały długi czer-
wony język oraz krowie lub baranie rogi. Harmonizowało to ze strojami, którymi
były kożuchy obrócone na „rymby” (włosem na wierzch).

W latach sześćdziesiątych XX wieku inwencja rzeźbiarza Jana Krężeloka,
pochodzącego z Koniakowa, spowodowała, że pojawiły się nowe maski. Zaska-
kują swym wyglądem — są śmieszne, inne, uśmiechnięte i mają makijaż, np.
maska baby z różowymi policzkami i czerwonymi ustami. Rzeźbiarz obdarzył
nimi aż 14 postaci obrzędowych, tworząc własny komplet masek, który zadzi-
wiająco dobrze mu się później sprzedawał do prywatnych kolekcji oraz muzeów.
Członkom określonej grupy obrzędowej wypożyczał je za wyznaczoną opłatą.
Zadbał też o spopularyzowanie swojego kompletu, co odnotował historyk Michał
Heller⁶ w artykule *Beskidzki Wit Stwosz*, pisząc: „[...] z ważniejszych prac Krę-
żeloka na wymienienie zasługują maski obrzędowe, których komplet liczy 14
sztuk: Żyd, cygan, koń, 2 niedźwiedzie, 2 diabły, kobieta, poganiacz, kominiarz,
ksiądz, biskup, medula, [...] przebierańcy odwiedzają domy w dniu 6 grudnia”.
Przytoczony tekst jest dowodem na to, ile można z tego wyrzucić tradycji w kil-
ku zdaniach nie popartych źródłowo. Dowodzi, jak ważny jest sens dokumento-
wania konkretnych przyczyn nowego zjawiska i jego kulturowych konsekwencji.

Ta krótka analiza zmian różnych form masek w jednym obrzędzie wskazuje
na rolę jednostki i jej jednoosobowych decyzji. Wiąże się ona z żywym proce-
sem folkloryzmu. Zjawisko to na stałe wpisało się w góralską rzeczywistość.
Obserwujemy w nim z jednej strony działania instruktorów zespołów folklorystycznych,
którzy w trosce o zachowanie tradycji kulturowych przywracają ar-
chaiczny kształt masek, ubiorów i innych rekwizytów, przygotowując obrzęd
Mikołajów jako program festiwalowy. Z drugiej zaś strony widzimy takie dzia-
łania, które prowadzą do ujednociania tradycji i popularyzowania tylko tych jej
elementów, które zadowolają widza, festiwalową publiczność. Ten mechanizm
sprawia, że część wartości tradycyjnych znika na zawsze. Toteż ważne jest, aby
w działalności popularyzującej dbać o zachowanie podstawowego kanonu i lo-

⁶ M. Heller: *Beskidzki Wit Stwosz*. „Podbeskidzie” 1981, maj.

kalnej specyfiki góralskiej tradycji, a szczególnie jej elementów archaicznych, niepowtarzalnych i jedynych⁷.

Do tego typu wartości należy zdecydowanie taniec owięziok, który posiada cechy zalotne, popisowe, a nawet rytualne.

Tancerz naśladował w nim „chodziny kohóta kole kury” (koguta koło kury), co stanowiło rozbudowaną improwizację. Nigdy nie był tańczony zbiorowo, gdyż solista obowiązkowo poddawany był ocenie pozostałych tancerzy i starszych kobiet, które siedziały na ławkach i komentowały. Ich pobyt w karczmie oceniano negatywnie, o czym świadczy powiedzenie:

A co tu je po tych babach, co siedzóm na ławach,
co nie pijóm, nie tańczujóm, jiny taneczników ogwarzujóm.

Zanik cech stylistycznych tego tańca nastąpił w procesie adaptacji scenicznej, gdzie sprowadzony został do wykonywania takich samych ruchów, gestów, kroków, nawet uśmiechów. Zatrzymam się zatem przy krótkiej analizie wersji archaicznej owięzioka zdokumentowanej w terenie. Rozpoczął owięzioka zawsze najlepszy tancerz, a scenariusz tańca wyglądał następująco: przed kapelą w składzie gajdy i skrzypce tancerz śpiewał „swoigo” owięzioka (przyśpiewkę), np.

Poszła do sadu, z wielku paradu,
nazbiyrała gruszek w wielki fortuszek.

Tekstów przyśpiewek była ogromna ilość. Mówi się, że Michał Juroszek od Karcha z Bąblówki (1864—1919) ułożył ich ok. tysiąc. W owięziokach pojawia się temat miłosny, zabarwiony humorem, złośliwością, a nawet wulgaryzmem, np. w tekście *Moja miła nie wierzim ci*⁸. We współczesnej adaptacji scenicznej funkcjonują najczęściej dwie te same, powtarzające się przyśpiewki:

Zagrejcie gajdziczki z tej siwej koziczki
co szie mi utopiła jak wodziczkiem piła :/

Jaworze, jaworze, kajż podziół kónorze
obrąbali mi ich z Dupnego owczorze :/

Kapela podchwytywała nutkę śpiewaka, który po wyśpiewaniu przyśpiewki wywoływał imię dziewczyny, używając obowiązkowo jej przydomka, np. „Hanka od cesty, pój do owięzioka!” Dziewczyna stojąca w sieni wbiegała do środka, ustawiała się obok tancerza, traktując to jako zaszczyt, honor i wielkie wyróżnienie.

⁷ J. B u r s z t a: *Kultura ludowa — kultura narodowa*. Warszawa 1974.

⁸ R. W a ł a c h: *Szkic o literaturze istebniańskiej*. W: *Studia i materiały do dziejów, historii i kultury Beskidu Śląskiego*. Red. M. K i e r e ś. Istebna 1993, s. 74.

Tancerz śpiewał drugą przyśpiewkę i rozpoczął „zachodzonego” tj. figurę, w której — jak pisze J. Marcinkowa⁹ — występują największe różnice w indywidualnym wykonaniu tańca. Jest to jakby część popisowa, w której możliwa i stosowana jest improwizacja zarówno drogi przebytej w czasie chodzenia w kierunku obrotu, jak i w stosowaniu kroków tanecznych, akcentów, i tupnięć. „Wirtuozi owięzioka potrafili zatańczyć tę improwizację na »jednej delince«” (jednej desce podłogi), twierdzi Władysław Młynek z Zaolzia. Współczesne kłopoty z jego odtwarzaniem E. Bauer, kierowniczka Zespołu Regionalnego „Brenna”, wiąże z tym, że współcześni tancerze nie posiadają gospodarstwa rolnego i nie koszą ręcznie. Ta praca uczy właściwych ruchów rąk, które potrzebne są w części drugiej, zachodzonej. Owięziok kończy się częścią zwyrtaną, kiedy partnerzy we wzajemnym ujęciu krążą zawsze w jedną stronę, zgodną z ruchem wskazówek zegara. Partner w tej ostatniej części wykonuje specyficzny krok owięziokowy, partnerka zaś krąży wokół niego, wykonując drobne krocзки dopasowane do rytmu części zwyrtanej.

Taniec tak zanotowany w terenie nie ma odbicia w programach zespołów folklorystycznych. Instruktor decyduje o jego ujednoczeniu i sprowadza do wyćwiczonych takich samych ruchów, gestów, pomijając jego improwizację, indywidualność, zapominając nawet o specyficznym kroku, typowym dla górali śląskich.

Z badań wynika, że instruktor jest w stanie podjąć jeszcze inne decyzje. Kierowniczka zespołu „Kotarzanie” z Brennej podczas wywiadu wyznaje: „[...] dałach uszyć dło całego zespołu nowe czerwone brucliki, bo už 400 roków chodzimy w czornych, nejwyższy czas zmiynić”. Na pytanie „dlaczego?” odpowiada: „Bo mie sie taki podobajóm jako majóm na Istebnym, czerwóné.”¹⁰ W tej sytuacji na skutek decyzji jednej osoby nie zanika wprawdzie element stroju, ale jego specyficzna cecha, jaką jest kolor, pełniący ważną i znaczącą funkcję znaku regionu.

Zmiany w stroju mają różną proveniencję. W męskim stroju, który zakładany jest przez garstkę górali „od święta”, pozostała archaiczna koszula z wyszywanym „zoniedrzym” (ozdobna część na piersiach, koloru brązowego, wykonana haftem krzyżykowym) i czerwony bruclik. Pozostałe części męskiego stroju są najczęściej pochodzenia fabrycznego. Ciągłej zmianie ulega góralski kapelusz i dlatego wzbudza wiele kontrowersji, zarówno wśród miejscowej ludności, jak i wśród etnografów zasiadających w jury różnych festiwali. Tradycyjny strzechocz zaginął wraz z pasterską kulturą.

Z badań wynika także, iż w stroju męskim nastąpiła zmiana funkcji jednego z elementów: archaiczny czarny bruclik stanowił zawsze znak starszego wieku i równocześnie pełnił funkcję stroju żałobnego. Współcześnie funkcjonuje jako

⁹ J. Marcinkowa: *Folklor taneczny Beskidu Śląskiego*. Warszawa 1971, s. 65—79; I. Stolarik: *Hrčava*. Ostrava 1958, s. 258.

¹⁰ Materiały własne autorki z badań w roku 1993.

znak regionu. Zakładają go młodzi muzykanci grając dla przyjezdnych i turystów góralską muzykę. Takie sytuacje są możliwe, gdyż — jak twierdzi badacz stroju P. Bogatyriew — „struktura funkcji zmienia się ciągle, funkcje niegdyś dominujące stają się drugorzędnymi, a nawet mogą zupełnie zaginać”¹¹.

Inaczej dokonywały się zmiany w kobiecym stroju na terenie Beskidu Śląskiego. Nastąpił zanik stroju góralskiego, a jego miejsce, w wyniku dyfuzji, zajął cieszyński strój kobiecy, który na skutek inwencji, rywalizacji, zarówno jego nosiciele, jak i wytwórców, zmienił częściowo krój, rodzaj materiału, tradycyjne motywy i techniki zdobienia. Na żywotku adaptuje się motywy z kobiecych czasopism, jak „Przyjaciółka” czy „Gospodyni”. Nowy materiał na żywotek kupuje się na bazarach w Turcji, skąd dowozi się też lśniące cekiny, brokaty na czepiyni (fartuszek i chustka na głowę). Szyje się go z dowiezionych brokatów w odcieniach jaskrawej żółci, złota, seledynu czy różu. Całość musi lśnić, błyszczeć, bo to warunek spełnienia się współczesnej funkcji estetycznej stroju w Beskidzie Śląskim. Czy jeszcze stroju? — zapyta wielu etnografów. P. Burchard pisze, iż o istocie tego stroju decyduje „wiejska szczerłość, więc nie próbujemy go oceniać, bo dowodem, że się podoba, jest prosty fakt, że go kupują, noszą, zamawiają u twórczyń, a one szyją”¹². Jest potrzebny. Zakłada się go na odpust, Boże Ciało, dożynki, uroczystości rodzinne, jak Pierwsza Komunia, wesele, gdyż wtedy „trzeba bycz sziumnie obleczionym i pieknym”. W procesie zmian pojawiła się w nim fabryczna biała bluzka z długim rękawem, kupowana na miejscowym targu. Zastąpiła piękną i bogato haftowaną koszulkę z krótkimi bufiastymi rękawami. Przyczyną zmiany była wysoka obecnie jej cena oraz brak czasu na jej krochmalenie i prasowanie (trwające ok. 4 godz.).

Omawiając strój należy zatrzymać się przy jednym z jego elementów — czepcu. Stał się on przyczyną zmiany dnia zakładania stroju na wesele, co jest nadal obowiązkowe. Decyzję o zmianie podjęła jedna z góralek z Jaworzynki, która uważa, że wykonywana w piątek fryzura „na wiesieli” ulega od razu w sobotę zniszczeniu, gdyż zakłada się na nią czepiec. W drugim dniu wesela, a więc w niedzielę, kiedy „szie je obleczonym po pańsku”, brakuje fryzury. Toteż na wszystkie wesela w Jaworzynce kobiety strój zakładają w drugi dzień wesela. Decyzja ta nie została zaakceptowana w sąsiednich wsiach, tj. w Istebnej i Koniakowie. Przyjęła zdecydowanie negatywną konotację. Została napiętnowana w potocznych opiniach, np. „tak szie przeca nie godzi robicz, coby se z dnia na dziyń szieczko pozmiyniacz, tak jako by szie to kómu potobało, jak to usz tak było teli roki, toż tak musi zostacz”¹³.

¹¹ P. B o g a t y r i e w: *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawsko-słowackim*. W: *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa 1979, s. 163—232.

¹² P. B u r c h a r d: *Za ostatnim przystankiem*. Warszawa 1985, s. 265.

¹³ Materiały własne autorki z badań w roku 1993.

Z badań wynika, że na terenie beskidzkich wsi wyróżnić można współcześnie trzy grupy nosicieli stroju:

- grupa świadomie kontynuująca archaiczny strój góralski, najczęściej odziedziczony po dziadkach; wyróżnić w niej można małą grupkę miejscowej i przyjezdnej inteligencji, która właśnie tą najstarszą archaiczną formę stroju zakłada, nosi i popularyzuje;
- grupa posiadająca współczesną formę stroju; najczęściej kobieta ubiera strój cieszyński, mężczyzna nadal góralski; zakłada się go kilka razy w roku na takie uroczystości jak: Pierwsza Komunia, odpust, dożynki, Boże Ciało, wesele, pielgrzymki; jest to najliczniejsza grupa górali;
- grupa, która nie posiada stroju, ma do niego pejoratywny stosunek; zakłada go raz w życiu, bo musi, bo wypada, np. na komunię własnego dziecka czy wesele; najczęściej pożycza go od sąsiadów.

Przytoczony podział wskazuje na wielopłaszczyznowy kierunek zmian opisywanego zjawiska, stanowiącego współcześnie funkcjonujące wartości tożsamości społeczno-kulturowej na badanym obszarze. Na tej płaszczyźnie też uwidacznia się rola jednostki w procesie zmian.

Jednoosobowa decyzja sprawiała również, że wyjątkowo żywotne kolędowanie w dniu 26 grudnia, tj. w dzień św. Szczepana, uległo zmianie jakościowej. Do lamusa odeszły stare góralskie powinszowania, które wedle tradycji zabezpieczały urodzaj w nadchodzącym nowym roku pasterzom i rolnikom. Powinszowania zostały modyfikowane i dopasowane do współczesnej sytuacji ekonomicznej. Na przykład w dawnym tekście mamy:

co mi docie, to weznym, albo grosz, abo dwa
to je dobro kolynda.

a współcześnie:

albo stówkym, albo dwie,
to mi kapsy nie urwie.

Nie tylko teksty powinszowań się zmieniają. Nowe, układane przez siostry zakonne nie są pisane gwarą, a treścią nawiązują do wydarzeń religijnych związanych z Narodzeniem Jezusa. Na przykład:

W źłóbkcu na sianie Jezusek mały,
a nad nim anioł chyli się biały
i Matka Boska w jasnej sukience
nad swym dzieciątkiem wyciąga ręce.
Idą dziateczki do tej stajenki,
niosą podarki, nucą piosneczki.

Mały Jezusek cicho się modli,
całemu światu dziś błogosławi.

Analiza wybranych zagadnień zilustrowana kilkoma przykładami z terenu wskazuje na przyczyny powstawania zmiany kulturowej i ilustruje jej konsekwencje. Prowadzą one do systematycznego burzenia stałej konstelacji cech istotnych dla każdej etnograficznej grupy. Zauważa się w wielu dziedzinach nową semantykę, wobec której etnograf winien przyjąć postawę badacza, analityka. W procesie zmian zatracą się lokalny koloryt, a jego regres wynika z upowszechniania się na wsi kultury miejskiej i naturalnego dążenia do innowacji. Wprowadzają je często jednostki silne, które nie zważają na konsekwencje tych zmian we własnym środowisku. Sądzę, że dramat nagłych zmian polega też na braku ich zrozumienia przez górala. Jego dążenie do „pokazania szkieletu” od strony materialnej i pokonania „panoczki z miasta” jest zaskakujące. Wobec zmian konieczny jest rozsądek, naturalna potrzeba i docenianie własnej tradycji. Tylko taka postawa pomoże w obronie „ojcowskiego domu” nawet wtedy, gdy zaczyna on funkcjonować w ramach europejskiej tożsamości.