



Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Instytut Filologii Polskiej

Izabela Kotlarska

ROZPRAWA DOKTORSKA

Tropami Oskara Kolberga.

Pogranicza i metamorfozy kultur oraz gatunków

w piśmiennictwie polskim

In the footsteps of Oskar Kolberg. Borderlands and metamorphoses
of cultures and genres in Polish writings

Praca doktorska napisana
pod kierunkiem naukowym
Prof. dr hab. Elżbiety Nowickiej
w Zakładzie Literatury Romantyzmu

Poznań 2023

Spis treści

1. Wstęp
2. Wokół zbiorów Oskara Kolberga
 - 2.1. *Stan badań nad bajką ludową w zbiorach Oskara Kolberga*
 - 2.2. *Problem autentyczności dziewiętnastowiecznych edycji bajek ludowych (na przykładzie Kujaw Oskara Kolberga)*
 - 2.3. *Opowiadanie zwizualizować pismem – o pracy Oskara Kolberga nad tekstami ludowymi*
 - 2.4. *„Zdaje mi się, że jest to rzecz dla «Gwiazdki Cieszyńskiej»...” – kujawskie bajki ludowe w literackich przeróbkach Oskara Kolberga*
3. Tropy apokryficzne i religijność ludowa
 - 3.1. *Izabela Kotlarska, Wojciech Stelmach, Motyw Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu i jego ślady w narracjach ludowych*
 - 3.2. *Elementy ludowe w „Żywocie św. Anny”*
 - 3.3. *„Sakralne widzenie świata i człowieka”. Obecność świętej Anny w dziewiętnastowiecznych źródłach drukowanych*
4. Folklor w muzyce i obrazie
 - 4.1. *Folklor i kultura wysoka w XIX wieku – przykład kantaty*
 - 4.2. *O rozważaniach folklorystów nad komiksem w artykułach publikowanych na łamach „Literatury Ludowej”*
5. Zakończenie
6. Nota bibliograficzna
7. Bibliografia

Wstęp

Badania literaturoznawcze stosunkowo często były poświęcane problemowi metod wykorzystania folkloru w utworach pisarzy i poetów romantycznych. Rozpoczął je pod koniec XIX wieku Henryk Biegeleisen, a po nim prowadził Stanisław Zdziarski. W wieku XX badania te były kontynuowane przez wielu badaczy¹ zwłaszcza w kręgu Juliana Krzyżanowskiego. Mniejszym zainteresowaniem cieszyły się pytania o to, w jaki sposób elementy kultury wysokiej dostawały się do folkloru i choć z czasem przerodziły się one w badania nad kulturą masową, to w polskich opracowaniach wciąż mało jest dociekań poświęconych temu tematowi w odniesieniu do folkloru notowanego w XIX wieku. Prace zaprezentowane w niniejszej dysertacji zbiegły się w czasie z debatą naukową dotyczącą ludowej historii Polski, która obecnie wcale nie zdaje się cichnąć. Głośno komentowane książki Adama Leszczyńskiego czy Kacpra Poblóckiego wywołały lawinę (niepobawionych emocji) komentarzy, recenzji i polemik². Temat ten poruszany był również na łamach wielu czasopism i na popularyzacyjnym blogu *Sigillum Authenticum*, prowadzonym przez historyka Artura Wójcika³. W obiegu literackim również nastąpił zwrot w stronę ludowości. Powieść zatytułowana *Baśń o węzowym sercu albo Wtóre słowo o Jakóbie Szeli* Radosława Raka, nagrodzona Nagrodą Literacką „Nike” w 2020 r. jest tego najlepszym przykładem. W tym czasie przybyło również reportaży oraz książek wspomnieniowych dotyczących ludowych korzeni naszego społeczeństwa. Jednym z wniosków, jakie płyną z publikacji i konferencji ostatnich lat jest obserwacja, że współcześni badacze skupiając się na kondycji chłopa w XIX wieku uprawiają „chłopską martyrologię”, porównując relację pana i chłopa do niewolnictwa, a także eksponując cierpienie i wyzysk klas najniższych (szczególnie prace Leszczyńskiego, Poblóckiego, Kuciel-Frydryszak i Janickiego). Taka prezentacja pomija wiele kontekstów historycznych i kulturowych, które

¹ Zob. Biegeleisen H., *Motywy ludowe w balladzie Mickiewicza „Lilie”*, „Wisła” 1891, t. 5, z.1, s. 62–103; Zdziarski S., *Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XIX wieku. Studja porównawczo-literackie*, Warszawa 1901; *Ludowość u Mickiewicza*, red. J. Krzyżanowski i R. Wojciechowski, Warszawa 1958; Krzyżanowski J., *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977; Maślanka J., *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984; Pigoń S., *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, Warszawa 1985.

² Zob. Leszczyński A., *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Warszawa 2020; *Ludowa historia Polski. Jak i po co pisać dzieje tych, którym odmówiono przeszłości. Idee, strategie i praktyki badawcze*, red. P. Wielgosz, Warszawa 2020; Rauszer M., *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Warszawa 2020; Korczyński P., *Śladami Szeli, czyli Diabły polskie*, Warszawa 2020; Poblócki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021; Janicki K., *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Poznań 2021; Zalega D., *Bez Pana i Plebana 111 gawęd z ludowej historii Śląska*, Warszawa 2021; Narożniak M., *Niewolnicy modernizacji. Między pańszczyzną a kapitalizmem*, Warszawa 2021; Wyźga M., *Chłopstwo. Historia bez krawata*, Kraków 2022; Chwalba A., Harpula W., *Cham i pan. A nam, prostym, zewsząd nędzka?*, Kraków 2022; Korczyński P., *Zapomniani. Chłopi w Wojsku Polskim*, Kraków 2022; Jamka R., *Panów piłą. Trzy legendy o Jakóbie Szeli*, Warszawa 2023; J. Kuciel-Frydryszak *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Warszawa 2023.

³ Zob. <http://sigillumauthenticum.blogspot.com/> [data dostępu: 01.06.2023 r.].

ten obraz powinny uzupełniać. Istnieje coraz większa potrzeba stworzenia interdyscyplinarnego projektu, który miałby na celu możliwie najszerszy opis życia, symboli kultury i ekonomii tamtych czasów, przez użycie narzędzi różnych dziedzin, znacznie przecież wzbogaconych po 1989 r., gdy tematyka ta została przez badaczy częściowo porzucona. Celem niniejszego cyklu jest ukazanie, na wybranych przykładach, w jaki sposób określone teksty, gatunki czy motywy i ich przetworzenia funkcjonowały w przestrzeni kultur różnych warstw społecznych, a także jaki status miały w ówczesnych ruchach naukowych czy edukacyjnych. Rekonesans ten prezentuje drogę elementów kultury wysokiej do folkloru (i na odwrót), podejmuje też próbę ustalenia warunków przenikania ich do twórczości ludowej oraz określenia specyficznych cech gatunków pogranicza, które posiadają wewnętrzne zróżnicowania i nie są jednorodne.

Ramę prezentowanych tu analiz stanowi dorobek Oskara Kolberga. Postać etnografa i jego dzieło są nadal słabo znane w Polsce, mimo że jego badania etnograficzne zaowocowały jednym z największych zbiorów zapisów kultury ludowej XIX wieku⁴. Część badaczy i zainteresowanych omija *Dziela wszystkie*, choćby ze względu na ich specyfikę – niejednorodność materiałów, ich wybiórczość czy rozsianie źródeł w ponad 80 tomach monografii i ich suplementów może zniechęcać do poszukiwań. Potocznie uznaje się też, że skoro jego archiwum zostało dogłębnie przeanalizowane przez zespół redakcyjny przygotowujący spuściznę Kolberga, to nie pozostawia to większego pola do dalszych poszukiwań i analiz badawczych⁵. Podczas prac nad *Łęczyckiem. Suplementem do t. 22* poznałam nie tylko publikowany tam materiał czy zasady edycji *Dzieł wszystkich*, ale przekonałam się też, że mimo wytężonej pracy edytorskiej monografie te zawierają jeszcze wiele źródeł kultury poprzednich wieków, którym należy się uwaga, na co nigdy nie starczało miejsca we wstępach, które przygotowali badacze zatrudnieni w Instytucie im. Oskara Kolberga. Wstępy bowiem charakteryzują głównie badania Kolberga w danym regionie, jego metody gromadzenia źródeł oraz prace edytorskie współczesnych wydawców. Decydując się na studia doktoranckie, postanowiłam swoje zainteresowania badawcze skupić wokół folkloru polskiego, reprezentowanego w monografiach Kolberga i prześledzić w nich te źródła, które z różnych powodów znajdowały się „poza” – poza gatunkami szukanymi przez folklorystów, poza głównym tekstem monografii, poza kulturą ludową, czy nawet poza samym tekstem.

⁴ Raport przygotowany przez Biuro Obchodów Roku Kolberga (Instytut Muzyki i Tańca) wskazuje, że po rocznych obchodach dwusetlecia urodzin etnografa jego rozpoznawalność wzrosła z 8,7% do 11,3%. Badania były przeprowadzone przez CBOS na reprezentatywnej próbie dorosłych Polaków zob. *Rok Kolberga 2014. 200. rocznica urodzin Oskara Kolberga*. Raport dostępny na stronie: <https://nck.pl/badania/projekty-badawcze/obserwatorium-kultury/aktualnosci/rok-kolberga-2014> [data dostępu 25.05.2023 r.].

⁵ Zob. Jasiewicz Z., *Oskar Kolberg i jego dzieło w etnografii/etnologii polskiej i w innych etnografiach narodowych*, „Lud” 2022, t. 106, s.137-172.

Należy też podkreślić, że ciągle nie ukończono edycji serii *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*. Z zaplanowanych 85 tomów część jest w przygotowaniu, w tym bardzo potrzebne tu tomy 37 i 38 pt. *Miscellanea*. Materiał jest tak bogaty, że przewidziano dla niego dwa woluminy serii. Z tego powodu w zamierzonej przeze mnie pracy częściowo będą opisywane treści dotąd niewydane, ale już wyodrębnione z archiwum w procesie inwentaryzacji do tych tomów. Ze względu na bogactwo materiału i interdyscyplinarny charakter, praca będzie tzw. studium przypadków, które umożliwią analizę i interpretację zależności między folklorem a literaturą, między kulturą dworu, wsi chłopskiej i miasta. Badania te będą wychodziły z analizy kilku gatunków literackich, literacko-muzycznych oraz motywów wędrownych.

Bez wątplenia najważniejszym źródłem była dla mnie spuścizna Oskara Kolberga. Poszukując interesujących mnie zjawisk korzystałam z całej serii *Dzieł wszystkich*, wertując monografie, suplementy, korespondencję etnografa, a także notatki pozostawione w jego archiwum, co wiązało się z licznymi kwerendami w Instytucie im. Oskara Kolberga. Drugim korpusem tekstów stanowiącym podstawę moich analiz były staropolskie apokryfy: *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*, *Ewangelia Nikodema*, *Rozmyślenia przemyskie*, *Żywot świętej Anny* oraz pozostające w relacji z nimi źródła dziewiętnastowieczne, wyłonione podczas poszukiwań interesujących mnie motywów, a także historycznych zjawisk społeczno-kulturowych. Trzecim zbiorem były opracowania dotyczące komiksu, zamieszczone na łamach „Literatury Ludowej”. Ze względu na obszerność wybranych źródeł, a także charakter podjętych prac, konstruję wspomniane wyżej studia przypadków, gdyż forma ta pozwala na wyeksponowanie najciekawszych znalezisk z możliwie szerokiego materiału i zaprezentowanie ogólnych procesów komunikacyjno-kulturowych.

Metodologia prezentowanego cyklu jest niejednorodna – narzędzia badawcze dobierałam w zależności od podejmowanego tematu, typu badanych źródeł i celu, jaki chciałam osiągnąć. Posługuję się więc metodami właściwymi dla badań tekstologicznych (w tym badań nad rękopisem), sięgam po narzędzia opisu historii kultury, historii pobożności, po literaturoznawczą interpretację tekstu, metody wypracowane przez badania historyków języka, korzystam też z ustaleń muzykologicznych oraz – co oczywiste – z badań nad folklorem.

W rozdziale pierwszym, badając relację oralności i piśmienności korzystałam z analizy tekstologicznej, badań językoznawczych oraz wykorzystywałam wiedzę z zakresu historii folklorystki polskiej. Swoje rozpoznania podpierałam także własnym doświadczeniem wyniesionym z prowadzonych badań terenowych i szerzej - wiedzy wyniesionej ze studiów etnologicznych. Jednym z najważniejszych prądów myślowych służących analizie warsztatu

Kolberga był nurt antropologii refleksyjnej⁶, którego uwaga skupia się na sposobie wytwarzania wiedzy etnograficznej. Waldemar Kuligowski określał ten nurt następująco: „Tekst etnograficzny staje się w pełni autonomicznym obiektem refleksji metajęzykowej. Ciężar dociekań z porównywania opisów i interpretacji z zewnętrzną rzeczywistością przesuwa się na sposób bycia kultury w tekście. Bycia, dodam, zapośredniczonego i kształtowanego przez antropologiczną retorykę”⁷.

W swoich monografiach regionalnych Kolberg zamieszczał zebrany materiał, pomijając prezentację sposobów jego pozyskania, a także metod jego doboru, co nie odbiegało od ówczesnych praktyk, ale współcześnie stanowi jeden z najpoważniejszych zarzutów wobec jego pracy. Obecnie większość Kolbergowskiego archiwum została opublikowana, a metody jego pracy są skrupulatnie opisane we wspomnianych tu już wstępach współczesnych edytorów. Jednak dopiero przy zogniskowaniu uwagi na wybranych zjawiskach można dostrzec w jak przemyślany, choć nie wolny od błędów sposób Kolberg zbierał i opracowywał teksty ludowe.

Prezentowane w niniejszym cyklu analizy prowadzone były również w oparciu o zasady folklorystyki antropologicznej Piotra Kowalskiego⁸, który m.in. wskazuje, że tekstowe przejawy folkloru nie muszą posiadać znamion oralności, by za takowe je uznać. Inspiracja płynąca z tego założenia jest obecna we wszystkich częściach pracy i pozwala na umieszczenie w polu uwagi szerokiego i różnorodnego materiału. W części drugiej prezentowanego cyklu korzystałam więc z ustaleń historyków języka, mediewistów, folklorystów i teologów. Część trzecia odwołuje się do badań muzykologicznych oraz do współczesnej refleksji na temat relacji między słowem a obrazem.

Przedstawione tu artykuły są wynikiem udziału ich autorki w różnych projektach badawczych⁹ i zostały one zgrupowane w trzech częściach. Pierwszą i najobszerniejszą z nich jest rozdział poświęcony relacji oralności i piśmienności, a także warsztatowi Oskara Kolberga podczas prac terenowych i gabinetowych nad kujawskimi bajkami ludowymi. Zbiór ten otwiera tekst pt. *Stan badań nad bajką ludową w zbiorach Oskara Kolberga*. Zaprezentowano w nim

⁶ Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001.

⁷ Tamże, s. 15.

⁸ Kowalski P., *Współczesny folklor i folklorystyka*, Wrocław 1990.

⁹ *Tezaurus do Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga*, finansowany przez NPRH (11H 13 0248 82) realizowany w latach 2014-2019, pod kierownictwem Ewy Antyborzec. *Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu*. *Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych*, finansowany przez NCN (2017/26/E/HS2/000083), realizowany w latach 2018-2024, pod kierownictwem Doroty Rojszczak-Robińskiej. *Leksykon folkloru polskiego*, finansowany w ramach grantu NPRH nr 0396/NPRH9/H11/88/2021, realizowany od czerwca 2022 r. do maja 2027 r. pod kierownictwem Piotra Grochowskiego.

dotychczasowe efekty prac edytorsko-wydawniczych podejmowanych przez Redakcję *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga w przeciągu prawie sześciu dekad. Przedstawiam w nim mapę zasięgu monografii regionalnych przedstawiającą zasób bajek ludowych w poszczególnych tomach *Ludu*.... Podczas działalności redakcji do korpusu tekstów ludowych zanotowanych przez Kolberga wyłoniono łącznie kolejnych 458 narracji (w tym 7 nowych dla monografii *Kujawy*), ale nie jest to jeszcze liczba ostateczna. W dalszej części tekstu mowa jest o pojawieniu się w opracowanych źródłach szątkowych informacji na temat informatorów, a także o pracach Instytutu im. Oskara Kolberga nad powstaniem konceptu *Indeksu typów bajkowych do DWOK*, który pozwoli na skoordynowane poruszanie się po olbrzymim dorobku etnografa. Kolejny tekst, *Problem autentyczności dziewiętnastowiecznych edycji bajek ludowych (na przykładzie Kujaw Oskara Kolberga)*, jest wprowadzeniem do lektury pierwszego zbioru tekstów ludowych, jaki etnograf zamieścił w monografii regionalnej *Kujawy*. Przybliżając kontekst tego dzieła w pierwszej kolejności analizuję pod względem autentyczności zbiory poprzedników Kolberga: Kazimierza Władysława Wójcickiego, Karola Balińskiego i Antoniego Józefa Glińskiego. Następnie przybliżam zawartość wstępu do zbioru oraz proponuję omówienie metod edytorskich Kolberga. Uzupełnieniem tych rozpoznań jest kolejny tekst pt. *Opowiadanie zwizualizować pismem – o pracy Oskara Kolberga nad tekstami ludowymi*. Został tam przeanalizowany warsztat terenowy Kolberga, szczególnie wpływ kontekstu wykonania na spisane teksty, a także zastosowana przez etnografa cenzura obyczajowa i polityczna. Osobną partię tego artykułu poświęciłam analizie zależności tekstu od jego realizacji głosowej. Wskazuję też, w jaki sposób zastosowana przez Kolberga interpunkcja pomagała w głośnym odczytaniu tekstu ludowego. Prześledzone więc zostały utrwalone przez etnografa gestyczno-sytuacyjne składniki przekazu, a także aspekty performatywne transliteracji i transkrypcji tekstów zamieszczonych w zbiorze. Ostatnim w tej części prezentowanego cyklu jest artykuł „*Zdaje mi się, że jest to rzecz dla «Gwiazdki Cieszyńskiej»...*” – *kujawskie bajki ludowe w literackich przeróbkach Oskara Kolberga*. Przedstawiony w nim został jeszcze inny poziom problematyki związanej z tomem *Kujawy*, na podstawie dwóch niepublikowanych bajek ludowych, które zostały przetworzone literacko przez etnografa, prawdopodobnie z zamysłem ich publikacji. Notatki naniesione najpewniej ręką Izydora Kopernickiego, przyjaciela Oskara Kolberga, wskazują, że teksty te planowano ogłosić w „Gwiazdce Cieszyńskiej” i miały one służyć popularyzacji i samego folkloru, i pewnych postaw moralnych. Celem artykułu było sprawdzenie, jak wcześniejsze doświadczenia wydawnicze mogły wpłynąć na wybory edytorskie podczas pracy nad adaptacjami bajek. Zbiór artykułów zaprezentowanych w tej części cyklu pozwala prześledzić

proces wydawniczy od zebrania tekstu w terenie, przez opracowanie go na użytek monografii regionalnej, aż do jego literackiej obróbki.

Kolejna część prezentowanego cyklu poświęcona jest tropom apokryficznym i religijności ludowej. Przedstawione w niej teksty są wynikiem prac w dwóch spośród wspomnianych wyżej projektach badawczych¹⁰. Pierwszy z prezentowanych w tej części cyklu tekstów to napisany wspólnie z Wojciechem Stelmachem artykuł pt. *Motyw Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu i jego ślady w narracjach ludowych*. Tekst jest wynikiem badań mających na celu wyłonienie wątków poświęconych Dobremu Łotrowi w trzech staropolskich tekstach apokryficznym: *Rozmyślaniu o żywocie Pana Jezusa, Ewangelii Nikodema* i *Sprawie chędogiej o męce Pana Chrystusowej*. W artykule zaprezentowano zarówno relacje pomiędzy fragmentami tych narracji, jak i ich powiązania z tekstami ludowymi. Dotychczasowe analizy folklorystyczne wskazywały na kontaminację wątku Zbója Madeja i Dobrego Łotra. Przywołanie poszczególnych fragmentów apokryfów pozwala na prześledzenie wspólnych elementów narracji dotyczących tych dwóch postaci. Drugi artykuł, zatytułowany *Elementy ludowe w Żywocie św. Anny*, skupia się na narracjach miracularnych zamieszczonych na końcu wydanego w 1532 r. *Żywotu św. Anny, Matki Naczystszej Panny Maryjej, matki Bożej i Pana Jesukrysta, starej matki jego*. Celem tej pracy było odszukanie i zinterpretowanie elementów ludowych w szesnastu narracjach opisujących cudowne wydarzenia, które miały miejsce za wstawiennictwem tej świętej. Pojawiają się tam nie tylko motywy, których symbolikę odczytuję przez pryzmat kultury ludowej, ale wskazuję też na synkretyzm gatunkowy tych narracji oraz pojawiające się tam refleksy dawnych polemik teologicznych czy – szerzej – życia religijnego. Tekstem korespondującym i uzupełniającym to rozpoznanie jest „*Sakralne widzenie świata i człowieka*”. *Obecność świętej Anny w dziewiętnastowiecznych źródłach drukowanych*. Został on przygotowany na podstawie źródeł tekstowych wyłonionych podczas kwerendy: modlitewników i innych tekstów przeznaczenia religijnego, ale również druków użytkowych, prac badawczych czy różnego typu publikacji prasowych. Artykuł ma charakter przeglądowy i prezentuje obecność popularnej świętej w szerokim kontekście społeczno-kulturowym.

Ostatni rozdział prezentuje dwie analizy interdyscyplinarne, wkraczające na grunt relacji tekstów folkloru z muzyką i obrazem. *Folklor i kultura wysoka w XIX wieku – przykład*

¹⁰ Pierwszy z nich to *Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznym*, którego celem jest m.in. wielopłaszczyznowa, multidyscyplinarna analiza źródeł staropolskiej kultury religijnej. Drugi to *Leksykon folkloru polskiego*, w którym w oparciu o źródła od XIX wieku do współczesności zostaną opisane najważniejsze formy i zjawiska polskiego folkloru.

kantaty to studium przypadku skupione na poszukiwaniu hybrydycznego gatunku kantaty i bliskich jej form pokrewnych w zbiorach Oskara Kolberga. Podkreślona tu zostaje potrzeba badań mających na celu prześledzenie przenikających się tradycji muzycznych przechodzących z kultury wysokiej do ludowej, czego przykłady można z powodzeniem znaleźć w dorobku etnografa. Tę część prezentowanego cyklu zamyka artykuł *O rozważaniach folklorystów nad komiksem w artykułach publikowanych na łamach „Literatury Ludowej”*. W polskich badaniach folklorystycznych dotąd nie podjęto komplementarnego ujęcia tego gatunku. Stan badań reprezentowany w publikacjach „Literatury Ludowej” przedstawia się różnorodnie i obiecująco dla dalszych prac nad komiksem jako formą peryferyjną względem kultury oficjalnej. Autorzy omawianych tekstów próbują wyznaczyć miejsce komiksu w kulturze, ustalić sposób jego rozwoju i funkcjonowania oraz analizują dorobki poszczególnych twórców. Wskazują na ludowe elementy funkcjonujące w obrębie tego gatunku, zarówno w genologicznej historii jego rozwoju jak i w obrębie podejmowanej tematyki.

W zaprezentowanym cyklu artykułów zajmuję się tekstami o zróżnicowanej formie przekazu (druk, rękopis, formy słowno-muzyczne i słowno-obrazowe), odnoszę się do materiału pochodzącego z folkloru i ze zróżnicowanych obiegu piśmienniczych. Posługując się materiałem powstałym na podstawie szerokiej kwerendy, wybieram z niego określone wątki, starając się włączać je w szersze konteksty badawcze.



BAJKA LUDOWA I NIE-LUDOWA
W BADANIACH INTERDYSCYPLINARNYCH

pod red. Elwiry Wilczyńskiej i Violetty Wróblewskiej
Toruń 2021

I Z A B E L A K O T L A R S K A
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza,
Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu)
<https://orcid.org/0000-0002-6850-4438>

Stan badań nad bajką ludową w zbiorach Oskara Kolberga

Prace związane z wydaniem całości spuścizny Oskara Kolberga rozpoczęto na początku lat 60. XX wieku w specjalnie wówczas powołanej Redakcji *Dzieł wszystkich*. Przybliżając w wielkim uproszczeniu szereg wykonanych prac, należy wymienić przede wszystkim przygotowanie reprintów dziewiętnastowiecznych monografii wydanych jako tomy 1–36 *Dzieł wszystkich*, a następnie opracowanie z archiwalnych zapisów kolejnych woluminów, zawierających materiały z regionów dotąd nieopisanych. W 1998 roku wydano pierwszy suplement (*Lubelskie. Suplement do t. 16 i 17*). Rozpoczął on serię uzupełnień 34 tomów monografii, tj. materiałów z rękopisów wcześniej nie opublikowanych przez Kolberga oraz komentarzy źródłowych odnoszących się do materiałów zamieszczonych w monografiach. Znajdują się w nich także obszernie wstępy, w których można znaleźć nie tylko opis sposobu opracowania redakcyjnego, ale też wiele faktów z życia Kolberga oraz charakterystykę jego warsztatu i prac nad danym tomem. Ten ostatni etap edycji *Dzieł wszystkich* jest ciągle w fazie realizacji¹, niemniej pozwala na wstępne, ostrożne podsumowa-

¹ W trakcie edycji są ostatnie cztery suplementy: t. 37–38: *Miscellanea*, t. 58: *Materiały do etnografii Słowian wschodnich*, t. 74: *Wielkie Księstwo Poznańskie. Suplement do t. 9–15*, t. 80: *Mazowsze. Suplement do t. 24–28*. Wykaz *Dzieł wszystkich* dostępny jest na stronie Instytutu im. Oskara Kolberga: www.oskarkolberg.pl.

nia dotyczące dorobku dziewiętnastowiecznego etnografa. Celem tego tekstu jest ukazanie efektów prac redakcyjnych i badań folklorystycznych prowadzonych przez Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu (dawniej Redakcja *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga) w zakresie bajki ludowej. Zostanie podana aktualna liczba narracji znajdujących się w zbiorze oraz ich pochodzenie, wraz z uwzględnieniem podziału regionalnego zaproponowanego przez twórcę *Ludu*. Następnie poruszona będzie kwestia informatorów etnografa, a także przyszłości badań nad bajką ludową.

Zanim utworzono redakcję *Dzieł wszystkich*, środowisko folklorystów, etnologów i muzykologów przygotowywało się do tego zadania, tworząc wstępne rozpoznanie. Najbardziej interesujący w kwestii bajki ludowej jest tekst Juliana Krzyżanowskiego, który z okazji 140. rocznicy urodzin Oskara Kolberga podjął się opisanego jego zbiorów pod kątem tekstów ludowych². Trudności w przedstawieniu aktualnego stanu liczbowego tekstów bajek tłumaczył w taki sposób:

Obliczenie zawartości tomów i grup monograficznych, zbudowanych jednolicie, uchwycenie więc materiałów pieśniowych i bajkowych, następnie zagadek, a częściowo również przysłów, nie nastręcza większych kłopotów. Przeliczenie natomiast podań oraz opowiadań wierzeniowych i anegdot, wprowadzanych jako materiał ilustrujący opis autorski, wymaga albo żmudnego wypisywania mnóstwa szczegółów, albo nie będzie dokładne³.

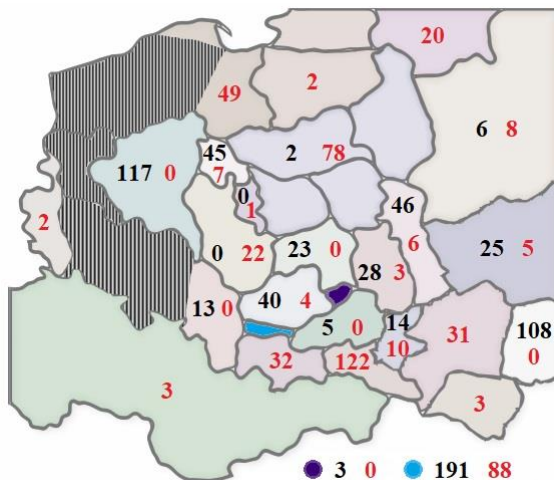
Co istotne, interesujące nas teksty zostały przez Kolberga zamieszczone nie tylko w osobnych, specjalnie im poświęconych tomach lub były wydzielane w przeznaczonym dla nich rozdziale, ale niektóre wątki pojawiły się także w pierwszym rozdziale, zawierającym m.in. ludowe wyobrażenia o geografii i historii regionu na samym początku książki, inne zaś służyły jako próbki językowe dla językoznawców i jako samoistne narracje ludowe w monografiach nie figurują⁴. Dlatego samo wyekscerpowanie ich z treści monografii jest dla bajkoznawcy zadaniem niełatwym. Krzy-

² J. Krzyżanowski, *Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej*, [w:] tenże, *Szkice folklorystyczne*, t. 1: *Z teorii i dziejów folkloru*, Kraków 1980, s. 258–284.

³ Tamże, s. 266–267.

⁴ Por. O. Kolberg, *Sandomierskie, Dzieła wszystkie*, t. 2. Wrocław–Poznań 1962.

żanowski podjął się wtedy tego i oszacował ostrożnie liczbę dostępnych bajek na 666⁵.



Ilustracja 1. Szkicowa mapa zasięgu monografii regionalnych przedstawiająca zasób bajek ludowych

Mapa przygotowana przez Instytut im. Oskara Kolberga przedstawia schematyczny zarys granic regionów objętych monografiami etnografa. Miejsca „zakreskowane” to tereny, które nie zostały przez Kolberga dostatecznie dobrze zbadane i opisane. Na tle tej mapy wpisano przybliżone liczby tekstów bajkowych w każdej monografii. Na dole grafiki przedstawiono liczby, które odnoszą się do mniejszych regionów: kolor fioletowy do

⁵ J. Krzyżanowski, *Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej...*, s. 267–268. Krzyżanowski oparł swoją analizę na 35 tomach monografii *Ludu...*, na małym zbioriku wydanym za życia Kolberga pt. *Baśni z Polesia* wydanym w „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 13 z 1889 r., s. 200–207 oraz na trzech tomach publikowanych pośmiertnie z notatek Kolberga: S. Udziela, *Śląsk Górny. Materiały etnograficzne zebrane z papierów pośmiertnych przez Oskara Kolberga*, Kraków 1906; O. Kolberg, *Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni z brulionów pośmiertnych przy współudziale St. Fishera i F. Szopskiego wydał Józef Tretiak*, Kraków 1907 oraz O. Kolberg, *Tarnów–Rzeszów. Materiały etnograficzne*, red. S. Udziela, Kraków 1910. Wspomniane cztery pozycje wcielono później do serii *Dzieł wszystkich*.

regionu sandomierskiego, natomiast niebieski – do krakowskiego. Kolorem czarnym oznaczone są liczby tych tekstów, które zostały wytypowane przez Krzyżanowskiego z dostępnych mu wówczas źródeł drukowanych⁶. Liczby oznaczone kolorem czerwonym przedstawiają nowe teksty folkloru, opracowane i opublikowane z rękopisów od lat 60., przedtem praktycznie niedostępne badaczom⁷. Należy zaznaczyć, że przygotowane w trakcie redagowania *Dzieł wszystkich* teksty nie były pod względem ich gatunku dokładnie analizowane, dlatego błędna byłaby sugestia, że wszystkie są bajkami ludowymi, nawet pomimo szerokiej definicji, jaką zastosował w swojej systematyce Krzyżanowski. Nie wiadomo też, ile jeszcze dokładnie tekstów przybędzie. W momencie pisania tego artykułu przygotowywany jest suplement do *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, a z przeprowadzonej inwentaryzacji można wywnioskować, że żaden tekst nie poszerzy korpusu tekstów tego regionu (co zostało zaznaczone na mapie). Podobny wniosek można wysunąć z aktualnych prac nad suplementem do *Mazowsza*⁸. Nowe teksty mogą pojawić się jeszcze po opracowaniu pozostałych trzech suplementów: *Miscellanea* (t. 37–38), *Materiały do etnografii Słowian wschodnich* (t. 58) i *Mazowsze. Suplement do t. 24–28* (t. 80).

Wstępne podliczenie i podzielenie tych tekstów na regiony daje interesujący rezultat. Okazuje się, że z 666 bajek ludowych wymienionych przez Krzyżanowskiego zbiór narracji ludowych w *Dzielałach wszystkich* poszerza się o 458 tekstów, co daje łączną liczbę 1124 bajek. Korpus tekstów fabularnych zwiększa się w przybliżeniu o 41%. Niezależnie od końcowych wyników badań nad liczbą bajek ludowych Kolberga, jest to wartość obiecująca. Dzięki pracom edytorskim wyłoniły się teksty, których wcześniej w danych monografiach brakowało. Na podstawie pozostawionych rękopisów wydano w monografii *Sanockie-Krośnieńskie* 122 teksty, zachodnią część monografii *Pomorze* reprezentuje 49 tekstów, w *Górach*

⁶ Zob. przypis 5.

⁷ Od 2014 r. archiwum Kolberga jest dostępne on-line w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej. Całość została zeskanowana z okazji Roku Kolberga.

⁸ Choć obecnie tworzony suplement nie przyniesie żadnych nowych tekstów, to w opracowanej z rękopisów i wydanej w 1970 r. cz. VII *Mazowsza* (t. 42 *Dzieł wszystkich*) można znaleźć ich wiele. Zasilają one znacznie liczbę tekstów ludowych tego regionu i zostało to oznaczone na mapie.

i Podgórzu jest ich 32, podobnie w *Rusi Czerwonej* – 31. W monografii *Litwy* zamieszczono 20 tekstów. *Czechy*, *Słowacja* oraz *Podole* mają po trzy teksty, *Łużyce* i *Mazury Pruskie* po dwa, natomiast *Łęczyckie* zawiera jedną bajkę ludową. Praca nad suplementami do dziewiętnastowiecznych monografii wyłoniła też teksty wzbogacające wcześniej ich zasób w niektórych monografiach wydanych za życia Kolberga. Tu na największą uwagę zasługuje monografia *Krakowskie* z 88 dodatkowymi narracjami, następnie *Mazowsze* z 78 oraz *Kaliskie* z 22 tekstami. Niestety pozostają regiony, które nie doczekały się rozszerzenia swojego korpusu tekstów. W tej sytuacji pozostają monografie: *Wielkie Księstwo Poznańskie*, *Radomskie*, *Sandomierskie* oraz *Pokucie*. Ich brak spowodowany jest różnymi czynnikami. W zbiorze *Wielkie Księstwo Poznańskie* większość tekstów pochodzi z innych publikacji – zarówno tych zwartych, jak i z czasopism, które Kolberg zdecydował się w *Ludzie* przedrukować. Mimo prowadzonych na tym terenie badań, nie zebrał zbyt wielu własnych tekstów, w archiwum nie zachowało się nic więcej. Wszystkie teksty z terenów Pokucia i Radomskiego zostały w całości wydane jeszcze za życia Kolberga. Tom *Sandomierskie* był drugim tomem serii i jak tłumaczy Ewa Antyborzec:

Sandomierskie wydane drukiem w 1865 roku stanowi w edytorskich działaniach Oskara Kolberga etap pośredni między próbą stworzenia serii wydawniczej poświęconej wybranemu gatunkowi pieśni z całej Polski a realizowanym ostatecznie *Ludem*, tj. serią monografii regionalnych. [...] Przedmiotem jego badań miała być odtąd cała kultura ludowa, nie tylko pieśni i melodie wraz z obrzędami i zwyczajami, którym towarzyszą. Jednak z *Sandomierskiego* miał wówczas mało materiałów etnograficznych, dotyczących zagadnień, o które teraz poszerzył tytuł. Zdecydował się więc uzupełnić ten tom o wiadomości topograficzno-etnograficzne i obszerne przypisy, w których zawarł przyczynki słownikowe, opisy geograficzne i kilka tekstów prozatorskich⁹.

⁹ *Sandomierskie. Suplement do t. 2, Dzieła wszystkie*, t. 71, red. E. Antyborzec, A. Sawicka, Poznań 2001, s. V i VII.

Na początku Kolberg nie planował jeszcze tak szerokiego zakresu badań, wychodzącego poza muzykę i pieśni z ich kulturowym kontekstem, z tego względu brak większej liczby tekstów w archiwum. Zdarzało się, że nie mógł pozwolić sobie na publikację wszystkich bajek, o czym decydowały skromne środki finansowe na druk. Braki te uzupełniają jednak tworzone suplementy. Część pozostawionego materiału została wydana dopiero pośmiertnie, przez różnych badaczy i redakcję *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*.

Kolejnym zagadnieniem dotyczącym bajek ludowych jest kwestia tekstów, które zostały zebrane osobiście przez Kolberga od informatorów. Metody pracy nad zbieraniem i zapisywaniem bajek przez tego badacza zostały już obszernie opisane, dlatego zostaną tu przedstawione w wielkim skrócie¹⁰. Etnograf, wyjeżdżając na badania, przeważnie korzystał z gościnności właścicieli ziemskich, którzy nie tylko oferowali mu dach nad głowę i zapewniali inne potrzeby bytowe, ale także aktywnie włączali się w jego poszukiwania i pomagali mu w zdobyciu informatorów. Podczas spotkania, według źródeł, Kolberg cierpliwie i uprzejmie zachowywał się wobec pytanych, dopytywał nie tylko o znane im utwory, ale także o pochodzenie badanej osoby, upewniając się, do jakich terenów należy spisywany repertuar. Należy podkreślić, że część opublikowanych w *Ludzie* bajek stanowi przedruk z czasopism (jak np. leszczyński „Przyjaciel Ludu”) lub książek. Kolberg posiłkował się tymi źródłami głównie przy braku własnych zbiorów i niemożności ich uzupełnienia. W ten sposób do monografii zostały dołączone twory uznawane dziś za czysto literackie formy pochodzące np. ze zbiorów Emilii z Kurowskich Puffke w monografii *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*. Zasób źródłowy powiększały również materiały spisane przez pomocników badacza. Zdarzało się, że notatki te były pełniejsze od tego, co przedstawione zostało w *Ludzie*:

¹⁰ Zob. E. Miller, *Bajka ludowa w zbiorach Kolberga (z problemów warsztatu zbieracza i wydawcy)*, „Lud” 1973, t. 57, s. 71–94; E. Miller, A. Skrukwa, *Oskar Kolberg (1814–1890)*, [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*, red. H. Kapeluś, J. Krzyżanowski, Warszawa 1982, s. 25–103; I. Kotlarska, *Opowiadanie zwizualizować pismem. O pracy Oskara Kolberga nad tekstami ludowymi*, „Pamiętnik Literacki” 2019, z. 1, s. 185–198. Polecam też wstępy edytorskie do suplementów *Dzieł wszystkich*, gdzie można znaleźć wiele informacji na temat pracy Oskara Kolberga nad źródłami do konkretnych regionów (t. 70–84).

Niestety, Kolberg, dla którego m.in. zbierała materiały folklorystyczne i Konopczanka, nie zwracał uwagi na nosicieli ustnej tradycji. Notatki modnickiej zbieraczki są nawet dowodem na ignorancję tego zagadnienia. Jej dokładne zapisy na temat osobowości narratorów, sytuacji przekazu, reakcji nadawcy i odbiorców Kolberg pomijał jako mało istotne, zamieszczając we własnym zbiorze jedynie teksty, opatrzone tylko w trzech wypadkach imieniem i nazwiskiem gawędziarki. Kolberg bowiem, wykorzystując folklorystyczne materiały opublikowane wcześniej bądź zanotowane przez korespondentów terenowych, rzadko uwzględniał opisy sytuacji folklorotowórczych lub narratorów i ich zachowania się czy reakcji słuchaczy. Podobne traktowanie narratorów nie było jednak zaniedbaniem celowym, lecz wynikało z ówczesnego modelu zbieractwa folklorystycznego¹¹.

Często podkreśla się u Kolberga brak zainteresowania artystami ludowymi, co sam tłumaczył w odpowiedzi na recenzję Biegeleisena z 1886 roku, a więc u schyłku swojej pracy etnograficznej:

Przyznajemy jednak chętnie, że po każdej powieści należało nam podać nazwisko opowiadacza z uwagą, czy mowa jego była gminną, czy ogładzoną, nie spuszczając się w tym na biegłość lingwisty, różnicę tę dostrzec mającego, lubo, sądzimy, wynagradza to po części nazwa wsi i okolicy, gdzie zanotowane zostały¹².

W pierwszej połowie XIX wieku, gdy kształtował się warsztat Kolberga, folklor był traktowany przez większość zbieraczy i badaczy jako dobro wspólne całego ludu, a wykonawca tylko przekazywał tradycyjne pieśni czy bajki i nie był jeszcze uważany za twórcę, za artystę. Jak podaje Teresa Smolińska, w latach 60. XIX wieku pojawiła się nowa tendencja w zbieractwie terenowym, która kładła nacisk na zainteresowanie samym nar-

¹¹ T. Smolińska, *Postać narratora w folklorystyce słowiańskiej (do lat 30. XX stulecia)*, „Literatura Ludowa” 1984, z. 1, s. 43.

¹² O. Kolberg, *Studia, rozprawy i artykuły, Dzieła wszystkie*, t. 63, oprac. E. Miller, A. Skrukwa, wstęp J. Burszta, M. Gruchmanowa, A. Posern-Zieliński, red. E. Miller, A. Skrukwa, Wrocław-Poznań 1971, s. 406.

ratozem¹³. Stąd wzmożona krytyka na ten temat w recenzjach monografii Kolberga. W 1890 roku badacz odpowiada na kolejną krytykę, tym razem III tomu *Pokucia* autorstwa Iwana Franki, gdzie tłumaczy:

Wprawdzie można jeszcze było wskazać [i stronie zbiorów tych autorów, a] pod każdą śpiewką – jakby tego recenzent pragnął – podać dla potomności i nazwiska śpiewaków Hryciów lub śpiewaczek Hafek, co by w mniemaniu jego znakomicie użyteczność zbioru podniosło, lecz – przynajmniej się do tego otwarcie – uczynić tego nie uważaliśmy już za rzecz konieczną, więc zaniedbaliśmy tych szczegółów, równie jak i nasi poprzednicy¹⁴.

Rzeczywiście, trudno odnaleźć nazwiska w druku, ale nie jest to niemożliwe, np. w *Pokuciu* (t. 32), przy *Pięciu kazkach huculskich*, w przypisie etnograf informuje: „Spisaliśmy je w obecności ks. Sofr[oniusza] Witwickiego w roku 1876. Cztery z nich opowiadał hucuł Jura Skirczuk, piątą zaś fornał plebański”. Etnograf lub jego pomocnicy, wspominając swoich informatorów, często ograniczali się do wykonywanych przez nich zawodów. Hucuł Jura Skirczuk został nieco szerzej opisany przez ks. Witwickiego na łamach „Pamiętnika Towarzystwa Tatrzańskiego”:

dając mu taką charakterystykę w spisie „godnych zaufania przewodników górskich” po Czarnohorze: „Jura Szkirczuk – ten wspina się na strome szczyty śmiało za ziołami, umie zabawiać różnie gości, ale przy tym lubi się trochę napić z manierki, jeżeli jest pod ręką”¹⁵.

Trudno jednak szukać rozbudowanych informacji na temat opowiadających. W rękopisach rzadko, ale jednak, zdarzają się notatki z informacjami o autorstwie zapisanych przez Kolberga bajek. Tak jest w przypadku

¹³ T. Smolińska, dz. cyt., s. 44.

¹⁴ O. Kolberg, *Krótką repliką jako odpowiedź na recenzję III tomu Pokucia, napisaną i podaną do „Kwartalnika” (III, 7) przez I.F.*, [w:] tenże, *Pokucie. Suplement do t. 29–32, Dzieła wszystkie*, t. 81, oprac. A. Skrukwa, oprac. muzykologiczne A. Kustra, Poznań 2008, s. 289.

¹⁵ O. Kolberg, *Pokucie. Suplement do t. 29–32, Dzieła wszystkie*, t. 81, oprac. A. Skrukwa, oprac. muzykologiczne A. Kustra, Poznań 2008, s. XXXVII.

tekstów śląskich wydanych w tomie 43. W tece 10, sygn. 1170, k. 26, możemy odczytać następującą notatkę:

Koźlik ze Śląska, Korzec, Kawa, Kmieć, Zygmunt, Wiluń, Kujon (Szlązacy) ludzie ci ze Szląska byli w służbie u p. Młockiej przez lat 6-7, od 1860-8 we Woli Rasztowskiej (pod Radzyminem) i tu opowiadał te bajki Koźlik w r. 1868¹⁶.

Notatka towarzyszy rękopisowi 13 bajek opowiedzianych przez pana Koźlika. Prawdopodobnie opowiadający zafascynował etnografa swoją erudycją, znajomością bajek i sposobem opowiadania – z tego też powodu Kolberg zapisał jego nazwisko. Nie jest to odosobniony przypadek w jego zbiorach, jednak częściej to pomocnicy etnografa podawali tego typu informacje, prawdopodobnie dla uwierzytelnienia przeprowadzonych przez nich wywiadów. W ten sposób mamy informacje od Antoniny Konopczanki, która zapisała, w formie dialogu, wywiad z Kazmierzową Skoczkową, albo bajki z Kieleckiego przesłane przez ks. Władysława Siarkowskiego, który podaje kilka nazwisk:

Opowieści niniejsze głównie spisane z opowiadań Tomasza Dudały, Tomasa Kubali, Wojciecha Hynka, Piotra Kaczmarczyka ze wsi Rembowa i Samostrzałowa z parafii Kije¹⁷.

Przytoczone informacje podane zostały po to, by zaznaczyć obecność informacji na temat narratorów w zbiorach Kolberga. Ich zebranie i ostateczna analiza wymagają jednak czasochłonnych badań, które, jak się zdaje, nie przyniosą już przełomu w tej kwestii. Jednak rekonstrukcja obecności informatora w archiwum etnografa z pewnością stanie się przedmiotem szerszych dociekań badawczych po wydaniu *Dzieł wszystkich*.

Jaka jest przyszłość bajek wydanych w dziełach Kolberga? W 1954 roku Julian Krzyżanowski wspomniał o jednym z podstawowych narzędzi badawczych:

¹⁶ Archiwum Oskara Kolberga, teka 10, sygn. 1170, k. 26.

¹⁷ Archiwum Oskara Kolberga, Rkp. Siarkowskiego, teka 38, sygn. 1336, k. 73.

Rzecz jasna, że wszystkim tym niedomaganiom zaradzić by mogły indeksy odpowiednio sporządzone. Indeksy takie stosowano u nas wprawdzie już przed Kolbergiem, np. w *Ludzie ukraińskim* Nowosielskiego, wiadomo jednak, że ten nieodzowny składnik wszelkiej publikacji naukowej dzisiaj jeszcze nie wszędzie się spotyka. Niepodobna się więc dziwić, iż Kolberg nie uciekł się do niego ani w 1857 r., ani później, ale też w skutek tego *Lud* jest lasem dziewiczym, w którym zabłądzić łatwo. Czytelnika na każdym kroku czekają tu niespodzianki zarówno bardzo miłe, jak niezwykle przykre. Wertując tomy Kolberga zawsze można w nich znaleźć coś zaskakująco nowego; nigdy natomiast nie ma się pewności, czy nie przeoczyło się czegoś ważnego, nie mówiąc już o tym, że odszukanie nie zanotowanej w porę wiadomości zmienia się w problem, wobec którego aż nadto często staje się bezradnie¹⁸.

Po wydaniu *Dzieł wszystkich* zostaną podjęte prace nad Tezaurusem – indeksami pozwalającymi na sprawne poruszanie się po 85 tomach *Ludu*. Prace nad projektem mającym zapewnić m.in. indeks geograficzny, indeks terminów muzycznych czy właśnie indeks typów bajkowych zostały już przez Instytut im. Oskara Kolberga rozpoczęte. Aktualnie przygotowywane są wzorcowe wersje indeksu typów bajkowych. Indeks, poza tytułem tekstu, zawiera informacje o lokalizacji w *Dzielałch wszystkich*, a także, o ile to można ustalić, o źródle w archiwum Kolberga (autorstwo i sygnatura rękopisu) lub z jakiego źródła obcego pochodzi. Do każdego wątku podano również określone zastosowanie w monografiach, np. bajka, opowieść, klechda itd. Odnotowywane są także odsyłacze Kolberga do innych znanych mu wariantów lub komentarze umieszczone w przypisach. Wynikiem prac będą modele indeksów typów bajkowych sporządzone dla wszystkich tomów. Dopiero po stworzeniu tego indeksu będzie można zaplanować dalsze analizy zbioru bajkowego Kolberga, takie jak ustalenia genologiczne każdego tekstu czy ostateczne ustalenie liczby i miejsca tekstów bajkowych w tym zbiorze, co spełniłoby postulaty Juliana Krzyżanowskiego.

¹⁸ J. Krzyżanowski, *Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej*, [w:] tenże, *Szkice folklorystyczne*, t. 1: *Z teorii i dziejów folkloru*, Kraków 1980, s. 266.

The state of research on a folk tale in the collection of Oskar Kolberg

(SUMMARY)

The article presents the current history of research on folk texts collected in the nineteenth century by ethnographer Oskar Kolberg. A team of researchers has been editing archival materials since the 1960s. Compared to initial diagnoses from the mid-twentieth century, which gave an approximate number of 666 published texts, another 458 have been preserved in the Kolberg archive. Thanks to the editorial work, texts that were previously missing in the given monographs emerged.

The next part of the text is devoted to preserved content about informants. Kolberg's works often lack the interest in folk artists. The information quoted in the article indicates the presence of residual information about the story in both monographs and manuscripts. After the publication of archival materials, the reconstruction of the presence of the informer in the ethnographer's notes will certainly become the subject of wider research, although no breakthrough in this matter should be expected.

Work has already begun on indexes that allow efficient navigation through 85 volumes of the Lud. Model versions of the folk tale type index are prepared for all volumes. Only after this index has been created will it be possible to plan further analyzes of the Kolberg folk tale set, such as the genealogical findings of each text or the final determination of the number and place of folk tale texts in this set.

Key words: 19th century, Oskar Kolberg, folk tale.

Izabela Kotlarska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Problem autentyczności dziewiętnastowiecznych edycji bajek ludowych (na przykładzie *Kujaw* Oskara Kolberga)

The problem of authenticity of 19th century folktales editions
based on Oskar Kolberg's monograph *Kujawy*

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss the authenticity of folk tales editions published by Oskar Kolberg in monograph *Kujawy*. In *Novels* chapter the ethnographer publishes information about the rules of preparing these texts for publishing. Which editorial choices did he make to create the most authentic edition? The article also contains analyses of three prime editions in context of Kolberg's monograph written by Kazimierz Władysław Wójcicki, Karol Baliński and Antoni Józef Gliński.

KEY WORDS: Oskar Kolberg, authenticity, 19th century, editorship

ABSTRAKT: Artykuł ma na celu omówienie autentyczności edycji bajek ludowych, wydanych przez Oskara Kolberga w monografii *Kujawy*. W rozdziale *Powieści* etnograf zamieszcza informacje na temat sposobu przygotowania tekstów do druku, a także odpowiedź, jakich wyborów edytorskich dokonał, by stworzyć autentyczny zbiór. Na potrzeby badań została też przeprowadzona analiza trzech najważniejszych w kontekście tej monografii ksiązek autorstwa Kazimierza Władysława Wójcickiego, Karola Balińskiego oraz Antoniego Józefa Glińskiego.

SŁOWA KLUCZOWE: Oskar Kolberg, autentyczność, XIX wiek, edytorstwo

Ojcem folklorystyki polskiej jest Henryk Oskar Kolberg (1814–1890). Autor monografii: *Lud. Jego zwyczaje, sposoby życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, do których przez pół wieku zbierał twórczość ludową i informacje o poszczególnych regionach, to twórca wielkiego archiwum. Prace nad pozostawioną przez niego spuścizną trwają od lat 60. XX wieku i powoli dobiegają końca. Pionierska praca rodzimego badacza wyznaczyła nowy rozdział polskiej folklorystyki i stanowi jedną z najlepszych dokumentacji folkloru drugiej połowy XIX wieku spośród znanych na świecie.

Artykuł ma na celu omówienie edycji bajek ludowych, zebranych i wydanych przez Kolberga w monografii *Kujawy*, która ukazała się drukiem w 1867 roku. Zawarte w niej bajki ludowe figurują w osobnym rozdziale jako przykład twórczości słownej. Jak Kolberg rozumiał autentyczność wydawanych przez siebie tekstów i jakich wyborów edytorskich dokonał, by do niej maksymalnie się zbliżyć? Na czym polegało nowatorstwo w edycjach dziewiętnastowiecznego folklorysty? Aby uzyskać odpowiedzi na te pytania, przeprowadziłam analizę rozdziału *Powieści w Kujawach*, gdzie badacz zamieszcza we wstępie informacje na temat sposobu przygotowania tekstów do druku.

Etnograf wylicza najpierw postaci najbardziej zasłużone dla polskiego królestwa bajkowego. Podkreśla znaczenie ich zbiorów dla nauki, ale jednocześnie formułuje ich ocenę pod względem autentyczności i poziomu. Pomimo wyliczenia wielu nazwisk, przypisy do tekstów, utworzone przez Kolberga, sugerują, że korzystał on z publikacji czterech autorów – A. J. Glińskiego (10 odsyłaczy), K. Balińskiego (9 odsyłaczy), K. W. Wójcickiego i R. W. Berwińskiego (1 odsyłacz).

Byli oni dla autora *Kujaw* wzorem, o czym może świadczyć powtórne wymienienie prac Głińskiego i Wójcickiego jako zbiorów posiadających wartościowe „pamiętki odległej przeszłości” (Kolberg 1962:108).

Punktem wyjścia do analizy zbioru Kolberga staje się więc pytanie, w jaki sposób oraz w jakim celu ci autorzy spisali swoje zbiory. Przybliżone zostaną trzy najważniejsze prace, do których Kolberg się odwoływał i z których czerpał inspiracje. Wprawdzie przypisy badacza jedynie raz odsyłają do zbioru Wójcickiego, ale jest on pierwszym, który zajmował się tą tematyką w Polsce, dlatego przedstawienie jego książki jest istotne dla oceny inspiracji Kolberga. W dalszej kolejności omawiane będą dzieła Balińskiego i Głińskiego, do których etnograf odsyła najczęściej. Uznałam, iż przypis badacza do jednej z bajek, opublikowanych przez Berwińskiego na łamach „Przyjaciela Ludu”, nie upoważnia, aby był on rozpatrywany osobno. Wszystkie trzy przedstawione poniżej zbiory należą do romantycznego okresu „zbieractwa amatorskiego”, przednaukowego.

Kazimierz Władysław Wójcicki – *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi* (1837)

Kazimierz Władysław Wójcicki (1807–1879) był najbardziej znanym popularyzatorem twórczości ludowej, który swoim zbiorem jako pierwszy najpełniej zrealizował postulaty romantyczne. Ukazanie się tego tomu poprzedza seria artykułów, które miały udowodnić słuszność ich wydania. Były (kolejnym) głosem poparcia dla teorii Dołęgi-Chodakowskiego o przedchrześcijańskim pochodzeniu bajek i ich źródłowym charakterze. Dodatkowo kolekcjoner nawiązuje do wszechobecnego już w Europie osjanizmu oraz posiłkuje się postulatem Kołłątaja o potrzebie zbierania informacji na temat ludu. Jednym z zabiegów poczynionych przed wydaniem zbioru było także zdefiniowanie i wprowadzenie do słownictwa ogólnego tytułowej „klechdy”.

O tym, w jaki sposób zrodził się pomysł stworzenia zbioru i jak zdobywane były teksty ludowe, pisali Wójcicki i Adam Pług¹ w trzech wydaniach *Klechd*. Wersje są niespójne, przez co łatwo można je podważyć. Z pewnością jednak obrazują ideały, według których powinno się zbierać i edytować ludowe teksty prozatorskie w I połowie XIX wieku. Jedynym cenionym sposobem ich pozyskiwania były badania terenowe, którym oczywiście wiele brakowało do metody usankcjonowanej przez Bronisława Malinowskiego. Zasłyszanie danej historii bezpośrednio z ust ludu stanowiło wówczas podstawową gwarancję jej autentyczności, a spisanie w formie przystępnej i atrakcyjnej dla czytelników leżało już w gestii zbieracza i zarazem tzw. „obrabiacza poezji gminu”². Dopiero bowiem talent spisującego gwarantował popularność zbioru.

Badania nad dziełem Wójcickiego wykazały, że wydawca inspirował się utworami Mickiewicza i Vuka Stefanowicza Karadžicia. Autor *Klechd* był pierwszym romantycznym „obrabiaczem”, a recenzje dziewiętnastowieczne i analizy dzisiejszych badaczy świadczą o tym, że nie był w tym najlepszy. Zmieniał elementy fabuły niekiedy tak dalece, iż odkształcał ją całkowicie. Folklor stanowił wówczas najważniejszą inspirację literatów, był dla nich tworzywem. Wójcicki wykorzystywał je swobodnie.

Właśnie powstanie pierwszych zbiorów, nazwanych ludowymi, wywołało dyskusję w latach 40. XIX wieku na temat sposobu ich wydawania i apele o naukowe opracowanie.

¹ Wójcicki pisał o swoich praktykach już w pierwszym wydaniu *Klechd* z 1837 roku, następnie we wstępie do drugiego wydania tej książki z 1851 roku, jednak przedstawiony zostaje tam inny obraz. Uzupełnioną o pozostałe szczegóły rekonstrukcję prac nad tomem opublikował A. Pług [właściwie Antoni Pietkiewicz] w 1876 roku w biografii Wójcickiego z okazji jubileuszu pięćdziesięciolecia pracy literackiej literata (Wójcicki 1981: 40–41,76; Pług 1876: 306).

² Autorzy artykułów krytycznoliterackich, które pojawiały się na łamach „Tygodnika Petersburskiego” na początku lat 40. XIX w., wyróżniali różne typy twórców, którzy publikowali utwory ludowe. Dorota Simonides nazywa ich: obrabiaczami, tłumaczami, twórcami poezji gminnej. Zob. D. Simonides (1973: 98).

Karol Baliński – *Powieści ludu spisane z podań* (1842)

Powieści ludu spisane z podań Karola Balińskiego to kolejny zbiór, wydany po *Klechdach* – jako pierwsza odpowiedź na nawoływania Wójcickiego do dalszego zbieractwa. Zarówno w wyborze, jak i przygotowaniu do druku dwudziestu ośmiu bajek pomógł zbieraczowi autor *Klechd*. Baliński stara się w swojej książce przedstawić nowe typy bajek. Być może chcąc odróżnić się od patrona, a być może właśnie zachęcony przez niego – pisze we wstępie o swoich doświadczeniach zbierackich, które potwierdzają ludowe pochodzenie zgromadzonej przez niego twórczości, a zarazem dyktują kryteria selekcji materiału. Wybór wariantu zależał albo od „przypadku” (publikowana była wersja danej bajki usłyszana jako pierwsza), albo decydowały inne względy (np. szczególne cechy, wynikające z umiejętności i wiedzy informatora). Niewykluczone są także późniejsze obróbki Balińskiego i, być może, Wójcickiego. Autor zbioru wspomina o zasłyszanych w terenie bajkach rymowanych, jednak forma rymowana opublikowanych tekstów jest wynikiem inwencji literata. Nadanie przekazom charakteru mowy wiązanej przez Balińskiego wydaje się być efektem silnej presji lub wręcz ingerencji w teksty ze strony Wójcickiego.

Baliński opisuje też trudności napotkane przy samym zapisywaniu bajek. Wspomina o nadwerężanych pokładach cierpliwości i mozole, z jakim próbował namówić nieskory do współpracy lud, który przekupiony w końcu pieniędzmi i namowami, opowiadał „mdło i sucho”. Radzi innym zbieraczom, by „trafić na porę, kiedy gmin w chwili wolniejszej oddycha” (Baliński 1842: VII–VIII). W swoim wstępie autor *Powieści ludu* cytuje też przechwałki jednego z opowiadaczy:

W Krakowskim, przechwalając się pewien, że wiele umie gadek i bajek, [w przypisie: Według ludu wszystkie te podania zowią się gadki i bajki.] rzekł: „Umiećm rozpowiadać o zakłętój księżniczce pod strażą trzech smoków zostającój

– umiem o królu, co miał żonę mającą pierś z dwóch miesięcy, [w przypisie: Że miała pierś jak dwa księżycy.] – umiem o złotym ptaszku, o złotych jabłkach – o trzech pannach zaklętych w studni – o kościanym rycerzu na siedem cali, z trzyłokciową siwą brodą – o żelaznym wielkim łonie – o czarodziejskim zwierciadle – o trzech braciach, głupim Tumku, i wiele jeszcze przeróżnych pięknych, ale długich gadek i bajek. [w przypisie: Kilka z tych, a mianowicie o złotym ptaszku, o kościanym rycerzu (pt. Pan Kozuszek), o głupim Tumku, i o zwierciadle, w niniejszym zbiorze, są zamieszczone].

(Baliński 1842: VIII–IX)

Nie można stwierdzić, czy ta rozmowa rzeczywiście miała miejsce, jednak ów tekst może obrazować, w jaki sposób lud tytułował znane sobie gadki i bajki, na podstawie jakich cech charakterystycznych je rozróżniał. Na podstawie tego materiału można porównać nazwy gatunkowe z tytułami, które zostały nadane przez zbieracza.

Antoni Józef Gliński – *Bajarz polski* (1853)

Bajarz polski jest uznawany za ostatni romantyczny zbiór bajek. Został przygotowany przez Antoniego J. Glińskiego i wydany z jego własnych funduszy. Do połowy XX wieku kolekcja uchodziła za najlepszą spośród tych, które powstały w Polsce. Zmieniło się to diametralnie po 1945 roku, gdy Krzyżanowski wykazał, że Gliński dopuścił się plagiatu. Zdaniem uczonego, 10 bajek z 47 zamieszczonych wcale nie pochodzi z terenów wskazanych we wstępie, a jest przeróbką (w różnym stopniu) utworów rosyjskich autorów: Wasilija Żukowskiego (1783–1852) i Aleksandra Puszkina (1799–1837).

Gliński wytycza swojemu zbiorowi inny cel niż dokumentacyjno-badawczy – ma nim być kształtowanie i podtrzymywanie świadomości narodowej (Gliński 1862: X–XIV). Wymagało to odmiennego typu przekazu i upoważniało do przekształceń literackich. Pisarz twierdził, że „odwieczni pracownicy roli” tylko poprzez

„reprezentantów umysłowości” mogą ukazać w pełnej krasie swojej „umysłowej pracy owoce” (Gliński 1862: IX). Otwarcie przyznaje, że zamieszczonych jedenastu bajek nie zbierał w terenie, a słyszał je w dzieciństwie w powiecie nowogrodzkim i dla zapamiętania spisywał tylko tytuły. Broni się, że sam, niczym bajarz ludowy, zajmował się ich opowiadaniem i po latach dopiero spisał je z pamięci. W swoim wstępie pomieścił też informacje, które dla badaczy dziewiętnastowiecznej folklorystyki i ludu mogą być przydatne w rekonstrukcji realiów, w jakich bajka była wykonywana. Opisuje wioskowych bajarzy, którzy chętnie snuli opowieści w porach wolniejszych od pracy. Gliński podkreśla wpływ wiejskiej szkoły na rozprzestrzenianie tekstów.

Oskar Kolberg – *Kujawy* (1867)

Po czternastu latach od wydania zbioru Glińskiego w księgarniach pojawiają się *Kujawy* Oskara Kolberga, które stanowią pierwszą, pełną monografię regionalną z serii *Lud...* Rozdział *Powieści* poprzedzony jest pięciostronicowym wstępem z wypowiedzią programową Kolberga, gdzie zaznacza on potrzebę dalszego gromadzenia bajek. Tak jak jego poprzednicy zamieszcza informację na temat sposobu przygotowania tekstów do druku:

Pozbierawszy cząstkę owych *bajek* (jak je tam i wszędzie niemal w naszym kraju nazywają), podaję je w prostocie wysłowienia ludowego, nic nie ujmując ani dodając. O ile przeto tracić one z jednej strony muszą tak na zręcznym obrobieniu i okraszeniu ustępów, jak i na gładkiem całości powiązaniu, o tyle z drugiej sędzę, zyszczą na autentyczności i wiarygodności swej dykcji, dając zarazem poznać właściwość gwary kujawskiej, niemniej sposób zapatrywania i wyrażenia się tego ludu.

(Kolberg 1962:107–108)

Tekst, który jest bliski zasłysznanemu oryginałowi, Kolberg uznaje za bardziej autentyczny niż jego literacki odpowiednik.

Publikowanie utworu ludowego oddanego wiernie, zgodnie z przekazem ustnym, mogło być uznane za nieudolność³ autora zbioru, dlatego Kolberg uprzedził krytyków, tłumacząc swoją świadomą decyzję nieingerowania w tekst. Być może słowa te są polemiką ze wstępem Romana Zmorskiego do *Podañ i baśni ludu* (1852), który, choć świadomy potrzeby zaprezentowania zbioru, oddającego sposób oralnego opowiadania, nie potrafił przewyciężyć w sobie poety.

Przy pracy nad zapisywaniem i wydaniem tekstów folklorystycznych Kolberg skupił się na różnych cechach przekazu oralnego. Jego autentyczność chciał uzyskać dzięki oddaniu „prostoty wysłowienia ludowego” (Kolberg 1962:107). Rozwija później swoją myśl, tłumacząc, że zamierzony efekt chciał osiągnąć przez „wiarygodność dykcji” (Kolberg 1962:107), czyli przez dokładne oddanie sposobu mówienia, ukazane w druku przez zachowanie: konstrukcji gramatycznych, używanej leksyki oraz przez zapis cech fonetycznych gwary. Należy podkreślić, że rękopisy rejestrują więcej zapisanych cech gwarowych, niż był zdolny oddać to ówczesny druk.

Kolberg przyjmuje więc postawę opisywanego w latach 40. XIX wieku „tłumacza fantazji ludu”, wtórując Kraszewskiemu:

Zbierający podania i ogłaszający je po raz pierwszy ograniczyć by się powinni do jedynie ścisłym, wiernym, dokładnym ich spisaniem, porównaniem naprzód z pobratymczy mi skazkami innych ludów słowiańskich potem z różnymi

³ Poprzednicy Kolberga nie rezygnowali z literackich przeróbek, które gwarantowały atrakcyjniejszą formę i szerszy odbiór czytelników. Z problemem autentycznego uchwycenia przekazu ludowego borykał się m. in. Roman Zmorski – autor wydanych w roku 1852 *Podañ i baśni ludu w Mazowszu*. „W jednym tylko względzie piśmienne opowiadanie moje, co sam widzę, odstąpiło od ustnego – to jest w stylu. W części jest w tem niezawodnie moja wina, że wzięwszy pióro do ręki nie mogłem przewyciężyć nałogu książkowego języka; z drugiej strony – mniemam jednak, że pisać tak, jak się mówi podobne rzeczy byłby niezmiernie niewdzięczny sposób. Ta jednostajna prostota stylu i składni, w żywej mowie urozmaicana i artykułowana wyrazem głosu, twarzy i gestów, przeniesiona w martwym piśmie stałaby się nieznośnie nudną, aniby zdołała wyrzucić wrażenia jakie mogła sprawić w ustnym opowiadaniu; nie ma się więc co za nią uganiać – o ile sama nie przyjdzie” (Zmorski 1852: XIII–XIV).

podobnymi i pokrewnymi im charakterem powieściami
innych krajów.

(Kraszewski 1842: 99)

Badacz rozumiał, że jakakolwiek ingerencja w teksty ze strony wydawcy może mieć wpływ na późniejsze badania nad nimi. Przywiązywał wagę do typologii przekazów: „[...] rozgatunkowanie ich przeto i należyte ukłasyfikowanie zwłaszcza w surowym stanie, w jakim się nam przedstawiają, ułatwi badaczom rozbiór i wnioski” (Kolberg 1962: 108).

Następnie Kolberg podaje cechy tekstów ludowych. Zaznacza samorodność tej twórczości: „nabytek, jaki w skutek ich [poprzedników] prac posiadamy, odkrywa niezmienną dla dziejów słowiańskich ważność samorodnej téj gałęzi literatury” (Kolberg 1962: 107–108). Badacz polemizuje z Berwińskim, który w swoich *Studiach o literaturze ludowej* podkreślał, że twórczość ta jest jedynie przetworzeniem utworów pochodzących z wykształconych warstw społeczeństwa. Określiwszy twórczość ludu jako „gałąź literatury” (Kolberg 1962: 107), zgodził się też z postulatami swoich poprzedników co do jej równouprawnienia w świecie literackim.

Najmocniej podkreśloną przez Kolberga cechą tekstów ludowych jest ich mnogość i różnorodność. Zwraca na ten aspekt uwagę w kilku miejscach wstępu, najwyraźniej w charakterystyce bajek kujawskich:

Duch ludu kujawskiego nie mniej płodny jest w gawędy, jak jego czarnoziem w ziarno [...]. Z niewielkiego tych bajek zamieszczonego pocztu, przekonamy się, że lud tutejszy nie zachował nam tylu pamiątek odległej przeszłości, ile ich napotykały np. w *Bajarzu* Glińskiego lub *Klehdach* Wójcickiego, a uronienie lub spaczenie wielu przypisać w części należy bliższemu i dawniejszemu z ludami Zachodu zetknięciu. Natomiast znajdziemy tam cechy nowe, Kujawom i ościennym jedynie właściwe powiatom, pogląd oryginalny i żyłąkę satyryczną w gawędach, raz do niezwykłego dzielności

i rubasznosci naprężoną stopnia, to znów lakonicznie nie przedmiotu przecinającą.

(Kolberg 1962: 107–108)

Kolberg wskazuje na dwie przyczyny różnorodności bajek. Pierwszą jest, według niego, region, z którego pochodzą opowieści. Zróżnicowanie regionalne nie wynika tylko z wyizolowania, ale – co podkreślił później Krzyżanowski (Krzyżanowski 1980b: 115–116) — również ze związku folkloru z lokalnymi warunkami kulturowo-geograficzno-ekonomicznymi.

Kolberg miał też świadomość wpływu innych kultur: „lud po części zatracił swe cechy narodowe, po części ścieśnionym w swym posadach został przez coraz gęściej napływających osadników niemieckich” (Kolberg 1962: 8). Drugim czynnikiem, oddziałującym na zmiany w bajkach ludowych, są więc obce wpływy. Choć badacz ich bliżej nie charakteryzuje, to wskazuje na nie jako na przyczynę zaniku niektórych wątków, zubożenia części tekstów lub zatracenia przez nie starodawnego charakteru.

Dla analizy różnorodności ważne było posiadanie narzędzi – najpierw do oznaczania i klasyfikacji. Tak jak zrobił to już wcześniej Wójcicki, badacz wprowadził terminy: „wersja” i „wariant”, które są używane do dziś w folklorystyce:

Z porównania ich z baśniami i powieściami drukiem już ogłoszonymi, których w wielkiej części są już to wersyjami, już wariantami, widzimy, że podobnie jak i pieśni, ulegają one przeróbkom i przekształceniu.

(Kolberg 1962: 108)

Kolberg nie definiuje bliżej terminów „wersja” i „wariant”. Obowiązują one także w dzisiejszej folklorystyce, choć są bardziej wyspecjalizowane. Badacz, dbając o przejrzystość i zrozumiałość swego tekstu dla potencjalnego czytelnika, musiał użyć tych pojęć zgodnie z ich rozpowszechnionym ówczesnie znaczeniem. Wtrącona później

uwaga na temat wariantywności (Kolberg 1962:108), widocznej również wśród bajek ludowych i innych tekstów folkloru, podkreśla fascynację Kolberga zmiennością przekazów. Zbieracz bajek podjął również próbę uporządkowania zgromadzonego materiału, który nazywa we wstępie kilkoma określeniami (klechda, legenda, powiastka, gadka), funkcjonującymi w dziewiętnastowiecznej typologii (Kolberg 1962: 109–111).

Badacz wskazuje również na te cechy tradycji oralnej, które wpływają na różnorodność bajek. Kolberg, który w momencie wydania monografii miał za sobą około 28 lat pracy w terenie, wiedział, że każda melodia i tekst ludowy uzależnione są od wykonawcy i sytuacji, w której są wykonywane. W zależności od talentu i pamięci oraz opanowanego repertuaru opowiadającego ta sama bajka ludowa mogła być opowiedziana różnie. Na jej kształt mogła mieć także wpływ okoliczność opowiadania, która podczas badań była sztucznie wywoływana przez Kolberga. Respondent mógł być zestresowany osobą badacza, mógł być zmęczony wielorazowym powtarzaniem tego samego fragmentu, co przekładało się na jakość opowiadania.

Autor *Kujaw* odznaczał się dużą świadomością badawczą. Co jednak wykazała analiza zachowanych rękopisów terenowych w porównaniu z drukiem? Nadrzędnym celem Kolberga było opublikowanie tekstu czytelnego dla zwykłego odbiorcy, a ponadto tak przygotowanego, by mogli z niego korzystać folklorysty. Wymagało to wielu ingerencji, poczynając od dopełnień zdań i fragmentów eliptycznych, przez tłumaczenie wyrażen gwarowych, aż po zastępowanie niestosownych zwrotów, wyrażen i motywów innymi, neutralnymi znaczeniowo (*Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918* 1982: 97). Należy podkreślić, że teksty te musiały przejść przez cenzurę polityczną oraz obyczajową. Mimo wymienionych zmian, w porównaniu do wcześniej opisywanych zbiorów opublikowane teksty Kolberga wydają się być mocno zbliżone do rękopisów terenowych, a co za tym idzie – bliskie autentycznemu wykonaniu.

Folklorystyka – rozwijająca się równolegle do literackiego nurtu zainteresowań ludoznawczych – zaczęła spisującym ludowe przekazy romantykom stawiać coraz wyższe wymagania. Najwyżej ceniono teksty zebrane z konkretnego terenu, od ludowego informatora. Autor musiał popisać się swoją znajomością aktualnych dyskusji folklorystycznych, talentem pisarskim, znawstwem tekstów kultury i jej dawnych źródeł. Musiał potrafić wskazać podobieństwa, wersje i warianty, teoretyzować nad pochodzeniem bajki, sposobami jej rozprzestrzeniania się, snuć refleksję nad ludem. Musiał także zadbać o to, by tekst był zbliżony do sposobu ludowego opowiadania. Tej ostatniej „poprzeczki autentyczności” romantycy przeskoczyć nie mogli lub nie chcieli. Klóciło się to bowiem z ówczesnym poczuciem piękna oraz z interesem wydawcy. Wierny zapis byłby nieatrakcyjny dla czytelnika.

W porównaniu ze zbiorami z pierwszej połowy wieku kolekcja Kolberga wyróżnia się tym, że jest częścią monografii etnograficznej. Autor *Kujaw* zadbał o dołączenie do niej wstępu, tak jak zrobili to jego poprzednicy. Widać tu znaczne wpływy autorytetu Wójcickiego. Kolberg szuka jednak w tekstach bajek źródeł do historii słowiańszczyzny pogańskiej, a czyni to z dystansem. Stara się też opatrzyć teksty odnośnikami do różnych źródeł. Na wzór innych wstępów Kolberg publikuje informacje na temat swojego nowatorskiego sposobu edycji. Opisuje cechy tekstów bajkowych i podsumowuje dorobek wielu zbieraczy z okresu trzydziestu lat działalności. Uwagi etnografa, dotyczące literatury ludowej, są cenną informacją na temat postrzegania tekstów folkloru. Przynoszą wiedzę o wpływach różnych kultur na kształtowanie się wątków na danym terenie oraz mówią o rozwoju metody historyczno-geograficznej w dziewiętnastowiecznej folklorystyce polskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Baliński Karol (1842), *Powieści ludu spisane z podań*, Warszawa.
Bartmiński Jerzy (1992), *Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki* [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

- Brzozowska Teresa (1970), *Berwiński jako folklorysta* [w:] *Między dawnymi a nowymi laty. Studia folklorystyczne*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław.
- Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergowska* (1970), red. H. Kapelusz, J. Krzyżanowski, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918* (1982), red. H. Kapelusz, J. Krzyżanowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Gliński Antoni Józef (1862), *Bajarz polski. Baśni, powieści i gawędy ludowe*, Wilno.
- Gruchmanowa Monika (1998), *Oskar Kolberg jako gwaroznawca* [w:] *Oskar Kolberg 1814–1890. Materiały sesji naukowej Kraków, 26 XI 1994 r.*, red. W. Bieńkowski, Kraków.
- Grzywka-Kolago Katarzyna (2005), *Od lasu po góry, od domu po grób... Polska i niemiecka bajka ludowa ze zbiorów Oskara Kolberga i braci Grimm*, Instytut Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Janion Maria (2006), *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Jasiewicz Zbigniew (2011), *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej. Od końca XVIII wieku do roku 1918*, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań.
- Kolberg Oskar (1962), *Kujawy*, cz. I, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław–Poznań; reedycja fotooffsetowa; pierwodruk: Warszawa 1867.
- Kolberg Oskar (2014), *Kujawy. Suplement do t. 3–4*, oprac. D. Pawlak, A. Skrukwa, cz. 2, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań.
- Kraszewski Józef Ignacy (1839), *Słowo o obrabianiu podań gminnych*, „Tygodnik Petersburski”, nr 100.
- Krzyżanowski Julian (1961), *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Krzyżanowski Julian (1980a), *Szkice folklorystyczne*, t. 1–3, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Krzyżanowski Julian (1980b), *W świecie bajki ludowej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Miedzińska Agata (1961), *Dyskusja wokół zbieractwa pieśni ludowych w latach 40-tych XIX wieku*, Wrocław [maszynopis Biblioteki Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu, będący pracą magisterską napisaną pod kierunkiem prof. dr. B. Zakrzewskiego]. Autorce dziękuję za udostępnienie.
- Miller Elżbieta (1973), *Bajka ludowa w zbiorach Kolberga*, „Lud”, t. 57.
- Miller Elżbieta (1998), *Kolbergowskie metody dokumentacji folkloru a problemy współczesnych wydawców jego źródeł* [w:] *Oskar Kolberg 1814–1890. Materiały sesji naukowej, Kraków 26 XI 1994 r.*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.

Izabela Kotlarska

Adam Pług [właśc. Antoni Pietkiewicz] (1876), *Kazimierz Władysław Wójcicki*, „Kłosa”, t. XXII.

Simonides Dorota (1973), *Z recepcji „Bajarsza polskiego” A. J. Glińskiego* [w:] *Studia folklorystyczne. Ludowość dawniej i dziś*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław.

Wójcicki Kazimierz Władysław (1837), *Klechdy. Starożytny podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa.

Wójcicki Kazimierz Władysław (1981), *Klechdy. Starożytny podania i powieści ludowe*, oprac. R. Wojciechowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Zmorski Roman (1852), *Podania i baśni ludu w Mazowszu*, Wrocław.

2. M A T E R I A Ł Y I N O T A T K I

Pamiętnik Literacki CIX, 2018, z. 1, PL ISSN 0031-0514

DOI:18318/pl.2018.1.10

IZABELA KOTLARSKA Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

OPOWIADANIE ZWIZUALIZOWAĆ PISMEM O PRACY OSKARA KOLBERGA NAD TEKSTAMI LUDOWYMI

Zapisy utworów ludowych z XIX wieku są wielowarstwowym przekazem kulturowym, wartym namysłu i skupionej uwagi, przekraczających granice dyscyplin naukowych. Po *Kalinowym lesie* Czesława Hernasa, który przed kilkoma dekadami przywracał humanistyce poczucie istotności staropolskiego funkcjonowania folkloru, a także po badaniach Juliana Krzyżanowskiego niewiele mamy prac pozwalających zasympywać w folklorystyce polskiej przepaść między refleksją literaturoznawców i etnologów. Tymczasem dzięki dociekaniom tekstologicznym na temat stosowanych w XIX wieku zmiennych zasad zapisu stenograficznego, notacji form gwarowych i utrwalania gestyczno-sytuacyjnych składników przekazu, a następnie – aspektów performatywnych transliteracji i transkrypcji, można poczynić nowe spostrzeżenia, potrzebne do zbudowania pomostu między dwiema wspomnianymi dyscyplinami, a także ułatwiające włączanie elementów dziedzictwa w tradycję żywą.

Romantycy ogłaszali drukiem bajki ludowe¹, które, jak wiadomo, były przez nich traktowane jako twórczość „polskiego Homera”, jednak wraz z rozwojem folklorystyki zwracano coraz większą uwagę na formę przekazywanych treści. Nie wystarczyło już pisać w „duchu ludu” – od folklorysty i jego zbioru wymagano tekstów odwzorowujących opowiadanie bazarza. Sposób ten jednak nie zyskał uznania wydawców pierwszej połowy XIX wieku. Nikt nie zdecydował się na przedstawienie takiego tekstu², postrzegając go jako mało atrakcyjny dla potencjalnych

¹ Bajki ludowe ukazywały się m.in. w drukach zwartych, z których najbardziej znane są zbiory: K. W. Wójcickiego (1807–1879) *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi* (1837), K. Balińskiego (1817–1864) *Powieści ludu spisane z podań* (1842), A. J. Glińskiego (1817–1866) *Bajzar polski* (1853) czy S. W. Barącz (1814–1892) *Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi* (1866). Pojawiały się też w czasopiśmie, takich jak m.in. „Tygodnik Literacki”, „Biblioteka Warszawska”, „Athenaeum”, „Przyjaciel Ludu”.

² O problemie publikacji opowiadań ludowych pisał m.in. R. Zmorski, twórca wydanych w 1852 r. *Podań i baśni ludu*. Zob. R. Wojciechowski, *Warszawskie*. W zb.: *Dzieje folklorystyki polskiej*. Red. H. Kapelusz, J. Krzyżanowski. T. 1: *1800–1863 – epoka przedkolbergowska*. Wrocław 1970, s. 134: „We wstępie autor zaznaczył, że »obrabianiem, okrzesywaniem i dopełnianiem gminnej powieści podług własnych pojęć spisującego odbiera się zbiorowi wierzytelność«, zaś z »nie-wolniczego stenografowania słów pierwszego lepszego wiejskiego opowiadacza powstaje książka zbyt jałowa dla czytelnictwa«. Dlatego Zmorski wybrał drogę pośrednią”.

czytelników. Metodę tę wprowadził dopiero Henryk Oskar Kolberg (1814–1890) w swojej pierwszej, pełnej monografii etnograficznej, w której bajki były elementem dokumentacji kultury ludu, a nie zbiorem literackim. Badacz jest uznawany za jednego z założycieli folklorystyki polskiej. Opisy regionów, zamieszkującego je ludu, obrzędów dorocznych i rodzinnych, teksty folkloru, w tym liczny zbiór bajek ludowych, stanowią zawartość opublikowanych dotąd 76 tomów (na 85 zaplanowanych) *Dzieł wszystkich*. Toczące się od lat sześćdziesiątych XX stulecia prace nad opublikowaniem zawartości archiwum XIX-wiecznego etnografa wraz z udostępnieniem wszystkich rękopisów w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej (w 2014 roku) wyznaczają nowy etap w badaniach spuścizny Kolberga.

Jednym z najtrudniejszych wyzwań, a zarazem niezbędną fazą działań każdego folklorysty jest transkrypcja treści istniejącej w formie ulotnej, audialnej na postać graficzną. Implikuje to bowiem konieczność umieszczenia dźwiękowej i somatycznej oralności w ramach wizualnego systemu komunikacji. Dzisiaj ułatwiają nam to, przynajmniej pozornie, coraz bardziej zaawansowane technologie i wypracowane przez pokolenia metody badań. Jak jednak radzili sobie ci, którzy tę dyscyplinę dopiero tworzyli? Co miał na myśli etnograf, pisząc: „podaję je [tj. bajki] w prostocie wysłowienia ludowego, nic nie ujmując ani dodając” (D 107)³? Roch Sulima, określając dzieło Kolberga jako „cmentarzysko oralności”, uwydatnił ową obrazową formułą typograficzny charakter tych przekazów i jego konsekwencje:

Od II połowy XVIII wieku, za sprawą typograficznego modelu „sztuki słowa”, kształtuje się, obowiązujący do naszych dni, model literatury i „literackości”. Oralny charakter folkloru, synkretyczna, wielotworzywowa i sytuacyjnie wyznaczona postać jego przekazów staje się zjawiskiem peryferyjnym, pozakanonicznym i pozasystemowym. [...] To właśnie kultura typograficzna, która zdominowała kulturę oralną i manuskryptową, przesuwa rozliczne praktyki słowa do folkloru i wyznacza jego pozycję, jego obraz i rolę, kształtuje też wiążące się z nim wyobrażenia społeczne (mityzując folkloru). Mamy zatem taki obraz folkloru, ale i literatury, jaki ukształtowała kultura typograficzna. Innego zresztą mieć nie możemy. Staram się pokazać, że ma to istotne konsekwencje dla dyskusji o folklorze i folklorystyce również dziś [...]⁴.

Liczne prace literaturoznawców, antropologów i filozofów zaowocowały szerokim spektrum badań nad oralnością. Przemysław Czapliński określa je jako rewolucyjne z powodu podejmowania w ich ramach prób rekonstrukcji praw, jakie rządzą społeczeństwem żyjącym w kulturze oralnej, oraz analiz skupiających się na zmianach, jakie następują przez wprowadzenie w tych społeczeństwach pisma. Obydwa wspomniane zakresy studiów muszą się pojawić podczas rozpatrywania bajek ludowych zebranych przez Kolberga. W Polsce nad tym zagadnieniem pochylali się w różnym stopniu tacy badacze, jak Elżbieta Miller, Andrzej Mencwel, Grzegorz Godlewski, Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska czy Marek Prejs⁵, zajmu-

³ Skrótem D odsyłam do wersji drukowanej: O. Kolberg, *Kujawy*. Reedycja fotooffsetowa. Kraków 1962. Cz. 1, s. 107. *Dzieła wszystkie*. T. 3. Pierwodruk: Warszawa 1867. Natomiast wersję rękopiśmienną sygnalizuje skrót R = O. Kolberg, *Kujawy*. Rkps terenowy. Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, teka 7, sygn. 1156. Liczby po skrótach wskazują stronicę (w przypadku druku) lub karty (w przypadku rękopisu).

⁴ R. Sulima, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*. „Literatura Ludowa” 2005, nr 4/5, s. 86.

⁵ E. Miller, *Bajka ludowa w zbiorach Kolberga*. „Lud” t. 57 (1973). – A. Mencwel, *Wyobraźnia*

jący się szczególnie kwestią komunikacji społecznej, a w niej samym procesem, wykonawcą oraz kontekstem kulturowym i sytuacyjnym tej komunikacji.

Podstawowe dla niniejszego szkicu pytanie dotyczy sposobu, w jaki relacja oralności i piśmienności kształtowała zebrane przez Kolberga bajki ludowe. Poponowaną dalej analizę opieram na rękopisach i druku siedmiu bajek ludowych z monografii *Kujawy* (tom 3 *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*; pierwodruk: 1867)⁶, która jest uznawana za pierwsze pełne opracowanie regionu wydane przez badacza. Analiza owa zostanie przeprowadzona zgodnie z wnioskami wynikającymi ze studiów Waltera Jacksona Onga, Davida Richarda Olsona, Prejsa i innych uczonych zajmujących się relacją oralności i piśmienności, kultury i tekstu. Czerpać też będzie z wiedzy o warsztacie wielkiego etnografa i uwarunkowaniach kulturowych jego epoki. Wywody wzbogaci rekonstrukcją wywiadów Kolberga z reprezentantami ludu oraz próbą zrozumienia, czym (i dlaczego właśnie tym) kierował się on przy edycji usłyszaných tekstów.

Badania terenowe

Dla bajek zebranych przez Kolberga niezwykle znaczący jest moment ich zapisu, dokonanego podczas badań terenowych. Etnograf w swoim szkicu autobiograficznym wypowiadał się o nich następująco:

podróże moje były obmyślane i uplanowane z góry, do przyjaciół i znajomych obywateli kraju w różnych mieszkających okolicach (lub do innych, za tychże listem rekomendacyjnym). Przybywszy tam, badałem najprzód i kaptowałem sobie ludzi dworskich, którzy, ośmieleni w służbie dworskiej, byli skorsi do pogawędki i śpiewu, a zrozumiawszy, o co rzecz chodzi, namawiali i sprowadzali innych ze wsi, iż za napitek i wynagrodzenie udawali się w tym celu do dworu lub pozwalali do swojej przychodzić chaty. Ponieważ wszędzie nader gościnnie byłem przyjmowany i konie do dalszej wycieczki miałem prawie zawsze na pogotowiu, przeto koszta takich podróży (ponoszone z oszczędzonych na zajęciach lub pracach moich pieniędzy) nie były zbyt wielkie, a czasami ograniczały się jedynie na datkach włościanom za pozyskane materiały⁷.

W ten sposób badacz eksplorował już Kujawy. W latach 1859–1869 prowadził zeszyt z bieżącymi wydatkami⁸, w którym można odnaleźć notatki świadczące o tym,

antropologiczna. Próby i studia. Warszawa 2006. – G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Wyd. 2, popr. Warszawa 2008. – J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Tekstologia*. Warszawa 2009. – M. Prejs, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*. Warszawa 2009.

⁶ Wstępne wnioski na temat relacji oralności i piśmienności w tekstach bajkowych zebranych przez O. Kolberga przedstawiłam w artykule *Próba odtworzenia cech oralności w drukowanych przez Kolberga tekstach bajkowych* (w zb.: „Ja daję właśnie materiał...” *O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin*. Red. E. Antyborzec. Poznań 2015), w którym opierałam się na tym samym materiale co tutaj. Ze zbioru *Kujawy* spośród 44 prozatorskich utworów fabularnych przeanalizowane zostały następujące: 1, 3, 4, 5, 8, 11, 13, oraz odpowiadające im 10 kart rękopisów zachowanych w archiwum Kolberga.

⁷ O. Kolberg, *Szkic autobiografii*. Bibl. PAN, rkps 2183, k. 68. Cyt. za: E. Millerowa, A. Skrukwa, *Oskar Kolberg (1814–1890)*. W zb.: *Dzieje folklorystyki polskiej*. T. 2: 1864–1918. Warszawa 1982, s. 31.

⁸ Fragment tego zeszytu został opublikowany w: D. Pawlak, „Kujawy” Oskara Kolberga. W: O. Kolberg, *Kujawy. Suplement do tomów 3–4*. Zebrały, oprac. D. Pawlak, A. Skrukwa. Cz. 2. Poznań 2014, s. IX. *Dzieła wszystkie*. T. 72/II.

że wynagradzał muzyków pieniędzmi za ich grę. Aby ułatwić sobie współpracę, przekonywał do siebie informatorów napitkiem i wsparciem finansowym, dzięki czemu zachęcano kolejnych ludzi ze wsi do odwiedzenia uczonego lub miejscowi zapraszali go do chat. Z zachowanego *itinerarium* wiadomo też, że na tamtych terenach Kolberg przebywał u Biesiekierskich, Glińskich, Komeckich, Morzyckich i Sokołowskich⁹. Gdyby nie gościnność wielu rodzin, nie mógłby sobie pozwolić na badania terenowe i nie odwiedziłby niektórych regionów¹⁰, gdzie zebrał pokaźną ilość materiału. O tym, jak bardzo pomocni byli gospodarze etnografa, świadczy fragment listu Kolberga do Bliźnińskich (z 1883 roku):

Zdaje mi się, że jeszcze siedzę przy Waszym długim stole bibliotecznym nastroszonym papierami i pisze, a pani [Pelagia, żona Józefa Bliźnińskiego] mi dyktuje lub objaśnia wyrażenia Halki, opowiadającej dziwy o czarach lub nucącej po raz dziesiąty swą sanocką piosenkę¹¹.

Wiadomo też, że zarówno uczestniczyli oni w badaniach, jak i samodzielnie zbierali materiały. W ich listach do Kolberga można bowiem przeczytać:

Staram się wprawdzie zadowolić życzenia Pana i najszczegółowiej opisuję, co słyszę, a Pan wyrzuci lub zatrzyma, co uzna za potrzebne. Za autentyczność wszystkiego, co spisuję, ręczę, gdyż nie zadawalam się tym, co słyszę od jednej osoby, lecz sprawdzam, czy ogół tak utrzymuje¹².

Załączam Panu troszkę materiałów do etnografii, więcej zebrać nie mogłam, gdyż szewc, pomimo że kilka razy do niego posyłała, nie chciał przyjść, popsuty widać szczodrymi Pana datkami, chociaż tentowałam go dobrą ze swej strony zapłatą, w którą, przypuszczam, nie ufał¹³.

Listy te potwierdzają jedynie współpracę z mieszkańcami później odwiedzanych regionów; nie wiadomo, czy tak samo wyglądała ona przy tworzeniu monografii *Kujawy*. Warto podkreślić, że korespondencja nie tylko podtrzymywała kontakty nawiązane z właścicielami ziemskimi, ale też pozwalała na okazywanie przez Kolberga pamięci o informatorach, co było wyrazem grzeczności i wdzięczności oraz formą rekompensaty po przeprowadzonych wywiadach¹⁴.

Obraz badacza w terenie przedstawił Izidor Kopernicki¹⁵, który wspominał, że

⁹ *Wykaz podróży Oskara Kolberga*. W: *Korespondencja Oskara Kolberga*. Zebrał, oprac. M. Turczynowiczowa. Oprac. komentarzy, red. tomu A. Skrukwa, E. Krzyżaniak-Millerowa. Cz. 3: 1883–1890. Warszawa 1969, s. 705. *Dzieta wszystkie*. T. 66.

¹⁰ Mapa regionów znajduje się na stronie Instytutu im. O. Kolberga: <http://www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Map> (data dostępu: 4 III 2018).

¹¹ O. Kolberg, list do J. Bliźnińskiego, z 28 IX 1883. W: *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 3, s. 72.

¹² P. Bliźnińska, list do O. Kolberga, z 6 III 1884. W: *ju.*, s. 125.

¹³ P. Bliźnińska, list do O. Kolberga, z 11 V 1885. W: *ju.*, s. 250.

¹⁴ We współczesnej antropologii wiele uwagi poświęcono sytuacji wywiadu. S. Kvale (*Prowadzenie wywiadów*. Przeł. A. Dziuban. Warszawa 2010, s. 105) pisze: „Pod koniec wywiadu może pojawić się napięcie lub niepokój ze strony osoby badanej, która opowiadała otwarcie o swoich często osobistych i emocjonalnie angażujących doświadczeniach, a teraz zastanawia się nad tym, w jaki sposób wywiad zostanie wykorzystany. Niektórzy respondenci mają również uczucie pustki – przekazali nam bardzo dużo informacji na swój temat i nie otrzymali nic w zamian”. Owo uczucie może zostać zaspokojone, jeśli badacz podzieli się z respondentem swoimi doświadczeniami i historiami. W przypadku Kolberga pytania grzecznościowe i pozdrowienia przekazywane informatorom przez właścicieli majątku mogły odgrywać podobną rolę.

¹⁵ I. Kopernicki, *Przedmowa*. W: O. Kolberg, *Chełmskie*. Wyd. ... T. 2. Kraków 1891.

podczas takich rozmów etnograf był wobec niechętnych i nieufnych¹⁶ przedstawicieli ludu spokojny, cierpliwy i uprzejmy. W ten sposób mógł od nich „wyciągnąć” jak najwięcej szczegółów, te zaś kazał sobie wiele razy powtarzać, by móc stworzyć wierny zapis. O skrupulatności w prowadzeniu notatek wspominał też sam w swoim liście¹⁷. Dzięki zachowanemu fragmentowi zaniechanej wersji wstępu do *Pieśni ludu polskiego* (1857), powstałej prawdopodobnie około roku 1849, wiadomo, jak przebiegał wywiad na początkowym etapie działalności Kolberga:

Po wyśpiewaniu melodii nie zaniedbałem ze śpiewaka wy badać pochodzenie pieśni, jej początek, dawność i rozgałęzienie w okolicy. Często krocąc po dworach znajdowały się w służbie śpiewaczki z oddalonych stron będące, które tym samym wiele z okolic rodzinnych i lat dawnych umiały śpiewów, lubo i w nowym siedlisku miejscowych pouczywszy się, którą to okoliczność zapytane przy wykonaniu wyraźnie wymieniały¹⁸.

Badacz skupiał się więc nie tylko na zapisie melodii i tekstu pieśni. Już w czasie pierwszych eksploracji określenie proveniencji geograficznej utworu było elementem podstawowym i najważniejszym w notatkach dokumentacyjnych. W suplementie do tomów kujawskich Agata Skrukwa podkreśla jednak:

Analiza not lokalizacyjnych w rękopisach i w druku w połączeniu z innymi świadectwami nie daje [...] pewności, czy oznaczają one miejscowość, w której [etnograf] prowadził badania, czy też te, z której pochodził wykonawca, przebywający w miejscu pobytu Kolberga¹⁹.

Źródła prawie nic nie mówią o sposobie pracy z opowiadaczami przed rokiem 1867. W *Kujawach* znajdujemy notatkę zamieszczoną przy opisie guseł, która świadczy jedynie o tym, że Kolberg próbował oddać żywą mowę i sytuację opowiadania:

Jak tylko diabły zoczyły one czarownicę, tak dalej-że kusić nawiedzoną, że ta rzuciła się jak wściekła na przekupkę i pięściami tłuc ją poczęła do krwi, dopóki nie nadbiegli ludzie i nie rozbroili zwaśnionych, czego dopełnić z wielką przyszło im trudnością. „Bo to diabeł w babie, serce wyrwie, i gardło (r)ozsadzi” (dodał opowiadający). [D 101]

Współczesnego czytelnika *Kujaw* może zastanawiać brak choćby najmniejszej wzmianki na temat informatorów, tak ważnych w dzisiejszych pracach związanych z literaturą ludową. Violetta Krawczyk-Wasilewska podkreśla, że w Polsce do połowy XX wieku twórczości ustnej nie przypisywano konkretnym artystom, lecz traktowano ją jako zróżnicowaną regionalnie reprezentację ogółu, grupy²⁰. Nie wychodzono poza ten konstrukt myślowy mimo odmiennych, zaawansowanych pod

¹⁶ W swoim szkicu autobiograficznym O. Kolberg (Biblioteka PAU PAN w Krakowie, sygn. 2183, k. 68) notował: „bojaźliwi] chłopci, nieufni i podejrzliwi, na każdym kroku gotowi byli nieznanym sobie apostołów chwycić i odstawić do powiatu jako misariuszów narodowego rządu. Doświadczyłem tego w r. 1841, robiąc z Konopką wycieczkę do Czerska, gdzie oswobodzeni z ich rąk [...] jedynie byliśmy [po] rozumnej interwencji wójta miejscowej gminy”.

¹⁷ Powstanie listu szacuje się na lata 1864–1865.

¹⁸ O. Kolberg, *Pieśni ludu polskiego. Suplement do tomu 1*. Zebrała, oprac. A. Skrukwa. Oprac. muzykologiczne M. Prochaska. Poznań 2003, s. 4. *Dziela uszysztkie*. T. 70.

¹⁹ Pawlak, *op. cit.*, s. XI.

²⁰ V. Krawczyk-Wasilewska, *Indywidualny narrator ludowy. Polskie badania na tle międzynarodowym*. „Literatura Ludowa” 1980, nr 4/6, s. 33.

tym kątem studiów folklorystyki europejskiej. Badaczka wskazuje też na Kolberga jako prekursora w omawianej dziedzinie, ponieważ w pozostawionych przez niego rękopisach z Krakowskiego znajdują się notatki o bajkach. W rzeczywistości wszakże zapiski te są autorstwa Antoniny Konopczanki, która pomagała uczonemu.

Dzięki przytoczonym informacjom można zrekonstruować następującą sytuację wywiadu: przed Kolbergiem stoi lub siedzi chłop, który – poproszony o to – opowiada bajkę, mniej lub bardziej prawdopodobnie w gwarze kujawskiej. Należy (teoretycznie) wyłącznie do kultury oralnej, która kształtuje jego sposób myślenia, wynikający z językowego obrazu świata²¹. Siedząc przed tym chłopem, Kolberg – jako reprezentant kultury piśmiennej – notuje szybko to, co słyszy. Dodatkowa komplikacja pojawia się, gdy pismo staje się wzorem dla mowy²². Nadawca i odbiorca bajki posługiwali się odmiennymi modelami komunikacji oralnej, przez co ich dialog mógł być zakłócony. Uczony musiał odbierać przekazy różniące się od naturalnych dla niego (nie tylko ze względu na osadzenie w odmiennym modelu komunikacyjnym, ale też na różne pochodzenie stanowe i regionalne), odzwierciedlać je na papierze, a potem tak opracowywać, by były one zrozumiałe dla czytelników i spełniały wymogi stawiane przez ówczesnych folklorystów.

Tę zawiłą sytuację podsumowuje w swoich rozważaniach na temat pracy etnologa Dan Sperber: „Wynikły opis jest właściwie tym, co etnolog wyselekcjonował z tego, co rozumiał z treści przedstawianych mu przez informatorów w taki sposób, w jaki oni je rozumieli”²³. Zgodnie z tą myślą bajki ludowe Kolberga byłyby wielo-
poziomową rejestracją doświadczenia „niepiśmiennego” informatora i jego komunikatu oraz „piśmiennego” etnografa, starającego się ten komunikat uchwycić i potem tak przekazać, by jak najpełniej mógł go zrozumieć odbiorca jego monografii. Należy wszakże podkreślić, że jednoznaczny podział XIX-wiecznej rzeczywistości na oralną i piśmienną jest nieuprawniony – utrwalona przez Kolberga literatura ludowa stanowi rejestrację ustności zanikającej już wtedy społeczności przedindustrialnej. Z dzisiejszej perspektywy przedstawiony przez autora *Kujaw* lud wolno prezentować zarówno jako społeczeństwo ustne, jak i piśmienne. Wpływ dworu, Kościoła i szkolnictwa był nieodłącznym elementem kultury ludowej XIX wieku, jednak Kolberg próbował gromadzić literaturę ludową, która, w jego pojęciu, zachowała się w stanie możliwie najmniej naruszonym. W roku 1875, wydając drukiem *Krakowskie*, etnograf wyjaśniał, jaki tekst uznaje za autentyczny, i tłumaczył, w jakich przypadkach oczyszcza przekazy ze zbędnych, jego zdaniem, naleciałości:

²¹ Do opisywanego tu chłopu pasuje charakterystyka sporządzona przez W. J. O n g a (*Orality – Literacy Studies and the Unity of the Human Race*. W: *A Festschrift for Walter Ong*. Ed. J. M. F o l e y. „Oral Tradition” 1987, nr 1. Cyt za: S. O b i r e k, *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*. Warszawa 2010, s. 181): „Sposób myślenia ludzi ze społeczności oralnych różni się od naszego nie dlatego, że oni są »dzicy« czy »niżsi«, ale dlatego, że są tacy, jak tego wymaga język i oparty na nim sposób myślenia”.

²² Jak wyjaśnia D. R. O l s o n (*Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisanie i czytania*. Warszawa 2010, s. 156): „ponieważ pismo jest »czytane«, zaczyna być traktowane jako model dla mowy; wszystko, co pismo przedstawia, staje się przedmiotem wiedzy lub świadomości posługującej się nim osoby”.

²³ D. S p e r b e r, *On Anthropological Knowledge*. Cambridge 1985, s. 15.

Przy spisywaniu staraliśmy się zachować język i sposób wyrażenia się ludowy, nie prostując ich, mimo widocznego braku porządku u opowiadacza; i tylko tam, gdzie opowiadający wyniósł ze szkoły pewną w dykcji przesadę i rozwlekłość, a nastrzępił mowę swą i skaził obcymi jej dodatkami na dworskim lub rządowym chlebie, pozwoliliśmy sobie oczyścić je z tych narośli, nie nadwerężając autentyczności myśli i wyrażań, i oddać w toku ludowej baśni odpowiednim²⁴.

Z jednej strony, uczoney starał się więc nie ingerować w rejestrowane podanie, z drugiej, widząc znaczące wpływy „pozaludowe” związane z oświatą, oczyszczał z nich tekst. Część IV *Krakowskiego* wydał Kolberg osiem lat po części I *Kujaw* i wspomniane praktyki mogą być wynikiem jego doświadczenia w publikowaniu tekstów ludowych. W tomie *Sanockie* (tom 51 *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*, który ukazał się w 1973 roku, a oparty był na badaniach terenowych prowadzonych głównie w latach 1883–1885) znajduje się bajka opublikowana z rękopisu Kolberga pt. *Olbrzym jednooki*. Towarzyszy jej przypis uczonogo:

Baśń ta, przypominająca jednookiego Polyfema w *Odysei*, znana jest i u południowych Słowian (Ob. Dr Fr. S. Krauss, *Sagen und Märchen der Südslaven*. Leipzig 1883, s. 171: *Der Waldmensch*)²⁵.

Tadeusz Skulina, autor opracowania tej części prac etnografa, dodał do tego przypisu komentarz:

Po słowie „*Odysei*” dopisał Kolberg zdanie, które następnie przekreślił: „Mogła [owa baśń] przez szkołę dostać się do ludu, lubo opowiadający ją starzec zapewniał, iż słyszał ją w młodości od ojca swego”.

Widać więc, że Kolberg miał świadomość zmian w folklorze, jakie niósł ze sobą rozwój oświaty – w sposobach wyrażania siebie, w opowiadaniu, w rezygnacji z gwary czy przejmowaniu wątków znanych w literaturze wysokiej. Nie sposób jednak oszacować, w jakim stopniu wykształceni byli jego informatorzy, a w przypadku regionu kujawskiego – przez jego ówczesny podział administracyjny – pojawiają się szczególnie duże kłopoty z oszacowaniem szans na edukację tamtejszej ludności²⁶.

Dodatkową sposobność styczności z kulturą wyższą mieszkańcy Kujaw mieli przez kontakty z dworami ziemiańskimi. Przykłady dostarczają *Wspomnienia z przeszłości* (1884) Antoniego Edwarda Odyńca, w których autor przywołuje postać

²⁴ O. Kolberg, *Krakowskie*. Reedycja fotooffsetowa. Wrocław–Poznań 1962. Cz. 4, s. XII–XIII. *Dzieła wszystkie*. T. 8. Pierwodruk: Kraków 1875.

²⁵ O. Kolberg, *Sanockie-Krośnieńskie*. Red. A. Skrukwa. Cz. 3. Oprac. T. Skulina. Wrocław–Poznań 1973, s. 162. *Dzieła wszystkie*. T. 51.

²⁶ E. Antyborzec w swojej książce *Monografie regionalne Oskara Kolberga. Założenia i realizacja* (Poznań 2015, s. 171–172) nadmienia: „We wszystkich kolbergowskich charakterystykach Kujaw na pierwszy plan wysuwa się podział tego regionu na część przynależącą do Królestwa i część pruską, jednak bez wątpienia Kujawy to dla Kolberga kraina historyczna, a przede wszystkim region etnograficzny o wyraźnych cechach kulturowych mieszkającego tam ludu – Kujawiaków. [...] Ówczesne Kujawy to także teren zamieszkały przez dużą liczbę ludności niemieckiej [...]. Jednak poza kilkoma uwagami dotyczącymi osadników niemieckich i ich niewątpliwego wpływu na postępujący proces germanizacji, szczególnie tak zwanych Kujaw pruskich, monografia tego regionu to, jak już wspomniano, monografia polskiego ludu kujawskiego z jego wyraźną odrębnością etnograficzną w stosunku do innych grup, swym zasięgiem obejmująca tereny powiatów: wrocławskiego (podzielonego) później na wrocławski i radziejowski i inowrocławskiego”. Warto podjąć studia nad typem kultury dworskiej tego regionu.

Kornelii Ręczyńskiej. W swojej pamięci przechowywała ona *Księgę tysiąca i jednej nocy*, baśnie ludowe, niezliczone powieści czy legendy i historie biblijne. W zimowe dni zwoływała wszystkie dzieci (zarówno pastuszków, dziewczyny folwarczne, jak i potomstwo pańskie) i po odmówieniu modlitwy wszyscy zasiadali do skubania pierza lub przędzenia, słuchając przy tym opowieści Ręczyńskiej. Na rodzinną, głośną lekturę swoich tekstów mogli liczyć też autorzy literatury dziecięcej i młodzieżowej, której niezaprzeczalną prekursorką była w Polsce Klementyna z Tańskich Hoffmanowa²⁷. Silnie moralizująca, o charakterze wychowawczym, literatura ta służyła za podstawę wykształcenia najmłodszych z domów drobnoszlacheckich, a także mieszczańskich, których nie stać było na guwernera²⁸. Obecność służby w codziennym życiu panów pozwalała jej na osłuchanie się nie tylko z muzyką graną na salonach, ale również z pojawiającymi się tam wypowiedziami, ideami, motywami literackimi, które z czasem w różnych konfiguracjach wchodziły do świata i języka folkloru.

Wpływ kontekstu na spisane bajki ludowe

Dotychczasowe badania nad manuskryptami Kolberga pokazują, w jaki sposób podstawowe prace edytorskie etnografa przynosiły mniej lub bardziej konieczne zmiany w tekście²⁹. Jednak dodatkowym czynnikiem wpływającym na XIX-wieczne druki była cenzura: polityczna, stosowana przez władze zaborców, przede wszystkim Rosjan, oraz obyczajowa. Wydawca musiał liczyć się z oboma jej rodzajami. W archiwum Kolberga zachowały się zapisy polskich pieśni patriotycznych, jak również takich, których treść ośmieszała lub obrażała zaborców (np. pieśni na temat bitew z Rosjanami w czasach Batorego czy mówiące o polskim wojsku). W trakcie przygotowywania poszczególnych monografii uczony unikał publikacji takich utworów, świadom poważnych konsekwencji grożących ze strony cenzorów

²⁷ Klementyna z Tańskich Hoffmanowa (1798–1845) była autorką wielu popularnych książek dla dzieci i młodzieży, jak m.in. *Pamiętka po dobrej matce, czyli ostatnie jej rady dla córki* (1819), *Wiązanie Helenki. Książeczka dla małych dzieci uczących się czytać* (1823), *Książeczka do modlitwy dla dzieci* (1828). W twórczości pisarki były zawarte również wątki ludowe. Zob. A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*. Warszawa 1997, s. 627: „dbała Hoffmanowa o staranność realiów, zawsze rodzinnych, z kręgu dostępnego poznaniu dziecka: wieś, Warszawa, jej domy i ulice, Ogród Saski itp. Umiejętnie dozwalała także folklor ludowy, w komedynie o weselu Marysi i Jasia zadziwiając nawet badaczy dobrą znajomością obrzędów ludowych”. Kolberg, redagując opisy historyczne miejscowości w swoich monografiach, np. Puław w *Lubelskiem* czy Ilży w *Radomskiem*, odwoływał się do prac Hoffmanowej publikowanych w „Rozrywkach dla Dzieci” m.in. w latach 1827–1828, jak np. *Opis czwarty w kraju naszym przejażdżki Anielce Ł. przypisany* („Rozrywki dla Dzieci” 1827, nr 45). W latach późniejszych korzystał z *Opisów niektórych okolic Polski* (w: *Dzieła Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*. Red. N. Żmichowska. T. 5. Warszawa 1876).

²⁸ Zob. Witkowska, Przybylski, *op. cit.*, s. 138.

²⁹ Millerowa i Skrukwa (*op. cit.*, s. 97) wliczają modyfikacje, jakie do tekstów wprowadzał badacz: „Poprawki i zmiany redakcyjne Kolberga zmierzały [...] do nadania opowieściom większej przejrzystości, czytelności, logiczności motywacji. Dopełniał zdania i fragmenty eliptyczne, dopowiadał wyjaśnienia niektórych wyrażenia gwarowych, uzupełniał człony gramatyczne lub ogniwa toku myśli, których brak oceniał jako szkodę dla klarowności fabuły. Eliminował lub poprawiał rażące nieporadności i zniekształcenia tekstu. Korygował wreszcie zwroty, wyrażenia i motywy nieprzystojne, [...] zastępując je mniej drastycznymi lub neutralnymi znaczeniowo [...]”.

rosyjskich³⁰. Wśród analizowanych bajek nie ma podobnych treści (bohaterami bywają wojskowi, jednak charakter tych tekstów wyzuwa postacie z narodowości), za to istnieją różnice pomiędzy rękopisami a drukiem wskazujące na dostosowywanie tekstu do panujących wówczas obyczajów. Uczony niekiedy dodaje lub zmienia pewne fakty – widać to np. w bajce nr 1, *O obrusiku, kuraszku i kijkach*:

A on pożegnał staruszka i poszed. [R 3]

Podziękował staruszkowi, pożegnał go i poszed [...]. [D 112]³¹

Wprowadzona zmiana wynika z dobrych manier – bohater nie może zwyczajnie pożegnać staruszka, nie dziękując mu wcześniej, byłoby to niegrzeczne. Jeszcze bardziej widoczną modyfikacją są słowa dodane w zakończeniu bajki nr 3, *O żółnierzu, żonie jego i wójtowej*:

W tym czasie ona się [[wyjawiła]] [przyznała] kto była i wszystko opowiedziała. [[.]] i on z nią mieszkał na powrot a wójtowę stracono. [R 4]

W tym czasie óna się przyznała, chto była, opowiedziała wszystko i królownę królowi odwiedziła. A mąż prosił, żeby mu przebaczyła, i mieszkał z nią na powrót. Wójtowę stracono. [D 122]

W druku zła wójtowa i mąż okazują skrucę – ona posłusznie odwozi królownę, a on przeprosza za brak wiary w prawdomówność swojej żony. Podobne różnice występują pomiędzy dwiema wersjami tekstu bajki nr 13, *O jeżu zaklętym*:

Jedna kobita ni miała dzieci i idzie raz bez bór i napotkała jeża [...]. [...] I ona się z tego {jeża} cieszyła i cieszył się gospodarz. [R 4]

Jedna kobita ni miała dzieci z m ęż e m. Idzie raz bez bór i napotkała jeża [...]. [...] I ona się z tego jeża cieszyła, i cieszył się gospodarz (j e j i m ąż). [D 142]

W dalszej części rękopisu pojawia się małżonek bohaterki, nazwany też ojcem jeża, jednak Kolberg uznał za stosowne w druku wcześniej podkreślić obecność tej postaci. Czy bez tej informacji wstęp bajki mógłby sugerować niepewny stan cywilny kobiety?

Zacytowane przykłady wskazują, że Kolberg w większości przypadków starał się uniknąć fragmentów problematycznych wedle ówczesnej obyczajowości. Wygładzenie tekstu dawało większą szansę na pozytywną recepcję monografii wśród czytelników oraz na potencjalny zarobek ze sprzedaży tomów. Jednak nie tylko

³⁰ Druki zawierające teksty wspomnianego typu nie mogły być wydawane w Rosji, tj. także w Królestwie Polskim, ani przywożone na te tereny z zagranicy. Zob. m.in. J. KostECKI, M. Rowicka, *Granice wolności słowa w zaborze rosyjskim w latach 1865–1904. Wykaz publikacji polskojęzycznych zakwestionowanych oraz dopuszczonych do obiegu przez carską cenzurę zagraniczną*. T. 1–3. Warszawa 2006.

³¹ Cytaty z rękopisów i druku zostały podane w transliteracji, bez ingerencji ortograficznej, ponieważ tylko w ten sposób można przedstawić niektóre znaczące różnice między wersjami. W celu podkreślenia niektórych z owych różnic w części cytatów zastosowano rozstrzelenie. Wszelkie glosy włączono do tekstu w nawiasie klamrowym. Gdy w rękopisie pojawiała się skreślenie lub miejsce nieczytelne, sygnalizowano to podwójnym nawiasem kwadratowym. Poprawki czy uzupełnienia oznaczono zaś pojedynczym nawiasem kwadratowym. Jeśli w druku występowała kursywa, została zachowana w transliterowanych cytatach.

autor *Kujaw* był uzależniony od cenzury, także jego rozmówcy narzucali sobie autocenzurę – ze względu na słuchacza³². Wpływ na tekst miała okoliczność, przed kim opowiadano, ponieważ inaczej zwracano się do znanej sobie pani, a inaczej do zebranych na wieczornicy. Osoba badacza mogła onieśmielać, wzbudzać zainteresowanie czy niepewność. Nie jest to oczywiście reakcja wszechobecna i u każdego pojawiająca się równomiernie. W niektórych przypadkach niezastąpione stały się pomocnicze etnografa, które – choćby ze względu na swoją płęć – miały dostęp do informacji, jakie podczas rozmów Kolberga z chłopkami nie zostałyby wspomniane ze względu na *tabu* społeczne.

Jak można uzupełnić to, co z komunikatu ustnego odarto w tekście pisanym? Warto pamiętać, że warstwa słowna bajki jest tylko małym procentem większej całości. Jak podkreśla Olson:

Każda ustna wypowiedź składa się z tego, co powiedziane, oraz wskazówki co do sposobu jej traktowania (jako sądu, pytania, rozkazu, przysięgi itd.); pismo, utrwalając jedynie to, co powiedziane, reprezentuje tylko pierwszy składnik wypowiedzi. Ponieważ sposób jej traktowania pozostaje niedookreślony, staje się [...] głównym problemem w interpretacji tekstów pisanych, zaś problemem fundamentalnym – w ich konstruowaniu³³.

W dalszych rozważaniach podjęta będzie próba uzupełnienia cech przekazu ustnego utraconych w piśmie. Bez wątplenia, gestyczność, somatyczność³⁴ była integralną częścią komunikatu oralnego, który odbierał etnograf, jednak podczas zapisu każdy tekst wypowiedziany ulega dekontekstualizacji, traci więc swoją „cielesność”, a także – w dużym stopniu – czytelność. Kolberg, chcąc wypełnić ten brak, decydował się na wprowadzenie dodatków, które mogłyby świadczyć o gestach opowiadającego podczas opowiadania – jak w bajce nr 1:

Ten pozwolił a gdy obejrzał się, dziad go złapał i zbił okropnie [...]. [R 3]

Ten tyż pozwolił, a gdy obejrzał się, dziad go złapał z a włosy i zbił okropnie [...]. [D 113]

W trakcie swojej przemowy narrator mógł chwycić się za głowę, pokazując, w jaki sposób dziad złapał jedną z postaci³⁵. Podobna sytuacja zaistniała zapewne w przypadku bajki nr 4, *O wężu zaklętym*:

Przy obiedzie zapytał on, do której żony ma się pójść: do pierwszej czy do drugiej? i gdy mu odpowiedziano: że: do pierwszej – on też powiada: Oto jest. [R 4]

Przy obiedzie zapytuje się wszystkich panów: do której żony ma się pójść, czy do ty pirszyj, czy do ty drugij? i kdy wszyscy mu odpowiedzieli że: do pirszyj – on wzion ją za rękę i stanął przy ni i powiada do wszystkich: „Oto jest”. [D 123]

Kolejny przykład wynika z porównania rękopisu i druku bajki nr 5, *O trzech braciach ptakach i siostrze*:

[[A]] Córka poszła po onę koszulę, a oni bracia ij się psocą. [R 365]

Córka poszła po onę koszulę, a oni bracia ij się psocą przed sienią. [D 123]

³² Zob. Millerowa, Skrukwa, *op. cit.*, s. 97.

³³ Olson, *op. cit.*, s. 159.

³⁴ Zob. Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska, *op. cit.*, s. 101–102.

³⁵ Podobne formy ekspresji wykorzystują współcześni poznańscy opowiadacze miejscy.

Dopisane przez badacza miejsce zdarzenia mogło zostać wskazane skinieniem ręki.

Tekst a ton głosu

Jak w zapisie odnaleźć cechę esencjalną mowy – jej dźwiękowość?³⁶ Pytanie to odnosi się nie tylko do samego Kolberga; zmagają się z owym zagadnieniem każdy czytelnik i badacz rejestracji dokonanej przez etnografa:

Istnieje swoista organizacja fonetyczna całego ustnego (mówionego lub śpiewanego) t e k s t u, całej wypowiedzi (tempo, pauzy, akcenty „logiczne” wyróżniające rematy [...]), pewne zjawiska (np. intonacja pytajna) charakteryzują z d a n i a, inne (np. akcent wyrazowy) odnoszą się do organizacji fonetycznej wyrazów. Ale wszystkie cechy fonetyczne wzajemnie się łączą i integrują na poziomie tekstowym, na którym dochodzi do harmonizowania trzech podstawowych cech – tonu, siły i iloczasu (na nich opierają się efekty odbierane przez ucho słuchacza jako melodia mowy, akcent i długość trwania), oraz czterech dodatkowych, jakimi są tempo, pauza, rytm i – najbardziej zindywidualizowana – barwa. Sztuka recytacji i sugestywnego mówienia polega na ich łączeniu i dostosowywaniu do stylu i intencji przekazu³⁷.

Przekaz graficzny może więc oddać tylko pewne cechy dźwiękowości, ale dzięki niektórym zabiegom Kolberga, a także figurom stylistycznym naturalnie używanym w narracjach, w analizowanych bajkach da się odnaleźć jej sygnały.

Odzwierciedlenie fonetyczne słownictwa gwarowego na poziomie leksyki jest najbardziej widoczną realizacją jego dźwiękowej postaci. Kolberg podkreślał rangę gwary już w swoim programie, opublikowanym na łamach „Biblioteki Warszawskiej” w 1865 roku. Później rozwijał gwaroznawcze zainteresowania, o czym świadczy np. artykuł *Rzecz o mowie ludu wielkopolskiego*³⁸ czy *Instrukcja do badania włościwości ludowych*³⁹. Uczony starał się zapisywać tekst fonetycznie⁴⁰, choć często formy gwarowe przeplatał z językiem swojego środowiska. Z pewnością czasem trudno było etnografowi „przestawić się” ze swojego mechanicznego, poprawnego zapisu na odmienny, pozornie błędny. Wskazują na to liczne różnice pomiędzy

³⁶ Bartmiński i Niebrzegowska-Bartmińska (op. cit., s. 99) podkreślają: „Dźwięk jest nośnikiem tekstu ustnego, jego substancjalnym tworzywem tak, jak grafia jest takim nośnikiem w wypadku tekstu pisanego. [...] Nadawca i odbiorca słowa mówionego usytuowani są wewnątrz dźwięków, dźwięki otaczają ich z każdej strony. Inaczej jest w wypadku pisma, które przez odbiór wzrokowy sytuuje obydwu na zewnątrz tworzywa. Z tym wiąże się także funkcja pisma i dźwięków mowy: pismo wyodrębnia, różnicuje, podkreśla odrębność, zaś żywe słowo – wypowiedziane dzięki naturalnym artykulatorom i odbierane uchem, nastawione jest na łączenie i harmonizowanie. Okalające działanie dźwięku, a raczej całego pola dźwiękowego, które otacza człowieka, a nie tylko rozciąga się przed nim, wpływa także na odbiór otaczającego świata”.

³⁷ *Ibidem*, s. 100.

³⁸ Artykuł został przedrukowany w: O. Kolberg, *Studia, rozprawy i artykuły*. Oprac., red. E. Miller, A. Skrukwa. Wstęp J. Burszta, M. Gruchmanowa, A. Posern-Zieliński. Wrocław-Poznań 1971. *Dzieła wszystkie*. T. 63. Pierwodruk: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 1 (1877).

³⁹ Zob. *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 3, s. 772–776.

⁴⁰ Na potrzeby monografii Kolberg stworzył własny system zapisu gwary, który zbliżony jest do współczesnego. Zob. M. Gruchmanowa, *Oskar Kolberg jako gwaroznawca*. „Polska Akademia Umiejętności w Służbie Nauki” 1998, nr 1.

manuskryptami terenowymi a drukiem, odnotowane przez badaczki spuścizny Kolberga:

W tekstach drukowanych widoczne są formy gwarowe, które w rękopisie mają postać poprawnościową, np. w druku „powieda”, „oświarczył”, „umarty”, [...], w rkp. „powiedział”, „oświadczył”, „umarły” [...]. Wielokrotnie w rękopisach widać jednak zapisy form gwarowych starannie powtórzone w druku, np. „jenny” (inny), „królówne” (królowne), „czérznie” (ciernie), „óźświec” (rozświeć, poświęć) [...]. W rękopisach zauważamy też sporadycznie zapis głosek pośrednich lub wariantów wymowy podwojonymi literami, np. [...] „sa^{om}” [...]. Nie zawsze podobne niekonsekwencje zapisu terenowego zostały skorygowane, nie mamy jednak pewności, czy sytuacje takie oddają niepewność Kolberga co do brzmienia słowa, czy wahania wymowy osoby opowiadającej bajkę, czy wreszcie błąd zapisu lub druku⁴¹.

W manuskrypcie bajki nr 8, *O czarnoksiężniku i trzech dziewicach*, występuje czasownik „miauczeć”, na którego realizację gwarową Kolberg zwrócił szczególną uwagę:

wychodzi kocisko i miańczy i miańczy [nad „a” napisane „o” – I. K.] [...]. [R 3]

wychodzi kocisko i miończy, i miończy (*miączy*) [...]. [D 131]

Etnograf nie był pewien, co słyszy, nie wiedział, w jaki sposób ma to słowo zapisać, dlatego wynotował dwie możliwości. W druku zdecydował się na „miończy”, bliższe drugiej wersji z manuskryptu. Ten wyraz musiał być dla Kolberga wyjątkowy, tak jak inne przez niego podkreślone, wynotowane przez Danutę Pawlak: „Podkreślił np. słowa »skarupka«, »pastuż«, »chroste«, »miańczy i miańczy« (tj. miauczy i miauczy), »pierścianek« z jeszcze raz nadpisany »a«, »móma« (mamy)”⁴². Według badaczki takie zaakcentowanie służyło zaznaczeniu form użytych przez narratora.

Przytoczony fragment bajki nr 8 ukazuje też zachowane powtórzenie, jakże typowe dla oralnego wykonania. Prócz pełnienia funkcji mnemotechnicznych oraz ułatwiania komunikacji⁴³ repetycja w drukowanych bajkach Kolberga odgrywa jeszcze rolę semantyczną i estetyczną. Etnograf w swojej edycji wprowadza powtórzenie słów sugerujące nasilenie czynności nimi oznaczonych – np. w bajce nr 1:

I szed bardzo daleko [...]. [R 3]

I szed, i s z e d bardzo daleko [...]. [D 113]

W wersji drukowanej uwzględniona zostaje tym samym istotna cecha opowiadania. Powtórzenie, dzięki swoim cechom intonacyjnym w prozodii, wskazuje czytelnikowi możliwy sposób zrealizowania tekstu – głosem lub w wyobraźni⁴⁴.

Ostatnim sposobem kodowania dźwiękowości jest zastosowana przez etnografa interpunkcja. W XIX-wiecznej polszczyźnie następują zmiany⁴⁵ w przestankowaniu –

⁴¹ Pawlak, *op. cit.*, s. LII–LIII.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Powtórzenie pozwalało słuchającym być na bieżąco z płynącą historią, a opowiadającemu dawało czas na namysł, co mówić dalej.

⁴⁴ Autorką opracowania podstawowego dla omawianego tematu, *Prozodia języka polskiego* (Kraków 1947), była M. D ł u s k a. Książkę wznowiło PWN w 1976 roku.

⁴⁵ Do najważniejszych zapisów prób reform ortografii polskiej w XIX w. należą dzieła: *Rozprawy i wnioski o ortografii polskiej* ogłoszone przez Towarzystwo Przyjaciół Nauk w 1827 r., następnie

z modelu retoryczno-intonacyjnego przechodzono wtedy do interpunkcji logiczno-składniowej⁴⁶. W swoim wstępie do *Kujaw* Kolberg używa interpunkcji inaczej niż w *Powieściach*, co wynika m.in. z funkcji, jakie obie te części pełnią w monografii. W tekście autorskim badacza sposób przestankowania jest zgodny z uzusem i z zaleceniami dla obiegu piśmiennego (egzekwowanymi w szkołach i powielanymi w drukach). Natomiast interpunkcja zastosowana w partiach fabularnych prezentuje się w druku już odmiennie: wyraźnie spostrzegamy pozorny chaos, który jest związany z wprowadzeniem wersji retoryczno-intonacyjnej, wynikającej w bajkach z próby zachowania ustnego charakteru wypowiedzi – wyrażonego m.in. wyliczeniowym układem tekstu, pozostawionymi powtórzeniami, formuliczością, eliptycznością, przewagą zdań współrzędnych. Ten zabieg pozwalał na wierniejsze odtworzenie strumienia mowy, a na tym badaczowi zależało. Druk ludowych bajek kujawskich przypomina dzisiejsze transkrypcje nagrań terenowych z realizacji pierwotnej głosowej, a w mniejszym stopniu projektuje głosowe wykonanie dla czytelników⁴⁷.

Zaprezentowane analizy są cząstkowe i ograniczone do jednej monografii Kolberga, można wszakże na ich podstawie pokusić się o ostrożne uogólnienie. Jego trzonem jest przekonanie, że zebrane przez XIX-wiecznego etnografa bajki ludowe są wielowymiarowym, zakodowanym zapisem niepowtarzalnego wykonania zrealizowanego przez informatora ludowego. Z szerokich badań nad dziełem Kolberga wiadomo, że mimo stosowanych założeń i metod nie zawsze postępował on konsekwentnie przy edycji swoich zbiorów. Z jeszcze mniejszą dozą pewności można o tych założeniach mówić w przypadku *Kujaw*, które stanowią pierwszą pełną monografię regionalną tego autora – swe metody bardziej w niej on kształtował, niż wprowadzał w życie tak, jak w monografiach późniejszych. Można wszakże dostrzec pewne tendencje, które, choć nie zawsze, to jednak wyłaniają się w wyniku analiz porównawczych. Etnograf zwracał szczególną uwagę na rytmikę i melodię słów. Używał znaków interpunkcyjnych jako sygnałów różnej długości pauz i, ewentualnie, wysokości tonu. Stosował konwencje poetyckie wspomagające odzwierciedlenie prozodyjnego kształtu tekstu ustnego, co pomagało zaprezentować szerzej jego dźwiękowość. Wyzwaniem dla badacza stała się próba fonetycznego zapisu kujawskiej gwary, którą uznawał on za jedną z ważniejszych cech regionu. Kolberg nie pomijał też informacji pojawiających się poza brzmieniową warstwą przekazu. Co zaobserwował w mowie ciała, przekuwał w słowa, łącząc w ten sposób oraturę i literaturę w (nie zawsze) spójny przekaz.

Rozprawy i wnioski o ortografii polskiej przedstawione przez Deputację Ortograficzną w 1830 r., później *Gramatyka języka polskiego* A. Kryńskiego, która ukazała się w 1877 r., oraz zlecony przez ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego w 1891 r. *Projekt ortografii polskiej w podręcznikach szkolnych*. Więcej na ten temat – zob. E. Polański, *Reformy ortografii polskiej – wczoraj, dziś, jutro*. „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” t. 60 (2004).

⁴⁶ Zob. K. Górski, *Tekstologia i edytorstwo dzieł literackich*. Warszawa 1975, s. 236.

⁴⁷ Przygotowanie tekstu z myślą o głośnej lekturze było w XIX w. praktykowane nierzadko; można też zauważyć znaczenie (potencjalnego) wygłoszenia dla organizacji tekstu pisanego. O problemach związanych z edycją i interpretacją XIX-wiecznych tekstów artystycznych zob. np. E. Nowicka, *Czytać i słyszeć. (O tekście autografu „Księdza Marka” Juliusza Słowackiego)*. W zb.: *Juliusz Słowacki – poeta europejski*. Red. M. Cieśla-Korytowska, W. Szturc, A. Zioliwicz. Kraków 2000.

Abstract

IZABELA KOTLARSKA Adam Mickiewicz University, Poznań

VISUALISING STORY AS WRITING ON OSKAR KOLBERG'S WORK ON FOLK TEXTS

The subject of the paper are folk tales presented here as a complex and multilayer cultural palimpsest which combines orality and textuality, folk creation, and high culture conventions demonstrated in a work of a folklorist – collector and editor. The issue of diverse understanding of fidelity of recording the folklore texts in the 19th c. is discussed here – as based on the analyses of field records the effects of spoken words transcriptions are reconstructed. The paper also accounts for many various performative aspects (*e.g.* the character of situation, tone of voice and gestures), then it the specificity of the work of folklorist-editor who wanted to most generously offer the reader what he saw and heard. The article's goal is finding the context of Kolberg's fables creation, namely all that accompanies telling the stories but lies outside the word.

Kraków, 22.05.2023 r.

ZAŚWIADCZENIE

Zaświadcza się, że artykuł Pani Izabeli Kotlarskiej pod tytułem „*Zdaje mi się, że jest to rzecz dla «Gwiazdki Cieszyńskiej»...*” – kujawskie bajki ludowe w literackich przeróbkach Oskara Kolberga uzyskał pozytywne recenzje naukowe i został przyjęty do druku w pokongresowej monografii. Publikacja zbiorowa zawierająca wyżej wymieniony tekst ma ukazać się na przełomie 2023 i 2024 roku.

Załączamy wyrazy szacunku

Instytut Literatury
specjalista ds. wydawniczych
Olga Radziszewska
mgr Olga Radziszewska

wydawnictwo@instytutliteratury.eu
ul. Smoleńsk 20/12, 31-112 Kraków

autor: Izabela Kotlarska

afiliacja: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-6850-4438

słowa kluczowe: Oskar Kolberg, bajka ludowa, DWOK, folklor

Nota biograficzna: Absolwentka etnologii oraz filologii polskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, współpracowniczka Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu. Doktorantka na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM. Swoje zainteresowania naukowe skupia wokół polskiego folkloru, szczególnie na opowieściach przekazywanych drogą ustną. W czasie wolnym obserwuje środowisko opowiadaczy miejskich.

Streszczenie: Artykuł przedstawia analizę niepublikowanych dotąd dwóch tekstów napisanych przez Oskara Kolberga na podstawie bajek ludowych pochodzących z jego monografii regionalnej *Kujawy* (1867 r.). Przedstawione porównania z drukowaną wersją ludową mają na celu odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób etnograf dostosował teksty ludowe do zaprezentowania ich szerszemu gronu odbiorców. Czy w wypadku tych dwóch przekształceń można mówić o adaptacji czy raczej o baśni literackiej?

„Zdaje mi się, że jest to rzecz dla «Gwiazdki Cieszyńskiej»...” –
kujawskie bajki ludowe w literackich przeróbkach Oskara Kolberga

Bajki ludowe zawarte w monografiach regionalnych Oskara Kolberga stanowią jeden z najliczniejszych zbiorów polskich tekstów folkloru zebranych w XIX wieku. Archiwum pozostawione przez etnografa opracowywane i wydawane jest do dnia dzisiejszego. W 2014 r. została wydana część druga suplementu do monografii regionalnej *Kujawy*, przygotowana przez Danutę Pawlak i Agatę Skrukwę. Ten dwutomowy suplement uzupełnia tomy 3 i 4 *Dzieł wszystkich* o materiały z archiwum, dotąd niepublikowane. Z pozostawionych rękopisów kujawskich wyłoniono dwadzieścia zapisów bajkowych (trzy z nich to fragmenty) z czego siedem opublikowano po raz pierwszy w suplementie. Informacja o nich opatrzona jest przypisem:

W rękopisach zachowały się także dwa teksty opracowane przez Kolberga literacko na wzór wydawanych wówczas umoralniających bajek dla dzieci. Są to stylizacje tekstów zamieszczonych w *Kujawach*: nr 2 *O żołnierzu, jego butelce, bochenku i sile* i nr 12 *O chłopcu*

i jego piesku, kotku i lewku (teka 35. *Miscellanea*, sygn.. 1314, k. 1 i 4-5). [...] Teksty w tej postaci nie były nigdzie drukowane, nie zamieszczono ich też teraz w suplementcie do *Kujaw*¹. Rękopisy literackich przeróbek Kolberga nie znalazły się w suplementcie, ponieważ ich ludowa wersja została opublikowana w monografii *Kujawy* w 1867 r., prawdopodobnie z rękopisów terenowych, które nie zachowały się w archiwum. Na marginesie badań pozostało więc pięć kart z dwoma, wyjątkowymi na tle pracy badacza, stylizacjami bajek ludowych.

Dzięki suplementom w *Dzielał wszystkich* można prześledzić pracę etnografa jako edytora i wydawcy twórczości ludowej². Jednak w jaki sposób jego wiedza, doświadczenie terenowe i dążenie do autentyczności przekazów etnograficznych mogły wpłynąć na literacki kształt prezentowanych tu tekstów? Dlaczego zdecydował się napisać literackie przeróbki? W celu odpowiedzi na te pytania, zaprezentowane zostaną badane rękopisy oraz przeprowadzona będzie analiza porównawcza transkrypcji rękopisów z drukowanym w *Kujawach* tekstem ludowym.

Zespół rękopisów znajduje się obecnie w Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i na potrzeby edycji *Dzielał wszystkich* jest przechowywany w Instytucie im. Oskara Kolberga w Poznaniu. Znajduje się w tece nr 35 podpisanej *Miscellanea* i należy do rękopisów o sygnaturze nr 1314. Autorem rękopisu jest Kolberg, jednak nie można uznać wyłączności jego autorstwa co do treści – współdzielił je z anonimowymi narratorami z Raciążka i z Gniewkowa pod Bydgoszczą. Na karcie 1r, w pierwszej połowie karty, na prawym marginesie widnieje zapisana ołówkiem notatka Kolberga: *przerobione, vide Kujawy*, co pozwala na szybkie odszukanie podstaw literackiej przeróbki. Dzięki niej można również ustalić czas powstania rękopisu. Pierwsza część dwutomowej monografii *Kujaw*, w której teksty te zostały opublikowane, była wydana w 1867 r. i rękopis prawdopodobnie nie mógł powstać wcześniej. Dodatkowo w prawym górnym rogu widnieje druga notatka, tym razem zapisana nienależącym do etnografa pismem: „Zdaje mi się, że jest to rzecz dla „Gwiazdki Cieszyńskiej” przez O.K. przerobiona z bajek kujawskich”. We wstępie do suplementu kujawskiego A. Skrukwa przypisuje autorstwo tej notatki Izidorowi Kopernickiemu, z którym Kolberg się przyjaźnił. Na jego zaproszenie, w 1889 r. etnograf przeprowadził się z Modlnicy³ do jego domu w Krakowie. Razem pracowali nad kolejnymi tomami monografii regionalnych.

¹ O. Kolberg, *Kujawy. Supplement do T. 3 i 4, cz. II, Dzielał wszystkie*, T. 72/II, oprac. D. Pawlak i A. Skrukwa, Poznań 2014, s. LII.

² O tym, w jaki sposób Kolberg pracował z tekstami przeznaczonymi do druku, można przeczytać w: ibidem, s. LII-LV. Sama również zajmowałam się tym zagadnieniem w artykule *Opowiadanie zwizualizować pismem - o pracy Oskara Kolberga nad tekstami ludowymi*, „Pamiętnik Literacki” 1/2018, s. 185-198.

³ Należy wspomnieć, że Kolberg w 1871 r. przeniósł się z Warszawy do Modlnicy pod Krakowem, gdzie mieszkał u rodziny Konopków.

Rok później Kolberg zmarł, a niewydane materiały pozostawił w zaufaniu pod opieką Kopernickiego, który dobrze orientował się w zawartości tek⁴.

Notatki pozostawione na marginesach rękopisu pozwalają więc na zlokalizowanie podstawy przeróbek oraz rozpoznanie ich hipotetycznego przeznaczenia. „Gwiazdka Cieszyńska. Pismo naukowe i zabawne” było tygodnikiem wydawanym pod redakcją Pawła Stalmacha, z czasem kolportowanym na terenie całej Galicji. Profil czasopisma został nakreślony w pierwszym numerze z marca 1851 r.:

W takowym tedy zamiarze ma wychodzić nasze pisemko: ma ono służyć, aby ci którzy więcej wiadomości posiadają, mieli sposobność udzielać ich dla powszechności, a pojedynczy żeby z nich brali naukę; ma ono rozniecać światło w narodzie naszym. [...] Zawierać ona będzie różne pożyteczne wiadomości z historyi, z wiedzy przyrodzonych, opisy narodów i krajów, rozprawy obyczajowe, naukowe, przemysłowe, rzeczy rolnicze, gospodarskie itd., a ponieważ nauka ma oraz łączyć zabawę umysłową, umieszczać będzie też i rozmaite rzeczy zabawne⁵.

Na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” publikowane były różne formy literackie – od moralizatorskich powieści w odcinkach, po przedruki znanych autorów, np. *Słowik i Szczygieł* Ignacego Krasickiego czy *Łakomca* Cypriana Godebskiego. Z pewnością Kolberg w swoich tekach posiadał wiele nieopublikowanego materiału, i być może na pewnym etapie prac postanowił zapoznać czytelników „Gwiazdki” ze swoimi zbiorami przedstawiając tam dwie, opracowane przez siebie bajki.

Znajomość czasopisma, do którego miały trafić stylizowane bajki, pozwala scharakteryzować profil ich odbiorców. Dotąd Kolberg publikował narracje, które zostały mu opowiedziane przez anonimowych reprezentantów ludu. Przygotowywał je w formie, która miała jak najlepiej oddawać autentyczny przekaz ludowy. W tym przypadku sytuacja jest odwrotna – Kolberg staje się tutaj (doświadczonym już przecież) nadawcą narracji, zaś grono czytelników jest anonimowym odbiorcą. O problemie przystosowania tekstów ludowych do formy literackiej pisała Jolanta Ługowska:

Powiększenie zakresu tekstów kultury narodowej, a ściślej, literatury oficjalnej o tę klasę faktów musi być związane z określonym systemem zabiegów adaptacyjnych, mających na celu takie przekształcenie przekazu ludowego, aby mógł on funkcjonować jako utwór literacki, określony przez kontekst literatury artystycznej. Zjawisko to można analizować oczywiście jedynie wówczas, gdy rozpatrujemy edycje bajek ludowych do tzw. szerokiego kręgu odbiorców (nie

⁴ A. Skrukwa, *Oskar Kolberg 1814-1890*, Poznań 2014, s. 159-163.

⁵ *Wstęp*, „Gwiazdka Cieszyńska. Pismo naukowe i zabawne”, nr 1/1851, s. 1-2. [Skan dostępny na stronie: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/134794/edition/126677/content>, data dostępu 07.01.2022]

profesjonalistów), kiedy wspomniane przekształcenia są istotnym warunkiem komunikatywności tekstów⁶.

Odbiorcę bajki opublikowanej w „Gwiazdce Cieszyńskiej” należałoby w tym przypadku scharakteryzować jako osobę, której niesie się kaganek wiedzy na Śląsku; kogoś, w kim wzbudza się lub umacnia poczucie narodowej tożsamości. Jest to ktoś, komu radzi się, jak najlepiej bielić płótno, dbać o sad czy leczyć kopyta. Komu opowiada się o dalekich krainach lub donosi się o ważnych i aktualnych wydarzeniach. Profil czasopisma był na tyle szeroki, by mógł odpowiadać na potrzeby całych rodzin chłopów, rzemieślników czy biuralistów, a także drobnej szlachty. Jolanta Ługowska wyróżnia dwa sposoby przystosowania tekstu ludowego: adaptację i transformację. Sposób pierwszy zakłada przeniesienie tekstu oralnego do pisma, utratę bezpośredniego kontaktu z odbiorcą na rzecz czytelnika oraz zmianę sposobu jego percepcji. Z tekstu otwartego, podatnego na żywą reakcję słuchaczy i ich uczestnictwo w opowiadaniu zmienia się na tekst zamknięty i indywidualny odbiór podczas lektury. Nietknięty w przypadku adaptacji pozostaje kod gatunkowy, do którego odwołuje się tekst⁷.

W przypadku transformacji kod gatunkowy i materiał folklorystyczny staje się raczej inspiracją dla wyobraźni autora, który może swobodnie dokonywać przekształceń semantycznych. Ługowska zaznacza, że każda opracowana literacko bajka jest wynikiem obu tych sposobów pracy z tekstem, jednak „większy udział czynności o charakterze adaptacyjnym sprawia, że tekst pod względem semantycznym bardziej zbliża się do folklorystycznego autentyku, natomiast wyraźna przewaga transformacji sytuuje utwór bliżej autorskiej literatury fantastycznej”⁸. Analiza rękopisu pozwoli ocenić warsztat Kolberga oraz jego zamierzenia względem przekształconych bajek.

Chleb, wino, siła i torba (na podstawie bajki *O żołnierzu, jego butelce, bochenku i sile*⁹)

Porównując drukowany w *Kujawach* przekaz ludowy z przygotowaną transkrypcją rękopisu można zauważyć pewne nieścisłości względem pierwowzoru. Pojawiają się one w obu prezentowanych tekstach, ale na przykładzie pierwszej zostaną wskazane te najczęściej występujące. W dalszej części opisane będą większe różnice dotyczące treści bajek. Pierwszą najliczniejszą grupą różnic są dopowiedzenia, które nadają narracji większą czytelność, konieczną w przekazie pisemnym w kontakcie z czytelnikiem:

⁶ J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981, s. 31.

⁷ J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981, s. 32.

⁸ Ibidem, s. 33.

⁹ O. Kolberg, *Kujawy*, Warszawa 1867, s. 115-118.

Druk: A tam się w karczmie dziwią co to się zrobiło.

Rkps: Aż tam w karczmie narobiło się ludziom strachu; wszyscy się przewracają i dziwią, co się to takiego stało z nimi i z całą karczmą?

W tym i w innych podobnych fragmentach Kolberg zmienia składnię charakterystyczną dla formy oralnej (zdania proste lub złożone współrzędnie) na bardziej złożoną, charakteryzującą tekst literacki. Inne dopowiedzenia mają na celu wyjaśnienie zachowania bohatera, ukazanie, czym jest ono motywowane:

Druk: Jak trzy lata wyszły, wrócił do tego pana i kazał sobie trómnę robić [...]

Rkps: Aż też nareszcie sprzykrzyła mu się ciągła po świecie tułaczka, z nią i samo życie, bo też wiek podeszły począł go już przygniatać swym ciężarem. Więc po upływie lat trzech, wrócił do owego pana i zamku, i przywitawszy się z nim, trumnę dla siebie zrobić kazał.

Tego typu obszerne opisy są charakterystyczne dla baśni literackiej. Bohater bajki ludowej jest na bieżąco przedstawiany słuchaczowi poprzez swoje czyny.

Czasem jednak elementy dodane mogą wydawać się zbędne, jak naniesione w pierwszym akapicie powtórzenie:

Druk: Jeden żołnierz przebył 12 lat w wojsku i powrócił nazad do domu. Nima rodziców, ani brata, ani siostry, ani nikóg. Poszedł sobie we świat.

Rkps: Był sobie jeden stary ale krzepki wojak. Wysłużywszy swoje lata w wojsku, strudzony postanowił wrócić do domu, do swojej wsi, skąd był rodem. Wraca więc do tej wsi, ale tam już nikogo ze swego rodzeństwa nie zastaje przy życiu; ani ojca, ani matki, ani brata, ani sióstr, ani żadnego krewnego. Czuje więc dobrze, że nic go już do tej wsi nie wiąże; bo wszyscy mu powymierali, a nowi ludzie są dla niego obcy, obojętni. Posiliwszy się tedy w karczmie wychodzi ze wsi i dalej w świat wędruje.

W tym fragmencie Kolberg rezygnuje z precyzyjnej informacji dotyczącej wysłużonych dwunastu lat i jednocześnie bogato rozpisuje resztę fragmentu. Zapewne etnograf starał się oddać oralny charakter opowiadania, o czym świadczą zaznaczone powtórzenia. W żywej mowie ten zabieg pozwala na podtrzymanie kontaktu z czytelnikiem, a także daje pewność, że słuchający nie zgubi się w fabule. Wcześniejsze badania nad relacją rękopisów terenowych z ich realizacjami w *Ludzie* świadczą o tym, że Kolberg świadomie pozostawiał tego typu konstrukcje, by zachować autentyzm przedstawianych przez siebie zbiorów. Być może opracowując adaptację bajki chciał w ten sposób uwydatnić jej ludowy charakter, jednak przeczy to klasycznemu dążeniu do osiągnięcia głównego celu adaptacji, jakim według Ługowskiej jest

usunięcie z przekazu ludowego określonych właściwości językowo-stylistycznych, najściślej związanych z twórczym językowym gwary i specyfiką twórczości oralnej, oraz nadanie mu zewnętrznej formy opowiadania literackiego, prowadzące do zniesienia najbardziej jaskrawych różnic między mówionym tekstem folkloru a utworem literatury pięknej.¹⁰

Należy jednak pamiętać, w jakim celu i dla kogo Kolberg napisał te teksty. Bajki miały reprezentować wartościowe przykłady kultury narodowej, z którymi mieli się zapoznać czytelnicy „Gwiazdki Cieszyńskiej”. To właśnie przez ludowy charakter miały być docenione i bliskie każdemu Polakowi. Elementem ludowym, z którego trzeba było definitywnie zrezygnować w adaptacji ludowego autentyku przeznaczonego dla szerokiej publiczności, była gwara kujawska. Istniało prawdopodobieństwo, że tak opublikowana bajka ludowa będzie nieczytelna, a jej zapis – nieatrakcyjny dla czytelnika. Kolberg próbował jednak zachowywać ją w swoich zapisach w *Ludzie*, mimo że nie miał do dyspozycji podstawowych narzędzi językoznawczych, które zostały wypracowane później.

Etnograf starał się również nie wpływać na przebieg fabuły i rzadko w niej coś zmieniał:

Druk: Na drugą noc bierze ze sobą pon rządcę i lokaja, i także ón som jeszcze idzie i chłopów kilka tam na noc.

Rkps: Na drugą noc, by się o wszystkim przekonać, idzie sam pan do zamku, zabiera z sobą rządcę, lokaja i kilku chłopów, i wojaka także na nocleg zaprasza.

Kolberg mógł zdecydować się na dodanie obecności żołnierza podczas drugiej nocy w pałacu, by wprowadzić kolejny element charakteryzujący tekst ludowy – tj. formułę:

Formuły [...] określane są jako skostniałe zwroty i *loci communes*, będąc podstawą stylu wypowiedzi oralnej i własnością tradycji. Działają jako wsparcie mnemotechniczne [...]. Formuły to stabilne twory językowe o charakterze ponadindywidualnym – realizują pewien wzorzec mający elementy stałe i zmienne, będący rodzajem paradygmatu¹¹

Podczas badań terenowych Kolberg w pośpiechu zapisywał teksty, które były mu dyktowane. Czasem, by ułatwić sobie pracę, zapisywał treść skrótowo, np. jeśli w bajce do studni po kolei szły trzy córki króla, to pomijał w notatce terenowej fragment o środkowej dziewczynie, bo z doświadczenia wiedział już, że przydarzy jej się to samo co pierwszej z nich. Dopiero przy pracy nad przygotowaniem tekstu do druku etnograf uzupełniał te braki.

¹⁰ J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981, s. 33.

¹¹ M. Wójcicka, *Formuliczność*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, t.2, Toruń 2018, s.11.

Wśród elementów należących do literackiej formy bajki należy wymienić wyeksponowanego narratora. Gdy żołnierz sprawdza prawdziwość boskich darów, pojawiają się komentarze, które mogą być zarówno myślami bohatera, jak i komentarzami narratora – nie są w żaden sposób inaczej oznaczone od reszty narracji i występują one jedynie w rękopisie:

Natychmiast też chciał wszystkie te trzy rzeczy wypróbować. Odytka zatem korek od flaszeczki i czuje jak do nosa zalatujący z niej zapach przewybornego węgrzyna. Nuż tedy zaraz tknąć do ust szyjkę, i pociągnąć raz i drugi z flaszeczki. Dobrze to, bardzo dobre, nie ma co mówić. Jak tylko flaszkę korkiem zatknął, zaraz się w niej znowu wina napełniło aż po sam wierzch. Chwała Bogu! Bierze potem bochenek chleba, wydobywa nóż, i poczyna Chleb krajać, jedną i drugą skibkę, i zajada smaczno; ledwo zjadł patrzy, aż tu chleba znów narosło tyle, ile on go zjadł; aż bochenek wygląda cały jakby go wcale nie ruszono. Dobrze i to, nie ma co mówić. Ale zobaczymy i teraz, jaką nas Pan Bóg obdarzył siłą; czy też taka mocna, że wszystkiemu podola? [...] Najokropniej wszystkich bije. Ha! Nie było z nim rady.

Zaznaczone powyżej zdania nie tylko eksponują radość i zadowolenie bohatera z pozyskanych boskich darów, ale także wprowadzają do bajki narastający komizm sytuacyjny¹². Kolberg w podobny sposób buduje nastrój grozy, gdy do żołnierza przychodzą po kolei dwaj zbójce przebrani za diabłów:

Druk: Więc najokropniej wyszykowali pożar jeszcze tęższy i posłali do niego drugiego.

Rkps: Zatem posłali do wojaka drugiego zbójcę, który z większym jeszcze łoskotem i ogniami zbliżał się doń pod postacią samegoż Lucypera.

Bajkowy przebieraniec urósł w przeróbce Kolberga do rangi biblijnego króla potępionych. Jednocześnie, według niektórych wierzeń, nazywanie diabła „po imieniu” ściągało jego uwagę. To tabu językowe było jednym z powodów powstania wielu nazw wymijających takich jak „zły”, „czart” czy „kusy”. Motyw piekielny pojawia się w jeszcze jednym miejscu, a dotyczy muzyki ludowej, która dla Kolberga była szczególnie bliska:

Druk: Przychodzi ón do jednej wsi; tam muzyka najokropniejsza w kaczmie [...].

Rkps: I gdy przyszedł do jednej wsi, słyszy że w karczmie muzyka gra od ucha jak opętana, a chłopci ogniście walą w tańcu podkówkami o podłogę.

Nie dość, że muzycy grają żywiolowo jak opętani, to chłopci krzeszą w tańcu iskry, które w kulturze ludowej, podobnie jak ogień, miały znaczenie demoniczne. Warto też wspomnieć, że sama osoba muzykanta była w folklorze postacią ambiwalentną:

z jednej strony ceniona ze względu na jej talent, z drugiej zaś jako podejrzana i niebezpieczna z powodu jej uwikłania w bliżej nieokreślone relacje z diabłem. Podejrzenia kierowane pod

¹² Oskar Kolberg został uwieczniony w krotce Józefa Blizińskiego pt. *Marcowy kawaler*. Postać Heliadora, etnografa, odznacza się tam subtelnym poczuciem humoru, które ponoć charakteryzowało również jej pierwowzór.

adresem muzykantów dotyczyły ich zdolności gry na instrumentach, które postrzegano jako narzędzia niezwyklego pochodzenia [...] ¹³

Pojawiający się na każdym kroku pierwiastek piekielny jest związany z samą osobą głównego bohatera tej narracji. W bajkach ludowych żołnierz miał kontakt z diabłami, zawierał z nimi pakt, najmował się u nich, a często po prostu z nimi walczył ¹⁴.

Bohater bajki kujawskiej zostaje do tej walki wyposażony przez Boga w magiczne przedmioty – odrastający bochenek chleba, wciąż napełniającą się flaszkę wódki oraz w specjalne zdolności: do jego torby strzeleckiej trafiał każdy, jeśli sobie tego zażyczył, a sam żołnierz odznaczał się nadludzką siłą. Kilka zdań dalej żołnierz wypróbował dary boskie i Kolberg znów łagodni przekaz:

Druk: Tak ón zajrzał do flaszeczki. Jak odetchnął korka, wtenczas wacha że to wódka; zatem pociągnął dobrze pu-kwatyrek i zatchnoł korkem, a tamój się znów zapełniłow tyj flaszeczce.

Rkps: Odyka zatem korek od flaszeczki i czuje jak do nosa zalatujący z niej zapach przewybornego węgrzyna. Nuż tedy zaraz tknąć do ust szyjkę, i pociągnąć raz i drugi z flaszeczki. Dobre to, bardzo dobre, nie ma co mówić. Jak tylko flaszkę korkiem zatknął, zaraz się w niej znowu wina napełniło aż po sam wierzch.

Analiza porównawcza pozwoliła na odnalezienie jeszcze jednej grupy zmian wprowadzonej przez etnografa, a jest nią cenzura obyczajowa. Zmiany w tekście są subtelniejsze niż te opisane wcześniej. W nowej wersji Kolberg zamienia wódkę na wino. Dość częstą praktyką „obrabiaczy” bajek ludowych było uszlachetnianie narracji ludowych. Bohater niczym wytrawny sommelier potrafi rozpoznać zapach węgrzyna, którego, jak wskazuje Csaba Kiss ¹⁵, sprowadzano z Węgier do domów szlacheckich już od XVI w. Dobrochna Kałwa nakreśliła podziały klasowe dotyczące pitych przez dziewiętnastowieczne społeczeństwo trunków:

Tania wódka była napitkiem biedaków i studentów [...]. Mieszczanie pozostali wierni piwu. Ziemiaństwo, inteligencja i elity także piły alkohol, ale szlachetny – głównie wina, słodkie wódki, nalewki, koniaki. Pojawił się zwyczaj degustowania trunków, doceniania ich szlachetności i smaku ¹⁶.

¹³ O. Zadurska, *Muzykant*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, wersja on-line: <https://bajka.umk.pl/sloownik/lista-hasel/haslo/?id=120>. [data dostępu: 14.01.2022 r.].

¹⁴ E. Wilczyńska, *Żołnierz*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, wersja on-line: <https://bajka.umk.pl/sloownik/lista-hasel/haslo/?id=212> [data dostępu: 14.01.2022 r.].

¹⁵ Csaba G. Kiss, *Nie ma wina nad węgrzyna!* [w:] *Lekcja Europy Środkowej. Eseje i szkice*, Kraków 2019. Esej udostępniony online: <https://mck.krakow.pl/artukul/nie-ma-wina-nad-wegrzyna> [data dostępu: 21.04.2022].

¹⁶ D. Kałwa, *Polska doby rozbiorów i międzywojenna* [w:] *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, pod red. A. Chwalby, Warszawa 2006, s. 279.

Myśl o węgryźnie powinna poruszyć w ówczesnym odbiorcy patriotyczną strunę, przywołać wizję Polski mocnej i przedrozbiorowej, gdzie każdy szlachcic – Polak raczył się tym trunkiem. Jednak nie jest to prawdopodobnie jedyny powód zamiany ludowej wódki na szlachetne wino. W wypadku analizowanego tekstu bajki zamiana ta niesie ze sobą pogłębienie symboliki trunku do jego religijnego, chrześcijańskiego wymiaru. Z chłopskiej wódki, którą pito w karczmach¹⁷, Kolberg robi wino, które wraz z chlebem, o który żołnierz prosi Boga, przywodzi na myśl Eucharystię, czyli ciało i krew Jezusa. Tą, pozornie niewielką, zmianą Kolberg zmienił nacechowanie gatunkowe narracji i poprowadził ją w stronę legend ludowych. Czytelna, głęboka symbolika religijna sprawiła, że zdarzenia cudowne, przedstawione w opowieści przeznaczonej do druku, otrzymują dodatkową motywację różniącą się od motywacji typowej dla bajki magicznej. Na zastąpienie wódki winem Kolberg musiał się zdecydować dopiero po sporządzeniu całego rękopisu – wódka jest w nim poprawiana do samego końca, nie zmienił namysłu w trakcie pisania, ale poprawiał tekst po napisaniu całości. Tytuł najprawdopodobniej został napisany po naniesieniu poprawek.

Główny bohater w przeróbce Kolberga nie pije już dużej ilości trunku jednym haustem. Podobne zachowanie mogłoby spotkać się ze zgorszeniem czytelników „Gwiazdki Cieszyńskiej”, ponieważ od lat 30. XIX wieku przy parafiach powstawały skierowane do mas towarzystwa trzeźwości, walczące z powszechnym alkoholizmem panującym na wsiach i w miastach. Problem ten został opisany w jednej z najważniejszych książek Józefa Burszty *Spoleczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku* z 1951 r. Badacze tacy jak ks. Jan Kracik czy Jerzy Myszor¹⁸ przedstawiali w swoich pracach obszerny zarys działań tego szybko rozwijającego się ruchu na terenach Górnego Śląska i zachodnich obwodów Galicji:

Bractwa mogą się tworzyć jako prywatne związki o charakterze moralnym, ale bez form organizacyjnych i ponadparafialnych statutów oraz bez stosowania przymusu. [...] Gubernium wydało ordynariatom ramową instrukcję: proboszczowie mogą werbować do bractw, nie posługując się jednak naciskiem i pozostawiając każdemu możliwość wyboru między ślubem pełnej abstynencji a umiarkowaniem w korzystaniu z napojów wysokoprocentowych.¹⁹

Z czasem ruch ten rozszerzył się na inne tereny Polski przedrozbiorowej. Walka z alkoholizmem mas stawiała w niewygodnej pozycji właścicieli i najemców karczm, a także

¹⁷ zob. J. Burszta, *Wież i karczma - rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa 1950 r.

¹⁸ Zob. Myszor J., *Ruch trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1844-1914*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, z. 14 (1981), s. 219-237.

¹⁹ J. Kracik, *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*, Kraków 2007, s. 12.

ziemian, którzy byli producentami wódki. W reakcji powstawały druki ulotne mające na celu osłabienie szerzącej się abstynencji, np. podkreślające zdrowotne walory alkoholu. Kolberg mógł więc ingerować w tekst ludowy po to, by umocnić znaczenie ruchu i nie prowokować niepotrzebnie abstynentów.

Cenzurę obyczajową widać również we fragmencie opisującym spotkanie żołnierza z dwoma starcami:

Druk: On odpowiada: „Dosyć się ja panu Bogu i tak modłę, wycierpiałem dużo na świecie w wojsku [...]

Rkps: A wojak im na to odpowie: „Wycierpiałem-ci ja się prawda dosyć na świecie; ale modlić się jeszcze do Pana Boga wcale mi się nie naprzykrzyło [...]

Kolberg złagodził wypowiedź głównego bohatera tak, by nie wyszedł on na człowieka, który oddaje chwałę Bogu i modli się z przymusu czy z wyrachowania. W dziewiętnastowiecznej praktyce wydawania zbiorów bajek powszechne było podkreślanie wartości religijnych. Cenzura obyczajowa na tym jednak się nie kończyła. W bajce żołnierz zaczyna używać form grzecznościowych, zaś jego rozmówczyni również nabiera ogłady:

Druk: Pyta go się kobita: „coś pon za jeden?” On odpowiada: „jezdem światowy człowiek, żołnierz wysłużony.” Ona go się zapytuje: „żeliś pon światowy, to byś może co poradził w tém pałacu, bo tam bardzo kusi i przeszkadza” On powiada: „Dla czego nie, dla czego ja nimogę?”

Rkps: Smażąc ową jajecznicę, pyta go się ta kobieta: „a cóżeście panie za jeden? Proszę powiedzcie mi” On jej na to odpowiada: „Jestem żołnierz wysłużony, a dziś światowy człowiek i chodzę sobie po świecie”. Słyszac to kobieta zagaduje go znowu w te słowa: „Jeżeli jesteście światowy, to byście może nam tu poradzili w naszym utrapieniu; bo w tym oto zamku co go widzicie na górze, jakieś strachy się pokazują i pokutując co noc nam przeszkadzają”. – A on jej zaraz na to odrzekł: „Czemuż bym nie miał wam dopomódz? Jeżeli tylko będzie w mojej mocy, z największą uczynię to chęcią”.

Elwira Wilczyńska wskazała, że żołnierz w bajkach ludowych symbolicznie związany jest z cyklem śmierci. Bohater omawianej narracji styka się ze śmiercią wcześniej niż w momencie, w którym spotyka ją dosłownie pod borem. Najpierw służąc w wojsku musiał grzebać współwalczących, po powrocie do domu dowiedział się o śmierci całej rodziny. Następnie dwóch starszków²⁰ proponuje mu „pójść zaraz do nieba”, jednak żołnierz wykręca

²⁰ W narracjach ludowych bardzo często wędrowcami okazywali się Jezus i św. Piotr lub aniołowie wysłani przez Boga. W druku nie występuje motyw odpowiedzi wędrowców i ich zniknięcia – Kolberg wprowadza tu motyw cudowny, całkiem powszechny w różnych narracjach ludowych, także współcześnie w legendach miejskich.

się sprytnie, mówiąc, że jeśli otrzyma chleb, wino i siłę, to pożyłby jeszcze *i Boga chwalił*. Bohater nie chce jeszcze rozstawać się z życiem ziemskim, dlatego zamienia wieczne życie w łasce boskiej na równie ważne i bezpieczne przymierze doczesne, za sprawą znaków eucharystycznych. Prócz tego chce wśród żywych nieść boskie przesłanie, czego szybko podejmuje się walcząc z czartami-zbójami. Podczas tego spotkania również ociera się o śmierć, ponieważ zbóje chcą go zastrzelić z czterech srebrnych pistoletów²¹. Żołnierz łapie ich jednak wcześniej do torby i daje ultimatum: jeśli nie wrócą do pałacu, pozwoli im zabrać łupy. Skarby, które pokradli z kościołów „rabujemy kościoły, najbogatsze z Matki Boskiej ściągamy sukienki, mostroncyje, i przeliwamy to na różne rzeczy i sprzedajemy”²². Żołnierz jest tu bajkowym tricksterem, bohaterem sprytnym, który według ludowego przysłowia Bogu da świeczkę, a diabłu ogarek, przy czym sam jeszcze będzie miał z tego dodatkowe korzyści (tu w postaci przychylnego pana oferującego dach nad głową i traktującego żołnierza jak równego sobie). Nie może jednak z nich za długo korzystać – żołnierz jest człowiekiem wędrownym, nieprzywiązanym, nie mającym swojego miejsca i rodziny. Także później, po roku spędzonym u właściciela pałacu, wyrusza na dalszą wędrowkę, bo taką miał umowę z Bogiem: *przeznaczenie moje każe mi jeszcze chodzić po świecie*. Wyrusza więc pod bór, by znów spotkać się ze śmiercią. Ją jednak też łapie do torby i wypuszcza dopiero wtedy, kiedy sam decyduje, że już czas odejść:

Rkps: I wyrzekłszy to, wypuścił Śmierć z torby, pod warunkiem że jego samego najprzód ona z tego świata zabierze.²³ Dopełniwszy tego, złożył do modlitwy ręce, spojrział z otuchą w niebo, i Panu za wiek tak długi, i za wszystkie Jego podziękował dary. I coś musnęło po jego skroniach, bo Śmierć z lekka go tylko potrafiła. Pan zaś wedle jego życzenia kazał sporządzić trumnę i skromnie, ale przyzwoicie go pochować.

Żołnierz staje się na końcu panem śmierci, kiedy to swoimi działaniami jedyny raz zaburza porządek świata – wcześniej funkcjonował bowiem w obrębie boskich reguł. Zanim odchodzi, przestrzega jednak wszystkich, by sami tego porządku nie naruszali i by pochowali go wraz z boskimi darami. W innym wypadku żywi znów byliby niepokojeni przez „strachy”.

²¹ Bajkowi zbóje przygotowali się na nadejście żołnierza jak na upióra lub wampira, skoro chcieli do niego strzelać na krzyż srebrnymi nabojami z pistoletów, które były odlane również z tego cennego metalu. W *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod red. J. Bartmińskiego, t.1. cz. 4, s. 305, czytamy, że *srebrnym guzikiem unieszkodliwia się istoty diabelskie*.

²² O. Kolberg, *Kujawy*, cz. 1, Warszawa 1867, s.117.

²³ W druku brak podobnej umowy ze śmiercią. Tutaj znów widoczny jest spryt głównego bohatera - prócz dobrej komitywy z Bogiem, na końcu wybrał jeszcze moment swojej śmierci - a z zasady jest to nie ludzka, ale boska decyzja.

Cudowny sygnet (na podstawie bajki *O chłopcu i jego piesku, kotku i lewku*²⁴)

W bajce *O chłopcu i jego piesku, kotku i lewku* Kolberg już na samym początku wprowadza czytelnika w wiejskie realia:

Druk: Była wdowa i miała syna. Bida ij okropna była; ni miała co jeść, ani w czym chodzić. Do roboty wołali, to ni miała za co kupić sobie do życia (pożywienia); to i do roboty iść nie chciała: „bo ja o głodzie robić nie będę”. Okomon wyjon putora złotego (z mieszka) i dał ij, ażeby ij syn poszedł do miasta i kupił chleba; żeby ij przyniósł.

Rkps: Była w jednej wsi wdowa i miała syna jedynaka. Wdowa ta bardzo była uboga; bieda jej dokuczwała do tego stopnia, że ani się nakarmić ani przyzwoicie ubrać nie mogła. Była wyrobnicą i chodziła na najem; więc przyszło do tego, że gdy wołali ludzi do roboty, ona iść nie mogła, bo była głodną i nieubraną, i w coraz to gorszą popadała nędzę. Ekonom dworski zlitował się nad nią, i widząc jej nieszczęście, dobył sakiewkę, wyjął z niej półtora złotego, pieniądze te włożył synkowi jej Jaśkowi w rękę, i kazał mu pojsć do miasta, kupić chleba i przynieść go zaraz do domu.

Etnograf tłumaczy, kogo „wołano do roboty”, a także doprecyzowuje, że ekonom, odpowiedzialny za organizację pracy, był zatrudniony we dworze. Wyrobnicy, czy też ludzie luźni „byli społecznością klasowo skundloną, rekrutującą się zarówno z włościan, jak i z uboższej szlachty, ale odmienną pod względem stylu życia jednych i drugich”²⁵. Kobieta będąc wdową i mając na utrzymaniu dziecko była skazana na okrutny los – w najlepszej sytuacji były rodziny chłopskie, które dzięki pracy licznych ich członków mogły zarówno odrobić pańszczyznę, jak i zadbać o swoje gospodarstwa. W tym fragmencie interesujące jest również złagodzenie przez etnografa stosunku kobiety do pracy. Ludowe „do roboty iść nie chciała” Kolberg zamienia w swojej przeróbce na o wiele łagodniejsze „ona iść nie mogła”, co w przypadku obu wersji tekstu tłumaczone jest przecież nędzą kobiety.

Młodziutki bohater, tak jak żołnierz z poprzedniej bajki, łamie porządek boski – wybrał życie zwierząt przeznaczonych na utopienie ponad głodującą matkę, za co został wypędzony z domu. Kolberg decyduje się w swoim szkicu na dopisanie komentarza na samym końcu bajki:

Druk: I przyszedł do matki i darował ij ten sygnet, a ona miała wtencasz jeść i pić po uszy.

²⁴ O. Kolberg, *Kujawy*, Warszawa 1867, s. 139-141.

²⁵ K. Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021, s. 53.

Rkps: Widząc taką moc sygneta, wrócił do domu i podarował go matce, mówiąc że z łaski jego będzie miała, ile zechce, jeść i pić do śmierci. A tyle cudownej obrączki winien on być litości okazanej nad biednymi, na śmierć skazanymi zwierzętami.

W XIX wieku powstały czasopisma kierowane do właścicieli zwierząt, próbowano w nich poszerzać świadomość na temat opieki nad nimi, ale jednocześnie kreowały one odbiegające od rzeczywistości wizerunki zwierząt. Kolberg niekoniecznie musiał być ich odbiorcą, ale mógł być reprezentantem „idei szacunku dla zwierząt żyjących [...] której reprezentanci uważali, że prawdziwą moralność obraża myśl, iż istoty bezrozumne są rzeczami”²⁶.

Chłopiec łamie również porządek społeczny, gdy prosi cudowny pierścień o pałac piękniejszy od pobliskiego. Z tego powodu zostaje uwięziony przez pana:

Druk: Pan każe go brać tym ludziom, którzy do pomocy panu przyszli.

Rkps: Pan rozumiał, że on żartuje albo od rzeczy gada, więc gdy toż samo kilkokrotnie powtórzył, kazał go pan ludziom swoim pochwyć, z pałacu wyprowadzić i do wsi odstawić.

Kolberg znów tłumaczy zachowania bohatera. Pan nie dopuszcza do siebie faktu, że chłopiec mógłby dorobić się pałacu i nie jest to tylko kwestia jego wieku, ale i pozycji społecznej. Kacper Pobłocki przywołuje w swojej książce historię z drugiej połowy XVIII w., w której Walenty Gała vel. Galiński walczył o awans społeczny²⁷. Mimo posiadania wsi i prób jej zarządzania był sabotowany zarówno przez chłopów, jak i sąsiadującą szlachtę. Po kilku napaściach służby jednego z okolicznych dzierżawców, Gała w końcu ginie od ran postrzałowych. Pobłocki konkluduje:

Historia Gały/Galińskiego pokazuje, jak niebezpieczny dla porządku społecznego był awans chłopów. Patriarchalny sojusz dawał im możliwość porzucenia losu ustawicznych służących. Trzeba było jednak zarysować granice chłopskiej władzy – sprawić, by wrota pańskości nie zostały dla nich uchylone zbyt szeroko²⁸.

Kolberg, dopowiadając myśli pana, nawiązuje do dziewiętnastowiecznych realiów. Bohater bajki został wtrącony do głębokiej studni bez wyjścia i gdyby nie jego wierne zwierzęta, czekałby go los podobny do Galińskiego.

²⁶ N. Zacharek, *Zwierzę domowe jako członek rodziny w XIX i XXI wieku*, „Tematy z Szewskiej”, 2/2017, s. 98.

²⁷ K. Pobłocki, *Chamstwo...*, s. 141-142.

²⁸ *Ibidem*, s. 148.

Warto zastanowić się też nad zmianą, która na pierwszy rzut oka może wydawać się mało istotna. Na początku bajki chłop chce utopić pieska, kotka i lewka, nie powiedziane jest jednak gdzie ma to nastąpić. W przeróbce etnograf doprecyzowuje miejsce – mowa jest o rzece. Podobnie dzieje się w momencie próby dostarczenia sygnetu uwięzionemu chłopcu:

Druk: Płynół kot bez wodę, a piesek się go pyta „mosz?” – A kot powiada „mom”. Wtencasz jemu sygnet z pyska upod(ł) i wpad we wodę.

Rkps: Piesek widząc go biegnącego z daleka, zapytuje: „A co, masz sygnet?” – A kot mu odpowiada: „Mam.” Ale otworzywszy pysk do odpowiedzi, upuścił sygnet w rzekę przez którą płynął.

Etnograf, nazywając wodę, tworzy klamrę kompozycyjną łącząc w ten sposób symbolicznie oba wydarzenia, podkreślając związek między litością chłopca a wdzięcznością zwierząt, które ryzykują swoje życie wskakując do wody. Przykład ten pokazuje, że etnograf nie tylko ingerował tekst w miejscach, gdzie wymuszała to na nim dziewiętnastowieczna obyczajowość czy możliwe ograniczenia ludowego tekstu, ale decyduje się na subtelne ingerencje, które wzbogacają literacko opracowywane narracje.

Wnioski

Analizowane bajki przetrwały do naszych czasów pod postacią brudnopisu. Należy pamiętać, że nie są to teksty dokończone, ukazujące ostateczny wynik pracy etnografa. Przeprowadzona analiza pozwala jednak na wstępną ocenę pracy literackiej Kolberga. Teksty ludowe zostały dostosowane do potrzeb moralistów, nawiązując do aktualnych realiów historycznych i kulturowych – stąd wprowadzenie cenzury obyczajowej, nawiązania religijne, wprowadzenie form grzecznościowych w dialogach czy nieznaczna zmiana podejścia do zwierząt. Tak stworzone treści były chętnie propagowane przez organizacje edukacyjne, towarzystwa dobroczynne czy czasopisma. Według Dobrochny Kałwy „w XIX w. największą poczytność miały na wsi polskiej żywoty świętych, średniowieczne romanse, opowieści o diabłach, czarownicach i upiorach”²⁹. Czytano je głównie dla rozrywki. Bajki, przeredagowane do formy baśni literackiej, w zamierzeniach reprezentowały wartościowe przykłady kultury narodowej, z którymi mieli się zapoznać czytelnicy „Gwiazdki Cieszyńskiej”. To właśnie przez ludowy charakter miały być atrakcyjne i bliskie każdemu Polakowi. Należy jednak zaznaczyć, że doświadczenie terenowe i znajomość kultury ludowej pozwoliły Kolbergowi na zmiany

²⁹ D. Kałwa, *Polska doby rozbiorów i międzywojenna* [w:] *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, pod red. A. Chwałby, Warszawa 2006, s. 232-233.

subtelne, nawiązujące charakterem do tekstu ludowego i bliskie adaptacji. Właśnie dlatego trudno jednoznacznie ocenić, do której grupy – adaptacji czy baśni literackich – należą pozostawione przez etnografa przeróbki. Nie zmienia to faktu, że *Chleb, wino, siła i torba* oraz *Cudowny sygnet* Kolberga to przykłady „bumerangu kulturowego”, który można obserwować od publikacji w monografii regionalnej – gdy spod strzechy trafił na karty zbioru – by po kolejnych zmianach znów wrócić do obiegu, tym razem w nowym wariacie.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa:

Kolberg O., *Kujawy*, cz. I., *Dzieła wszystkie*, t.3., Wrocław-Poznań 1962.

Rękopis z archiwum Oskara Kolberga, sygn.. 35/1314, k.1-5.

Wstęp, „Gwiazdka Cieszyńska. Pismo naukowe i zabawne”, nr 1/1851.

Bibliografia przedmiotowa:

1. Pozycje książkowe

- Ługowska J., *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981.
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021.
- Skrukwa A., *Oskar Kolberg 1814-1890*, Poznań 2014.

2. artykuły i rozprawy

- Kiss C. G., *Nie ma wina nad węgrzyna!* [w:] *Lekcja Europy Środkowej. Eseje i szkice*, Kraków 2019.
- Kotlarska I., *Opowiadanie zwizualizować pismem - o pracy Oskara Kolberga nad tekstami ludowymi*, „Pamiętnik Literacki” 1/2018, s. 185-198.
- Myszor J., *Ruch trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1844-1914*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, z. 14 (1981), s. 219-237.

3. pozycje ogólnofilologiczne

- *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, t. 1-3, Toruń 2018.
- *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, pod red. J. Bartmińskiego, t.1. cz. 4, Lublin 2012.

- *Bajka zwierzęca w tradycji ludowej i literackiej*, pod red. A. Mianeckiego i V. Wróblewskiej, Toruń 2011, s. 87-97.

4. literatura piękna

-

5. bibliografie innych specjalności

- Kolberg O., *Kujawy. Suplement do T. 3 i 4, cz. II, Dzieła wszystkie*, T. 72/II, oprac. D. Pawlak i A. Skrukwa, Poznań 2014.
- Kracik J., *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*, Kraków 2007.
- *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, pod red. A. Chwalby, Warszawa 2006.
- Zacharek N., *Zwierzę domowe jako członek rodziny w XIX i XXI wieku*, „Tematy z Szewskiej”, 2/2017.

Izabela Kotlarska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
izabela.kotlarska@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-6850-4438

Wojciech Stelmach

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ws45802@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4841-140X

Motyw Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu i jego ślady w narracjach ludowych*

The Motif of the Penitent Thief in the Old Polish Apocrypha of the New Testament and Its Traces in Folk Narratives

DOI: 10.12775/LL.4.2022.003 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The aim of the article is to show how the biblical motif of the Penitent Thief was developed in Old Polish biblical-apocryphal narratives. We are interested to know in what context this issue has been mentioned and what purpose it has served. Due to the merging of the (para)biblical motif of the Penitent Thief with the folk motif of Madej, we have focused on the interrelationships between the fragments of the Apocrypha analysed, as well as between these fragments and later folklore texts. However, the main focus is on the old Polish material.

KEYWORDS: Penitent Thief, Madej, apocryphon, folk tale, Bible, The Evangelia of Nicodemus, The Przemysł Meditation, Comely Passion about the Passion of Lord Christ

* Artykuł powstał w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki; projekt nr 2017/26/E/HS2/00083: „Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych”, pod kierunkiem Doroty Rojszczak-Robińskiej.

Wprowadzenie

W literaturze polskiej od średniowiecza występowały wątki legendowe wywodzące się z tradycji kaznodziejskiej (Wróblewska 2018: 219–230). Do kościelnych źródeł historyczno-literackich poszukiwań należą staropolskie narracje apokryficzne¹. Badaczka tych tekstów, Maria Adamczyk, opisując mariaże fabuł kanonicznych i niekanonicznych wewnątrz tego gatunku, zwracała uwagę na to, że:

Zajęta przez narratora pozycja świadomego i wiarygodnego opowiadacza odsłaniała przyjętą przez niego płaszczyznę narracji i wskazywała na zrozumienie roli aktu opowiadania. [...] Utwory tej klasy charakteryzuje wyraźne podporządkowanie się jawnie eksplikowanym celom poznawczo-moralistycznym; wprzęgnięte w służbę poszukiwania i przekazywania prawdy o pełni świętej historii oraz kształtowania określonych modeli pobożności – teksty te wykorzystywały wszelkie, przydatne w tej mierze, reguły, normy, chwytły wchodzące w repertuar szerokich możliwości ponadindywidualnego kodu wypowiedzi (Adamczyk 1980: 74).

Jedną z cech apokryfów jest synkretyzm gatunkowy – treści biblijne przeplatają się w nich m.in. z pismami ojców Kościoła, legendami czy treściami hagiograficznymi (na temat definicji apokryfu zob. np. Adamczyk 1980, 1990: 43–51). Jednym z lepiej rozpoznanych wątków ludowych, który pojawia się zarówno w tego typu narracjach doby staropolskiej, jak i w spisanych później realizacjach literatury ludowej, jest wątek T 756B – „Madejowe łoże” (Krzyżanowski 1962: 235–238). Jego badacze wskazują, że na gruncie polskim „pierwsza znana redakcja ludowego tekstu została opublikowana w drugim numerze czasopisma »Przyjaciel Ludu« z 1835 r.” (Wilczyńska 2018a: 323). Jednak analiza Juliana Krzyżanowskiego każe szukać protoplasty motywu nawróconego zbója o wiele wcześniej (Krzyżanowski 1977).

Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób w staropolskich tekstach apokryficznych realizowany jest motyw Dobrego Łotra, który – jak pisze Magdalena Zowczak – w tekstach folkloru ulegał kontaminacji z ludowym motywem rozbójnika Madeja (Zowczak 2000: 310). W centrum zainteresowania postawiono wzajemne relacje zarówno między analizowanymi fragmentami apokryfów, jak i między tymi fragmentami a późniejszymi utworami folklorystycznymi. Główny nacisk jednak zostanie położony na materiał średniowieczny.

Apokryfy traktowane są jako utwory pogranicza. Cechuje je, oprócz wskazanego wyżej synkretyzmu gatunkowego, również mimetyzm stylistyczny – w znacznej mierze naśladują język i kompozycję tekstów biblijnych, co pozwala przyjąć, że reprezentują styl wysoki (Adamczyk 1980). Wiele z nich zawiera również elementy niebiblijne, jak np. pieśni czy fragmenty hagiograficzne. Dzięki temu narracje biblijno-apokryficzne były łatwe w odbiorze przez szerokie spektrum społeczeństwa, kształtując przy tym jego duchowość. Zwraca na

1 Staropolskie, tzn. powstałe w języku staropolskim na terenie Polski do ok. połowy XVI w.

to uwagę Grzegorz Ryś w swoim artykule, zarysowując dwa oblicza polskiej średniowiecznej pobożności ludowej: jest to pobożność związana z ruchem pątniczym oraz pobożność powszednia. Poszukując ich źródeł, tłumaczy:

To pytanie o źródła nabiera szczególnego, wręcz priorytetowego znaczenia, wobec – coraz powszechniej podzielanej przez mediewistów – wątpliwości, że uda się przypisać pojęcie „pobożności ludowej” do jakiejś ściśle określonej grupy społecznej czy stanu średniowiecznej populacji. W zbyt wielu swoich przejawach religijna kultura średniowiecznych elit w nieznacznym jedynie stopniu odbiega od tej przypisywanej tzw. „małym ludziom” (Ryś 1996: 35–36).

Do najbardziej popularnych ówczesnie źródeł religijności powszedniej Ryś zalicza ikonografię parafialnych kościołów oraz polską pieśń religijną. Inne teksty stoją na dalszym planie: „Przykładowo, kazania – nawet najpoprawniej teologicznie opracowane – formowały faktycznie wiarę *illitteratorum* jedynie o tyle, o ile były głoszone, sprawowana liturgia – o tyle, o ile była zrozumiała, teologiczne podręczniki – na miarę ich upowszechnienia” (Ryś 1996: 36). Ważnym źródłem w badaniach nad religijnością późnego średniowiecza są również dramaty biblijne (Wilczewska 2000). W niniejszym artykule nie uwzględniamy jednak powyższych kontekstów, gdyż przedmiotem naszych badań jest motyw Dobrego Łotra w literaturze staropolskiej i tradycji ludowej. Nie posiadamy dowodów na to, że analizowane przez nas utwory staropolskie pozostawały w relacji do obrazu (nie mają rycin ani ilustracji, a ewentualne inspiracje ikonografią cerkiewną lub freskami są – przynajmniej w tej chwili – niemożliwe do potwierdzenia), choć oczywiście średniowieczne polskie apokryfy były punktem odniesienia dla prac artystów, o czym pisał m.in. Władysław Smoleń (1960).

Jednym z zadań narracji biblijno-apokryficznych było wypełnienie luk w przekazach kanonicznych. I tak np. z *Historii trzech kroi* dowiadujemy się o tym, co działo się przed przybyciem Mędrców ze Wschodu do Betlejem i po ich powrocie do ojczyrstych ziem. Z kolei w *Rozmyśłaniu przemyskim* możemy przeczytać o cudach, które wydarzyły się przy narodzinach Jezusa, ale również o wydarzeniach dziejących się podczas ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu. W relacji do tego wątku pozostaje postać Dobrego Łotra (por. Terka 2015: 29). Nie jest on jednak wytworem kultury ludowej, a bohaterem wydarzeń opisanych pierwotnie na kartach Pisma Świętego. Z czasem, jak inne wątki osobowe i fabularne, zaczął być przedstawiany w utworach niekanonicznych. Motyw Dobrego Łotra obecny jest także w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu. Wykorzystany został w trzech z dziewięciu utworów opracowywanych w ramach naszego projektu badawczego²: *Rozmyśłaniu o żywocie Pana Jezusa*

2 W ramach projektu „Początki języka polskiego i kultury religijnej” analizowano następujące teksty: *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*, *Ewangelia Nikodema*, *Historia trzech kroi*, *Rozmyślania przemyskie*, *Rozmyślania dominikańskie*, *Karta Rogawskiego*, *List Lentulusa*, *Żywot św. Anny* oraz *Żywot Pana Jezusa Krysta*.

(*Rozmyślaniu przemyskim*)³, *Ewangelii Nikodema*⁴ i *Sprawie chędogiej o męce Pana Chrystusowej*⁵.

Zdajemy sobie sprawę, że dla jak najlepszego zrozumienia zjawisk zachodzących w dawnej literaturze należałoby te teksty osadzić w szerszym kontekście kulturowym, a zwłaszcza artystyczno-religijnym. Czasy Korony Królestwa Polskiego, będącej państwem wielokulturowym, tzn. wieloetnicznym, wielojęzycznym, wieloreligijnym, były okresem wzmożonej wymiany dorobku cywilizacyjnego ludzkości różnych kultur, głównie na osi Wschód–Zachód. Jednakże podjęcie tematu wzajemnych wpływów literatur wykształconych na podstawie paradygmatu katolickiego lub prawosławnego w niniejszym tekście jest niemożliwe ze względu na to, że literatura kręgu *Slavia Orthodoxa* nie powinna być traktowana jedynie jako tło badań nad najdawniejszym piśmiennictwem polskim (powstałym na terenach ówczesnej Polski). Piśmiennictwo staro-cerkiewno-słowiańskie oraz cerkiewnosłowiańskie powinno stać się równoprawnym obiektem badań nad literaturą średniowiecznej Polski, rozszerzającym tym samym pojęcie literackiej staropolszczyzny o teksty z kręgu *Slavia Orthodoxa*. Chcielibyśmy, aby ten artykuł był zaproszeniem do podjęcia rozważań nad relacjami dawnej literatury z kręgów *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa*⁶ w zakresie oddziaływania na siebie tekstów religijnych, jakimi były narracje biblijno-apokryficzne, przede wszystkim pod względem przepływu motywów literackich – tak kanonicznych, jak quasi-kanonicznych. Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe zastrzeżenia, pragniemy podkreślić, że niniejszy tekst ma charakter wstępny, będąc – mamy nadzieję – przyczynkiem do szerszych badań nad związkami między dawną polską literaturą apokryficzną a tradycją ludową.

Tropy biblijne i ich ślady w folklorze

Omawiany motyw ma – jak wspomniano wyżej – pochodzenie biblijne. O łotrach konających wraz z Jezusem pisali wszyscy czterej ewangeliści. Święty Jan wspomina jedynie, że Jezus wisiał między nimi. Według św. Marka i św. Mateusza obaj współukrzyżowani obrzucali Jezusa obelgami. Odmienne, a przy tym najszerzej, epizod na Golgocie przedstawił św. Łukasz (Łk 23, 39–43):

A jeden z onych złoczyńców zawieszonych sromocił go, mówiąc: Jeśliś ty jest Christus, wybawże sam siebie i nas. A odpowiedziawszy, drugi

3 Rękopis przechowywany w Bibliotece Narodowej w Warszawie, sygn. 8024 III.

4 Tekst wchodzący w skład tzw. kodeksu Wawrzyńca z Łaska, przechowywanego w Bibliotece Narodowej w Warszawie, sygn. 3040 III.

5 Tekst wchodzący w skład wymienionego powyżej kodeksu Wawrzyńca z Łaska.

6 Na uwagę zasługują publikacje powstałe w ostatnich latach w ramach projektu „Recepcja piśmiennictwa oraz literatury ludowej kręgu *Slavia Orthodoxa* w Polsce – historia i bibliografia twórczości przekładowej”, realizowanego w Centrum Ceraneum Uniwersytetu Łódzkiego. Ich wykaz dostępny jest w repozytorium Uniwersytetu Łódzkiego na stronie: <https://dspace.uni.lodz.pl/xmlui/handle/11089/4448/browse?type=title> (data dostępu: 20.12.2022 r.).

fukał go, mówiąc: I Bogą się ty nie boisz, gdyżeś teźże skaźniej podległ? A myć wźdy sprawiedliwie: bo godną zapłatę zá uczynki nasze odnosimy: lecz ten nic złego nie uczynił. I mowił do Jesusá: Pánie, pomni ná mię, gdy przyjdiesz do krolestwá twego. A Jesus mu rzekł: Záprawdę mowie tobie: Dziś ze mną będziesz w raj⁷.

To dzięki opisowi zawartemu w Ewangelii wg św. Łukasza jeden z przestępców został nazwany Dobrym Łotrem. Andrzej Szczęsny wskazuje, że „charakterystyczną cechą Ewangelii św. Łukasza jest ciągle podkreślanie miłosierdzia Bożego w stosunku do grzeszników, ludzi słabych, cierpiących i upadłych moralnie” (Szczęsny 2011: 58). Słowa Jezusa wobec łotra są znaczące – historia wiszącego obok niego złoczyńcy stała się od pierwszych wieków chrześcijaństwa przykładem doskonałego żalu za grzechy, a także boskiego miłosierdzia⁸. Dobry Łotr jest jednym z bardziej tajemniczych bohaterów Nowego Testamentu, o czym świadczy jego obecność w różnych apokryfach, które nie tylko szerzej przedstawiają scenę ukrzyżowania, ale też opowiadają o przeszłości i przyszłości łotrów. Szczęsny odnajduje interesujące nas wątki w – cieszącej się wielką popularnością w średniowieczu – *Ewangelii Nikodema* (zob. Starowieyski 2003: 645–646, 663–664), a także w *Opowiadaniu Józefa z Arymatei, który wyprosił ciało Pana*, podaje się w nim powód winy dwu łotrów (zob. Starowieyski 2003: 741–747), które według Starowieyskiego jest usprawiedliwieniem rosnącej czci Dobrego Łotra, oraz *Ewangelii Dzieciństwa Arabskiej* uznanej za utwór ludowy (Starowieyski 2003: 406, 416–417).

Według Magdaleny Zowczak „apokryficzna popularność dobrego łotra wiąże się zapewne z [...] czytelnym przełożeniem symboliki [stojącego po prawej stronie od Jezusa – przyp. aut.] krzyża na osobę Dyzmasa jako reprezentanta zbawionej części ludzkości, która zmierza ku niebu” (Zowczak 2000: 379). Należy wyjaśnić, że w apokryfach Dobry Łotr otrzymał różne imiona: w prawosławiu nazywany jest św. Rachem, w katolicyzmie utożsamiany jest ze św. Dyzmą. Jego kult wzmogła zarówno legenda z IV w., głosząca, że znaleziono krzyż, na którym wisiał, jak i homilie ojców i pisarzy Kościoła (Bazielich, Paprocki, Wegner 1979: 1398–1400). Stał się patronem m.in. więźniów, skazańców, pokutujących, nawróconych grzeszników i skruszonych złodziei, a jego atrybutami są krzyż, miecz, łańcuch, maczuga i nóż. W kulturze ludowej Dobry Łotr był bohaterem nie tylko przekazywanych ustnie legend czy kołęd, ale pojawił się też w nabożeństwie wotywnym *Godzinki o cudownym penitencie, św. Łotrze Dyzmasie, pokutujących patronie*, należącym do sfery świeckich form pobożności (Zowczak 2000: 275). Wydanie Anny Gąsior i Janusza Królikowskiego (2017) zawiera dwa XVIII-wieczne warianty liturgii godzin poświęcone Dobremu Łotrowi. Starsze, z 1738 r., ukazało się nakładem kaliskiego Kolegium Jezuickiego w zbiorze

7 Tekst za wydaniem Nowego Testamentu Jakuba Wujka z 1593 r. według edycji dostępnej na stronie internetowej www.ewangelie.uw.edu.pl.

8 Więcej na ten temat zob. Daigneault 2015; Terka 2015: 29–65.

pt. *Oficjum codzienne z różnemi nabożeństwami ku większej czci Boga i Matki Jego niepokalanie poczętej, także inszych świętych patronow. Krotko zebrane, a dla wygody chrześcijańskiej z różnymi przydatkami odnowione*. Młodsze natomiast, z 1740 r., wydrukowano w oficynie klasztoru jasnogórskiego w modlitewniku zatytułowanym *Heroina chrześcijańska*.

W XIX i XX w. ulotne druki kramarskie rozpowszechniły w kulturze ludowej motyw Dobrego Łotra za sprawą pieśni, której jeden z wariantów zatytułowano *Pieśń nowa o Najświętszej Pannie Maryi*. Tekst ten nawiązuje do apokryficznej historii wędrowki Świętej Rodziny do Jerozolimy, podczas której podróżujący znajdują schronienie w domu zbójcy. W toku narracji mały Jezus przepowiada synowi gospodarza, że razem z nim zawiśnie kiedyś na krzyżu (Zowczak 2000: 273–275; Grochowski 2016: 43–44). Pieśń ta jest znakomitym przykładem na potwierdzenie tezy sformułowanej przez Magdalенę Zowczak, która stwierdziła, że „w ciągu wieków historia o »ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu« stała się źródłem bujnej twórczości ludowej” (Zowczak 2000: 263). Mamy tu bowiem do czynienia z wariantem fabularnym historii opisanej w Piśmie Świętym, wykorzystanej również w *Rozmyśłaniu przemyskim*, do którego z kolei odsyła systematyka polskich bajek ludowych Juliana Krzyżanowskiego (1963: 171–172). Konstrukcja fabularna opisanego tam wątku T 2442 („Ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu”) oparta jest na tych samych motywach wydarzeniowych, co historia biblijna. *Rozmyślanie przemyskie* zawiera obszernie, zajmujące około siedmiu kart, opisy cudów dziejących się podczas drogi do Egiptu. Niecodzienne wydarzenia związane były najczęściej z naturą: roślinność i zwierzęta pomagały w przetrwaniu Świętej Rodziny, a także oddawały jej cześć, jak w poniższym fragmencie:

O tem, jako drzewa schylały się, dając chwałę Jesukrystusowi, et cetera

Kiedy są szli do lasu, wszystkie rozgi wszelikiego drzewa nakłoniły się są jemu, obracając się ku dziecięciu, dawały jemu chwałę, bo są czuły swego stwórcy idąc. Kwiecie polne, trawa na łąkach, wszystko się Jesukrystusowi kłaniało, a tem się modlili swemu Panu idącemu imo je (RP85/6–13)⁹.

Zacytowany passus prawdopodobnie był także podstawą do wykształcenia wątku T 2652 („Topola i brzoza”), wyjaśniającego, skąd wzięły się różnice w budowie obu drzew. Następujące po przywołanym fragmencie rozdziały apokryfu świadczą o tym, że różne motywy obecne w kulturze religijnej średniowiecza stały się inspiracją dla twórców folkloru w późniejszych czasach. Znakomitym

9 We wszystkich cytatach z apokryfów staropolskich posłużono się transkrypcjami wykonanymi w ramach projektu „Początki języka polskiego i kultury religijnej” i opublikowanymi na stronie internetowej www.apocrypha.amu.edu.pl/texts. W nawiasach po skrócie oznaczającym tytuł apokryfu podano numer karty oraz zakres wersów na wskazanej karcie. Na temat przyjętych rozwiązań edytorskich zob. <https://apocrypha.amu.edu.pl/about?id=3>.

przykładem takiej zależności może być właśnie postać Dobrego Łotra. Trzeba jednak zauważyć, że w katalogu Krzyżanowskiego odnotowano jedynie trzy zapisy tekstów zawierających ten motyw, nazwanych „Przygodą ze zbójem” (zapisy pochodzą z XIX w., z okolic Krakowa, Nowego Sącza oraz Kielc). Można więc przypuszczać, że w polskim folklorze postać Dobrego Łotra, wykazująca pewne podobieństwa do postaci Zbója Madeja, została w jakiejś mierze przez nią wyparta, a narracje reprezentujące typ T 2442 zdominował bardzo popularny wątek T 756B („Madejowe łoże”). Jak bowiem zauważa Elwira Wilczyńska,

w Europie odnotowano niemal 250 wariantów tej historii, z czego najwięcej na obszarze Polski. [...] Bajka o madejowym łożu powstała na terenie Europy Zachodniej, najprawdopodobniej w celtyckim kręgu kulturowym, w wyniku połączenia legendy o dziecku zaprzędanym diabłu, *exemplum* o nawróconym łotrze, średniowiecznej *visio* o wędrowce do piekła oraz opowieści o pustelniku, który nie potrafił zaakceptować faktu zbawienia pokutującego zbrodniarza (ostatni komponent obcy jest polskiej wersji bajki). Z rodzimego środowiska rozprzestrzeniła się następnie na wschód, przez Niemcy dotarła do Polski. [...] Na ziemiach polskich, przypuszczalnie w Małopolsce, powstała środkowoeuropejska odmiana „Madejowego łoża”, którą od zachodniej wersji różni obecność [...] motywu[*u*] zbójckiej maczugi rozkwitającej w jabłoń. Ten ostatni komponent stanowi znany motyw w kulturze judeochrześcijańskiej. Pojawia się zarówno w Biblii, jak i w tekstach apokryficznych, skąd przeniknął do folkloru [...] (Wilczyńska 2018a: 323–325).

O popularności tej narracji w polskim folklorze świadczy również fakt, że w tabeli przedstawiającej konkordancję wątków skrzyżowanych (Krzyżanowski 1963: 267–278) wykazano, iż „Madejowe łoże” zawiera motywy zaczerpnięte z sześciu innych wątków, samo zaś pojawia się jako „obcy składnik” w 10 kolejnych. Szczegółowa analiza motywu Zbója Madeja/Dobrego Łotra wymagałaby więc uwzględnienia nie tylko odnotowanych przez Krzyżanowskiego 49 wariantów T 765B i trzech wariantów T 2442 T, ale też znacznie szerszego korpusu tekstów.

Jak wspomniano wcześniej, motyw Dobrego Łotra został wykorzystany w trzech staropolskich apokryfach. W *Rozmyślaniu przemyskim* znajduje się w rozdziale zatytułowanym *O zbojcach, którzy się byli jęli Jozefa i z Maryją, i z dziećmiem*, wchodzącym w skład szerszej partii tekstu opowiadającej o dzieciństwie Jezusa (w tym o wydarzeniach podczas ucieczki do Egiptu). Wpisuje się on w grupę rozdziałów opisujących cuda, których sprawcą był Jezus lub których świadkami byli Józef, Maryja i Chrystus. Ponieważ tytuł analizowanego passusu nie informuje o cudownym wydarzeniu, jakie nastąpiło podczas pobytu Świętej Rodziny wśród zbójców, poniżej przytoczono cały fragment:

O zbójcach, którzy się byli jęli Jozefa i z Maryją, i z dziecięciem

A jako potem przyszli ku jednej jaskini, gdzie to zbojce uczynili sobie przybytek, tako oni zbojce jęli Jozefa i z Maryją, i też z dzieciątkiem, a zlutowawszy się nad nimi, przyjęli je w gospodę swoją. <...> I miał o nich wielką pieczę, aby im dał potrzeby, w picu i w jedzeniu jest je wielmi uczył, a ich teże dobytku szczodre potrzeby dał, a wielmi się kochał w krasie onego miłego dzieciątka, mniemając nieco albo niektóry dar od Boga. A wszakoż jemu Jozef nieco o świętości zjawił i o dostojęństwie powiedział. Żona onego zbojce uczyniła kąpiel dziecięciu, a Maryja zmyła ji, matka jego. Tako przygodziło się, iż zbojce tamo niektorzy przydą, a wielmi ranieni na zboju i uciekali przed swymi nieprzyjacielmi. Tedy jeden zbojca, który był barzo raniony, ten, nalewając wody, [v] rany sobie umywał, tąż Jesusa Maryja była skąpała. Tedy jako umył rany, natychmiast jemu zażyły. Użrąc drudzy zbojce umyli swoje rany i byli wszyscy uzdrowieni[e]. Gospodarz z gospodynią jęli się temu dziwować, a wzięwszy onę wodę, jęli pilno chować. Przez tę wodę on zbojca dostał wilikiego imienia, bo uzdrawiał wszelikiego niemocnego tą istną wodą. Potem Jozef wzięwszy dziecię i poszedł dalej w swoją drogę. Tako gospodarz z gospodynią jęli się smęcić, iż od nich tako rychło się pobrali, i szli są z nimi, pokazując im drogę a prosząc ich, gdyby zasie szli, aby k nim stąpili (RP85/13–RP87/5).

Choć *Rozmyślanie przemyskie* jest wieloźródłową kompilacją¹⁰, to przywołany rozdział (wraz z kontekstem) pod względem układu fabularnego przypomina łacińskie *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*. Ten wierszowany traktat opisuje wydarzenia z życia Chrystusa w układzie chronologicznym, treści zaczerpnięte z Pisma Świętego przeplatając sensacyjnymi opowieściami o cudach, komentarzami teologicznymi itp. Autor *Rozmyślenia przemyskiego* podążał więc za podstawą przekładu, choć np. odstąpił od zastanej w źródle formy tekstu – utwór zapisany mową wiążaną przełożył jako prozatorski. Pierwsza część ma charakter opowieści o młodości i życiu Maryi oraz o dzieciństwie jej syna. Źródła kanoniczne nie wspominają nic na ten temat (młodość i życie Maryi) lub pozostawiają wiele luk (dzieciństwo Jezusa), dlatego z punktu widzenia odbiorcy, ale też nadawcy – autora kompilacji – ważne było, aby otrzymać jak najbardziej kompletną historię.

Inaczej jest w *Sprawie chędogiej*, będącej staropolskim tekstem pasyjnym. W tym utworze scena pobytu Świętej Rodziny u zbójcy podczas ucieczki do Egiptu przywołana zostaje w kontekście śmierci Jezusa na krzyżu (w scenie rozmowy dwóch łotrów podczas ukrzyżowania):

10 Na ten temat zob. np. Rojszczak 2012.

Tedy jeden łotr, który wisiał na lewicy, naśmiewał się z niego rzekąc: „Acz ty jesteś krystus, zbaw sam siebie i nas”. Odpowiedział drugi, który na prawicy wisiał, złażał jemu rzekąc: „Ani ty się boisz Boga, aczkoli jesteś osądzony na śmierć krzyżową? A my zaprawdę z prawem za nasze złe uczynki cierpim, ale ten nic złego nie uczynił”. Wielka miłość w tym łotrze ukazała się, nijednego członka wolnego od męki nie mając, jeno serce a język, a wszakoż, co wolno ma, miłościwie Bogu obiecuje, sercem pewnie wierzy weń, a usta w gorącości nabożeństwa jemu chwali. Ani to jest dziwno, bo na tego łotra wiszącego cień Pana Jesukrystowa, która od jego ciała pochodziła, dotykała się jego. A gdyż cień świętego Piotra uzdrawiał ludzi od każdej niemocy, którą udręczeni byli, i daleko mocniej cień Jesukrystowa tego łotra od dusznej niemocy i niewierności uzdrowiła. Też mistrzowie Świętego Pisma mówią, iż łotr ten był, który Jesukrysta z matką jego przyjął, gdy Josef uciekał do Egiptu. A gdy ojciec tego łotra powiedział Maryjej, iż syn jego, ten łotr istny, rychło miał k domu przyść a „was wszystki nagle pobije”, dziewica Maryja rzekła: „Nie strachuj się, ale nas w dom twój przymi”. A gdyż ten człowiek przyłubił ich miejsce, dziewica Maryja położyła dzieciątko na łożo łotrowo. A gdyż z wieczora łotr przyszedł jest, ujrzał dzieciątko leżące, wszystką żądzą patrząc na nie, rzekł ojcu: „Zaprawdę, acz podobno jest, iż Bog ma przyjąć człowiectwo, rzekłbych, iż to dzieciątko jest Bog”. Bo promienie świetły od oblicza Pana Jezusa wychodziły, aby widzian wielbniejszy nad wszystki syny człowiecze. A wtem okrutność serdeczna łotra tego w łaskę się przemieniła i podług mocy swej we czci matkę Maryję z synem jej we złym przyjął, jakoż wypisuje we księgach o młodości Jesukrystowej. A obejrzawszy ten łotr, na krzyżu pnając, tako śmiernie Pana Jezusa za swe nieprzyjaciele proszącego, obrocił się, jako nalepiej mógł, ku Panu Jesusewi, rzekł: „Boże, wspomnij na mnie, gdy wnidziesz w krolestwo twoje”. Tedy odpowiedział Jezus i rzekł wtore słowo, którez było dobrowolnej szczodroby, przed tym nigdy niesłychane: „Zaprawdę powiadam tobie, dzisiaj ze mną będziesz w raju” (SCH106v/4–107v/19).

Jak wskazano wyżej, kontekst dla fragmentu o gościnie w domu rozbójnika stanowi scena rozmowy skazańców na krzyżu oraz obietnicy życia wiecznego, złożonej Dobremu Łotrowi przez Chrystusa. Dlaczego autor wprowadził w tym miejscu historię o ucieczce do Egiptu? Jednym z powodów mógł być wydzźwięk tej opowieści w odniesieniu do ukrzyżowania – stanowi ona świadectwo miłosierdzia Bożego, podkreślając, że nawrócić się można nawet w godzinie śmierci (por. Daigneault 2015; Terka 2015). Ponadto autor apokryfu pokazuje, że Jezus i Dobry Łotr znali się wcześniej, a konający Syn Boży odwdzięcza się zbrojcy za okazaną niegdyś łaskę. Inną przyczyną może być korzystanie z popularnych źródeł – mistrzów Pisma Świętego i ksiąg o młodości Jezusa, co świadczy o tym, że były one znane autorowi. Mógł on zatem wykorzystać swoją wiedzę podczas budowania opisu, uzupełniając go o przytoczenie wydarzenia z młodości

Chrystusa, łączące się z jego śmiercią¹¹. Interesujące jest, że autor *Sprawy chędogiej* na źródła powołuje się osobno – na mistrzów Pisma Świętego przed opisem sceny, a na księgi o młodości po nim. Spina więc opowieść swoistą klamrą. Jedna jej część to mistrzowie Pisma – nie wiadomo, jacy konkretnie. Nie zmienia to jednak faktu, że zostali przywołani najprawdopodobniej w roli autorytetu potwierdzającego, iż w obu fragmentach jest mowa na pewno o tym samym bohaterze (łotrze). Druga część klamry to apokryficzne księgi o młodości Jezusa (prawdopodobnie *Ewangelia Dzieciństwa Arabska*), które również opowiadają o pobycie małego Chrystusa z rodziną u zbójcy. Autor zyskuje więc potwierdzenie prawdziwości przywołanej historii w kilku niezależnych źródłach (akceptowanych lub odrzucanych przez Kościół)¹².

Początkowy fragment tej sceny zawiera, prócz elementów wykorzystanych również (choć niezależnie) w *Rozmyślaniu przemyskim*, dialog Maryi z ojcem łotra oraz opisuje okoliczności, w jakich rozbójnik ujrzał Jezusa po raz pierwszy. Natomiast dalsza część opisu wydarzeń jest znacznie krótsza i nie tak bogata w szczegóły, jak w *Rozmyślaniu przemyskim*. Autor podkreśla nawrócenie się łotra pod wpływem obecności Jezusa w jego domu, pisząc o „przemianie okrutności serca” w łaskę wobec Maryi i Chrystusa. Dzięki temu zyskuje możliwość powrotu do opowieści z Golgoty, w której – ze względu na obecność Jezusa – Dobry Łotr nawraca się, odrzuca swoje wcześniejsze życie, wyznaje wiarę w Boga i zyskuje łaskę wejścia do nieba po śmierci. Scena spotkania małego Jezusa z łotrem stanowi pomost między przyznaniem się tego ostatniego do winy przed sobą, Jezusem i innymi ludźmi a uzyskaniem odpuszczenia grzechów.

Staropolski przekład *Ewangelii Nikodema* również wykorzystuje motyw Dobrego Łotra. Jego rekontekstualizacja daje inne możliwości interpretacyjne niż wyżej omówione fragmenty:

A gdyż to mowili święty Enoch z Helijaszem, owa przyszedł drugi człowiek nędzny, nosząc na swych ramionach znamię krzyżowe. Ujrawszy zaprawdę onego, oni wszyscy święci rzekli do niego: „I któryż ty jesteś, iżże twój obraz jakoby łotrowski jest, a co to jest, iżże nosisz znamię na plecu twoich?”. Którym on odpowiedziawszy rzekł: „Po prawdziwieście rzekli, iżżeciem łotrem był, wszystko złe działając na ziemi, a Żydowie mnie ukrzyżowali z Jezusem. I widziałem wszystko stworzenie, które stało się przez krzyż Jezusa umęczonego, i uwierzyłem onego być stworzycielem wszystkiego stworzenia i krolem wszechmogącym. I prosiłem jego rzekąc: »Pamiętaj na mnie, Panie, gdy wnidziesz w krolestwo twe«. Zategoż przyjął modlitwę moję i rzekł do mnie: »Zaprawdę mówię tobie, dzisiaj ze mną będziesz w raj«. I dał mi to znamię krzyża świętego, rzekąc: »To nosząc, idziż do raj. Aczciby cie nie chciał puścić wnić stroż, anjoł rajski, ukaży jemu znamię krzyża świętego a rzeczesz jemu, iżże

11 Takim łącznikiem dzieciństwa Jezusa z jego ostatnimi chwilami jest właśnie postać złoczyńcy.

12 O roli autorytetu w piśmiennictwie staropolskim zob. Adamczyk 1980: 74–105; Szulc 2007.

Jesus Chrystus, Syn Boży, który ninie umęczon jest, przysłał mie tuta«. A gdym to uczynił, rzekłem do anjoła stroża rajskiego te iste słowa. Zategoż otworzywszy, wiodł mię i postawił mie na prawicy rajskiej, <rzekąc>: »Trochę ścierpi a poczekaj, iżeć wnidzi <ociec> e wszystkiego rodzaju człowieczego Adam z syny swoimi wszystkimi świętymi i sprawiedliwymi Chrystusa Pana umęczonego«. Ty wszystki słowa łotrowy usłyszawszy, wszyscy patryjarchowie i prorocy jednym głosem rzekli: „Błogosławiony Pan wszechmogący, ociec wiekuistego miłosierdzia, który takową łaskę grzesznym dałeś a w rozkosz rajską wiodłeś w twej świętej a rozkosznej Wielkiej Nocy osobnym żywotem pewnym. Amen” (EN148v/4–149v/4).

W przytoczonym wyimku Dobry Łotr jest jednym z bohaterów sceny dziejącej się w raju. Oczekuje on tam przyjścia Chrystusa, który zmierza do nieba po uwolnieniu proroków i patriarchów z piekła. Uwagę będących już w niebie Enocha i Eliasza zwraca znamię, które człowiek nosi na ramionach. Zarówno ten znak, jak i wygląd postaci sugerują prorokom, że jest to łotr, który podobnie jak Chrystus, poniósł hańbiącą śmierć na krzyżu. Przez zestawienie Chrystusa i dwu łotrów podkreśla się zrównanie Syna Bożego ze złoczyńcami, zbrodniarzami, którzy „wszystko złe” czynili na ziemi. Służy to wzmocnieniu wrażenia niesprawiedliwej śmierci Zbawiciela¹³.

Niemniej przywołanej scenie kładzie się nacisk na znaczenie wyznania winy i uznania boskości Chrystusa. Dobry Łotr w rozmowie z Enochem i Eliaszem wspomina scenę ukrzyżowania, podczas której widząc cierpienie konającego Syna Bożego, uwierzył w to, że Jezus jest „stworzycielem wszystkiego stworzenia i krolem wszechmogącym”. Znamię krzyżowe, którym Chrystus nazaczył łotra, stało się czymś na wzór przepustki do raju – potwierdzeniem nawrócenia człowieka, który zginął wraz z synem Maryi. Możliwe wydaje się porównanie tego znamienia i jego nosiciela z Kainem i znakiem, którym został naznaczony przez Boga. Podczas gdy syn Adama i Ewy otrzymał piętno, aby każdy wiedział, że jest on zabójcą swego brata i aby nikt nie mógł (zgodnie z wolą Bożą) wymierzyć mu kary za zbrodnię, Dobry Łotr został naznaczony symbolem podkreślającym upodlający charakter wymierzonej mu kary, a przy tym pokazywał bliską relację Dyzmasa i Jezusa. Grzegorz Czyżewski (2015: 111) zwraca uwagę, że „widocznym znakiem kary wymierzonej Kainowi przez Boga było znamię, jakie otrzymał”. Podaje on przy tym interpretacje decyzji Stwórcy, zaproponowane przez ojców Kościoła. Najciekawsza z nich, w kontekście przedstawionej przez nas paraleli między Kainem a Dobrym Łotrem, jest ta autorstwa Bedy Czcigodnego. Przyjmując jednocześnie alegoryczne i typologiczne odczytanie fragmentu rozdziału czwartego Księgi Rodzaju, św. Beda niejako zrównuje śmierć Abła ze śmiercią Jezusa. Podczas gdy bratobójstwo Kaina porównane

13 André Daigneault pisze, że ukrzyżowanie Chrystusa między rozbójnikami i mordercami z jednej strony miało służyć upodleniu go, z drugiej natomiast podkreślić bezzasadność jego skazania (Daigneault 2015).

jest do występku Żydów przeciwko Chrystusowi, śmierć Abła może być utożsamiona z męką krzyżową Zbawiciela (Czyżewski 2015: 112). Mielibyśmy zatem do czynienia z międzytestamentalnym odczytaniem obu fragmentów Pisma Świętego. Badacz w kolejnym akapicie pisze, że krew Abła rozlana na ziemię ma symbolizować nie tylko krew Chrystusa obecną w Eucharystii, ale też krew przelaną na krzyżu, oczyszczającą Kościół z grzechu (Czyżewski 2015: 113). Na Golgocie doszło zatem do odwrócenia porządku na dwóch poziomach. Po pierwsze, dzięki śmierci Jezusa na krzyżu i naznaczeniu Dobrego Łotra symbol hańby stał się przepustką do życia wiecznego. Po drugie zaś, piętno odcisnięte na Kainie, starotestamentalnym bratobójcy i kłamcy, który nie doświadczył Bożego miłosierdzia, zostało zastąpione znamieniem nadanym Dyzmasowi, symbolizującym miłosierdzie Boga Nowego Przymierza.

Również słowa wypowiedziane przez proroków i patriarchów po relacji Dobrego Łotra wyrażają naukę Kościoła dotyczącą Nowego Przymierza: miłosierny Bóg obdarza łaską grzesznych i prowadzi ich do raj. Dotyczy to nie tylko Dyzmasa, ale też Adama, którego we wcześniejszej scenie Stwórcy oddał w ręce Michała Archanioła. Jest to nawiązanie do apokryfów przekazujących opowieść o Drzewie Krzyżowym, której jednym z motywów jest śmierć Adama i oddanie jego duszy pod opiekę Michała Archanioła¹⁴.

Jak pokazują przykłady, postać Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach pojawiała się w różnych gatunkowo tekstach oraz rozmaitych kontekstach. Ważne jednak, że każdorazowo wchodził on w relacje z Chrystusem, dzięki czemu utwory apokryficzne korespondowały z przekazem Pisma Świętego. Przywołane w niniejszym artykule fragmenty fabuł pokazują, że Dyzmas był obecny w życiu Jezusa od jego dzieciństwa, przez śmierć, aż po powtórne przyjście i osiągnięcie chwały niebieskiej przez osoby obecne w otchłani. Apokryficzne wątki obecne w *Rozmyśleniu przemyśskim* i *Ewangelii Nikodema* korespondują z ludową religijnością. Pierwszy znajduje swoje rozwinięcie w legendach ludowych, w których Jezus (czasem w towarzystwie św. Piotra) przemierza świat i wystawia na próbę miłosierdzie napotkanych na swojej drodze ludzi, prosząc ich m.in. o schronienie (Grochowski 2018: 99–100; por. Benedyktowicz 1987). Z kolei opisane w *Ewangelii Nikodema* pojawienie się Dobrego Łotra w niebie, w którym obecni byli wniebowzięci wcześniej, jeszcze przed uwolnieniem patriarchów i proroków z piekła, Enoch i Elias, świadczy o tym, że był on pierwszą osobą, która po śmierci Jezusa trafiła do nieba. Dla czytelników czy słuchaczy tego fragmentu była to jasna wskazówka, że szczerza skrucha i wyznanie grzechów przed Bogiem są gwarancją otrzymania życia wiecznego. W ten sposób utwór apokryficzny, zaspokajający ciekawość odbiorcy, spełniał funkcję katechetyczną czy wręcz dydaktyczną.

14 Tak np. w *Historii barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi* oraz *Słowie o Adamie i Ewie* (zob. Celichowski 1890).

Podsumowanie

Wnioski dotyczące postaci Dobrego Łotra w tekstach apokryficznych odnoszą się do kilku płaszczyzn. Pierwszą jest kontekst, w jakim pojawia się ten bohater. W *Sprawie chędogiej* scena z gościna u łotra zostaje wprowadzona jako reminiscencja – przywołuje się wydarzenia z przeszłości, by wyjaśnić terażniejszość. Przeplatanie scen odzwierciedla przenikanie się losów Dobrego Łotra i Jezusa. W *Rozmyślaniu przemyskim* natomiast mamy do czynienia z pozorną chronologią. Co prawda scena gościny pojawia się w początkowej części utworu, w której mowa m.in. o dzieciństwie Jezusa, ale należy mieć na uwadze fakt, że nie zachowała się część pasyjna tego apokryfu (kończy się on opisem przesłuchania Chrystusa przed Piłatem). Nie wiemy, jaki był układ dzieła, dlatego nie sposób przesądzić o kolejności scen i ewentualnym przywołaniu opisu gościny u zbrojcy w dalszej części utworu.

Drugą płaszczyzną jest relacja przekładów do źródeł. Twórca *Rozmyślania przemyskiego* zachowuje układ źródła dla pierwszej części przekładu, czyli *Vita rhythmica*, podczas gdy autor *Sprawy chędogiej* przeplata ze sobą źródła kanoniczne (Ewangelia wg św. Łukasza i traktaty mistrzów Pisma) i niekanoniczne (ewangelie dzieciństwa Jezusa). Powołanie się na ich autorytet na początku i na końcu tworzy klamrę, którą obudowano scenę rozbijającą ciągłość narracji.

W kontekście ukształtowania formalnego tekstów należy zauważyć, że o ile *Rozmyślanie przemyskie* zawiera jedną scenę, która jest wpisana w chronologię wydarzeń, o tyle w *Sprawie chędogiej* znajdujemy splot dwóch scen. Zachowana kopia pierwszego z wymienionych apokryfów kończy się rozmową Jezusa z Piłatem, czyli jeszcze przed drogą krzyżową. Nie znajdziemy zatem opisu rozmowy Chrystusa z Dobrym Łotrem podczas ukrzyżowania, jednak – ze względu na wiedzę dotyczącą wyborów tłumacza – możemy założyć, że scena gościny u zbrojcy podczas ucieczki do Egiptu mogłaby powtórzyć się w dalszej części utworu. Z kolei wprowadzenie omawianej sceny do *Sprawy chędogiej* we wskazanym miejscu tekstu wynika prawdopodobnie z przeznaczenia tego apokryfu – uważa się go za kazanie pasyjne (Brückner 1904; Vrtel-Wierczyński 1933; Kopeć 1975). W związku z tym nawiązanie do wcześniejszych wydarzeń w celu wyjaśnienia relacji między postaciami, a także dla podkreślenia wpływu Chrystusa na postępowanie Dobrego Łotra nie powinno dziwić.

W interpretacji omawianego materiału należy uwzględnić również znaczenie poszczególnych scen w tekstach. W *Rozmyślaniu przemyskim* mamy do czynienia z dokładnym opisem wydarzeń z jaskini zbrojców. Przywołuje się cuda, które wydarzyły się za sprawą obecności Jezusa. Podkreśla się przy tym (być może ze względu na wybrakowanie tekstu) nie wpływ Chrystusa bezpośrednio na nawrócenie łotra, ale na jego dalsze życie – uzyskanie dobrego imienia, sławy, uzdrawianie przez łotra chorych. Scena ta wpisuje się w ciąg wydarzeń dotyczących cudów, których sprawcą lub świadkiem był Jezus. W *Sprawie chędogiej* z kolei ta scena przedstawiona została inaczej. Autor kładzie nacisk na przemianę łotra – ze zbrojcy o grzesznej duszy przeistacza się on w człowieka pełnego łaski. Pozwala to zwrócić uwagę na nawrócenie

Dyzmasa na krzyżu. Podkreśla się możliwość powtórnego odrzucenia drogi grzechu pod wpływem bliskości z Chrystusem. Sama scena zaś jest pomostem między aktem przyznania się do winy a uzyskaniem łaski zbawienia. W *Ewangelii Nikodema* postać Dobrego Łotra została umieszczona w zupełnie innym kontekście. Zadaniem sceny rozmowy Henocha i Eliasza z Dyzmasem w raju jest pokazanie, że grzeszny człowiek może zyskać życie wieczne, jeśli tylko uzna boskość Chrystusa i zbawczy charakter jego śmierci. Dodatkowo zamyka ona całą sekwencję wydarzeń związanych ze zstąpieniem Jezusa do piekła i wyprowadzeniem z niego sprawiedliwych (proroków i patriarchów, którzy nie poznali Zbawiciela wcześniej).

Obecność postaci Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu wynika z jednej strony z jego wartości fabularnej, z drugiej zaś, dzięki przywoływaniu go m.in. w pismach ojców Kościoła, zyskuje on status figury teologicznej przekazującej prawdę o Bożym Miłosierdziu. Potrzeba poznania wydarzeń przemilczanych w Biblii od najwcześniejszych wieków oddziaływała na wyobraźnię ludzi i warunkowała powstawanie narracji apokryficznych. Z tego też powodu motyw Dobrego Łotra pojawia się zarówno w omawianych tekstach staropolskich, jak i w późniejszych opowieściach ludowych, w tym niezwykle popularnej legendzie o madejowym łożu. Relacje między tymi dwoma nurtami twórczości literackiej wymagają dalszej pogłębionej analizy. Nieuprawnione jest bowiem, jak sądzimy, założenie, że apokryfy były utworami literackimi *in natu nascendi*, utwory ludowe zaś są w stosunku do nich wtórne. Narracje apokryficzne pierwotnie były przekazywane ustnie, mają więc źródło w oralnej tradycji ludowej, i dopiero wtórnie zostały spisane, zresztą nierzadko kilkakrotnie, w różnych miejscach, niezależnie od siebie (wskazują na to m.in. badania Marka Starowieyskiego). W tym przypadku precyzyjne ustalenie relacji między tradycją ustną i pisaną (a także między oboma typami literatury a tradycją ikonograficzną) jest bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe¹⁵. Na tym obszarze badań pozostaje wciąż wiele „białych plam”, oczekujących na pogłębione analizy, zwłaszcza takie, które dotyczą kulturowych pograniczy oraz sytuują się na styku ustalonych paradygmatów badawczych.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, M. (1990). Apokryf. W: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej (średnio-wiecze, renesans, barok)* (s. 43–51). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Adamczyk, M. (1980). *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI w.* Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bazielich, A., Paprocki, H., Wegner, H. (1979). Dobry łotr. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka* (t. 3, s. 1398–1400). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

15 Pisała o tym m.in. Zofia Bryłka w swojej analizie motywu tłoczni mistycznej w *Żywocie świętej Anny Jana z Koszyczek* (Bryłka 2021: 255–268).

- Benedyktowicz, Z. (1987). „Gość w dom – Bóg w dom” i obcy jako bogowie. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, 41(1–4), 185–195.
- Brückner, A. (1904). *Apokryfy średniowieczne* (cz. 2). Akademia Umiejętności.
- Celichowski, Z. (red.) (1890). *Krzysztofa Pussmana Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemie*. Wydawnictwo Polskiej Akademii Umiejętności.
- Brylka, Z. (2021). Wizualne źródła staropolskich apokryfów (na przykładzie motywu tłoczni mistycznej). W: D. Rojszczak-Robińska, A. Deskur, W. Stelmach (red.), *Źródła staropolskich apokryfów. Pytania, problemy, perspektywy* (s. 255–268). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Czyzewski, G. (2015). Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła. *Vox Patrum*, 35(64), 105–118.
- Daigneault, A. (2015). *Dobry Łotr. Tajemnica miłosierdzia*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Gąsior, A., Królikowski, J. (red.) (2017). *Boże ku wspomżeniu memu wejżrzyj. Godzinki staropolskie*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Grochowski, P. (2016). *Jarmark tradycji. Studia i szkice folklorystyczne*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Grochowski, P. (2018). Jezus. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 99–100). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kapełuś, H. (red.) (1968). *Bajka ludowa w dawnej Polsce*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kopeć, J. J. (1975). *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*. Akademia Teologii Katolickiej.
- Krzyżanowski, J. (1962). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Krzyżanowski, J. (1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 2). Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Krzyżanowski, J. (1977). *Dookoła baśni o Madejowym łożu*. W: J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* (s. 615–621). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2018). Bajka ludowa. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 1, s. 59–70). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Przybyła-Dumin, A. (2005). *Podanie i legenda. Ludowy obraz świata i człowieka*. Wydawnictwo-Druk-Reklama Progres.
- Rojszczak, D. (2012). *Jak pisano „Rozmyślanie przemyskie”*. Wydawnictwo Rys.
- Ryś, G. (1996). Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu. *Saeculum Christianum*, 1(3), 33–48.
- Smoleń, W. (1960). „Rozmyślanie przemyskie” jako źródło ikonograficzne kwatery Ofiarowania Maryi Ołtarza Mariackiego Wita Stwosza w Krakowie. *Pamiętnik Literacki*, 51(3–4), 123–143.
- Starowieyski, M. (red.) (2003). *Apokryfy Nowego Testamentu* (t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1–2). Wydawnictwo WAM.
- Szczęsny, A. (2011). *Łotrzy – towarzysze kaźni krzyża Jezusa Chrystusa*. VIA STUDIO Radosław Karbowski.
- Szulc, A. (2007). *Homo religiosus późnego średniowiecza. Bernardyński model dewocji masowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Terka, M. (2015). Dobry Łotr, czyli miłosierdzie Boże wobec grzesznika w świetle komentarzy św. Augustyna do Łk 23, 39–43. *Veritati et Caritati*, 5, 29–65.
- Vrtel-Wierczyński, S. (red.) (1933). *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej i Ewangelia Nikodema*. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Wilczewska, K. (red.) (2000). *Dramaty biblijne XVI wieku*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wilczyńska, E. (2018a). Madejowe łoże. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 322–326). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wilczyńska, E. (2018b). Woda żywa. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 3, s. 351). Wydawnictwo Naukowe UMK.

- Wróblewska, V. (2018). Bajka ludowa w literaturze staropolskiej i oświecenia. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 1, s. 219–230). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Funna.

Izabela Kotlarska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Elementy ludowe w *Żywocie św. Anny*¹

W 1518 roku w Krakowie Hieronim Wietor założył swój warsztat drukarski. Mieścił się on w dzielnicy uniwersyteckiej, na ul. Św. Anny². Miejsce to zawdzięcza swoją nazwę znajdującemu się tam kościołowi. Z pewnością lokacja ta była bliska drukarzowi, gdyż był on absolwentem Akademii Krakowskiej. Dwa lata później spod drukarskiej prasy do polskiej literatury apokryficznej dołączyła *Legenda sanctissimae matronae Annae, genitricis Virginis Mariae matris et Jesu Christi aviae* w tłumaczeniu Jana z Koszyczek. Znamienne, że to właśnie *Żywot św. Anny* stał się pierwszą książką tłumaczoną na język polski w oficynie Wietora. Możliwe, że w ten sposób drukarz chciał sobie zapewnić szczególnie względy i opiekę Samotrzeciej nad swoim nowym przedsięwzięciem. Tekst ten był wówczas popularny i dla początkującego wydawnictwa był wyborem bezpiecznym. Został zaprezentowany polskiemu czytelnikowi w momencie, gdy ta narracja apokryficzna była już w Polsce znana – rozkwit popularności świętej Anny przypada na ostatnie dekady XV i początek XVI wieku³. Świadczą o tym np. datowana na koniec XV wieku pieśń autorstwa Władysława z Gielniowa

- 1 Badania realizowane w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki; projekt nr 2017/26/E/HS2/00083: *Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych* pod kierunkiem Doroty Rojszczak-Robińskiej.
- 2 *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, red. A. Kawecka-Gryczowa, t. 1: *Małopolska*, Cz. 1: *Wiek XV–XVI*, Wrocław 1983, s. 330–335.
- 3 J. Welsh, *The Cult of St. Anne in Medieval and Early Modern Europe*, London–New York, 2017, s. 51.

Anna, niewiasta niepłodna czy powstałe nieco wcześniej *Godzinki o św. Annie* znane też pod nazwą *Modlitw Wacława*. Tak na temat tego tekstu pisała Maria Adamczyk:

Znajomość tego legendarnego rodowodu Marii, niezmiernie interesującego średniowiecznych odbiorców i bezkrytycznie rozpowszechnionego w popularnym obiegu, poświadczają już na naszym gruncie godzinki maryjne, czyli tzw. *Modlitwy Wacława* (ok. 1475?) – znacznie wcześniejsze od dzieła Jana z Koszyczek. Zamieszczone w godzinkach zwroty eksklamacyjne do świętych postaci dowodzą całkowitej wiary w rzetelną autentyczność „historycznych realiów” przekazanych legendą; oto np., występująca w *Modlitwach Wacława* apostrofa do św. Jana Chrzciciela: „Ciebieciem, wielebny Janie, Elżbieta corka Ismeryjej, która świętej Anny siostra była, urodziła...”⁴.

Apokryf ten oparty został na wiadomościach całkowicie pozakano-nicznych – *Nowy Testament* milczy bowiem na temat matki Maryi. Informacje na temat świętej, zawarte w *Żywocie świętej Anny*, zostały zapożyczone z kilku źródeł, Wiesław Wydra wskazuje przede wszystkim na *Liber de ortu Mariae* (VIII wiek), *Protoewangelię Jakuba* (II-III wiek) i *Ewangelię Pseudo-Mateusza* (VI lub VIII-IX wiek)⁵. Margaret Ziolkowski podaje, że dwa ostatnie z wymienionych tekstów były też wykorzystane w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine z XIII wieku, co znacznie wpłynęło na popularyzację zaadaptowanych tam elementów⁶. Adamczyk zwraca uwagę na fakt, że Jan z Koszyczek tylko jednym zdaniem zaświadcza o autorytatywnym źródle tłumaczonego przez siebie dzieła, powołując się na św. Cyryla i wiadomości z „romajitych krojnik”⁷. Nie przeszkadzało to jednak w szybkim przyjęciu tej narracji przez wiernych, którzy łaknęli informacji przemilczanych przez Biblię.

4 M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980, s. 102.

5 *Żywot świętej Anny*, wyd. W. Wydra, Poznań 2015, s. 91.

6 M. Ziolkowski, *West Slavic*, w: *A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*, red. E. Ziolkowski, Berlin 2017, s. 235.

7 M. Adamczyk, dz. cyt., s. 101.

Celem artykułu jest analiza elementów ludowych występujących w *Żywocie św. Anny* z perspektywy folklorystycznej. Apokryf ten składa się z następujących części: *Przemowa ku świętej Annie Jana z Koszyczek*, *Przemowa przed początkiem pisania żywota miły świętej Anny, matki naświętszej panny Maryjej i starej matki Pana Jezusowej*, po nich następują dwa ustępy o pochodzeniu świętej i jej krewnych, siedem rozdziałów o życiu świętej Anny i osiem rozdziałów o cudach. W trakcie lektury tego tekstu zwróciłam szczególną uwagę na ostatnią część apokryfu. Opowieści o cudownych wydarzeniach mających miejsce za wstawiennictwem świętej są najbliższe ówczesnym wier- nym i ich wyobrażeniu na temat świętości i pobożności⁸. Aleksandra Witkowska w analizie krakowskich zbiorów wnioskuje, że

miracula są źródłami o proveniencji ludowej w tym sensie, że powstawały z zeznań pątników i w towarzyszącej im atmosferze miejsca kultowego. Zapis literacki pozostawał natomiast dziełem kleru, zainteresowanego rozwojem danego kultu⁹.

Elementy ludowe zostaną zaprezentowane na przykładzie wspomnianych ostatnich ośmiu rozdziałów *Żywota św. Anny*. Analiza zostanie poprzedzona rozważaniami na temat sposobów poszukiwania elementów ludowych w tekstach, a następnie roli świętych w życiu społeczeństwa schyłku XV wieku.

Czym jest ludowość w literaturze? Jak się objawia? Na te pytania próbował odpowiedzieć Stanisław Grzeszczuk, który szukał narzędzi do badania ludowości w tekstach literatury polskiej z XVI i XVII wieku. Odnosząc się do badań Juliana Krzyżanowskiego, pisał:

Zgodnie z intencjami i literą rozważań autora *Paralel przez ludowość w literaturze, scilicet pisanej, uczonej, warstw wykształconych czy po prostu literaturze bez przymiotnika,*

- 8 Pobożność ludową rozumiem jako „różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub 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 ich kultury”, za: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, przeł. J. Sroka, Poznań 2003, s. 18.
- 9 A. Witkowska, *Zbiory krakowskich miracula*, w: *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka, Poznań 1984, s. 311.

rozumieć należy różnego rodzaju nawiązania tekstowe, artystyczne, ideowe i światopoglądowe do kultury i literatury ludowej, do doświadczeń społecznych i obyczajowych ludu. Pierwsze ujawniają się w aluzjach, cytatach, zapożyczeniach i stylizacjach literackich, drugie w tematyce utworów. Chodzi tu więc o zależność zjawisk w poważnym stopniu heterogenicznych, o wzajemne oddziaływanie literatury i folkloru, i to w jednym tylko aspekcie tego oddziaływania – od literatury ludowej do literatury oficjalnej. Oddziaływanie folkloru na literaturę, obecność elementów folklorystycznych w twórczości warstw wykształconych to niewątpliwie ważny składnik zjawiska, które określamy jako ludowość w literaturze. Czy najważniejszy i czy jedyny – to sprawa dyskusji i redefinicji pojęcia¹⁰.

To przenikanie się kultur i literatur jest kwestią bezsporną, a wyznaczanie ich precyzyjnych granic wydaje się zadaniem karkołomnym. Gatunek, jakim jest apokryf, z pewnością podobnych poszukiwań nie ułatwia, jednak daje szansę na ciekawe odkrycia. Magdalena Zowczak, autorka książki *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, tłumaczy:

Apokryfy powstawały zarówno dla obrony kanonu, jak i w polemice z nim, bądź – jako jego komentarze. *Apokryf* jest zatem kategorią graniczną, pośredniczącą między centralnymi, zinstytucjonalizowanymi wartościami religii (albo – jeśli uwzględnimy szersze znaczenie „apokryfu” – kultury) a ich odmiennymi systemami, uznanymi za przeciwstawne. Chodzi zatem o umowną i zmienną granicę między *swoim* a *obcym*. Jest to granica między orto- a heterodoksją, centrum a peryferią, elitą a ludem, tradycją a nowatorstwem (bądź nowinkami), a nawet między różnymi gatunkami dyskursu, np. tekstem teologicznym a epiką¹¹.

10 S. Grzeszczuk, *Z problemów ludowości*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, Wrocław 1972, s. 273-274.

11 M. Zowczak, *Apokryf jako próba wiary*, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 54.

W tym artykule wskażę na te elementy apokryfu, które mogą odsłonić interesujące strony wspomnianej przez Zowczak relacji. *Żywot świętej Anny* jest tekstem wielopoziomowym, czerpiącym z różnych źródeł apokryficznych, konwencji hagiograficznych i mirakularnych. Adamczyk zalicza tę narrację do twórców niesprowadzalnych do jednoznacznej formuły estetycznej i jednorodnej konwencji, których cechą jest „łączliwość gatunkowa”¹².

Omawiając realia średniowiecznej religijności, należy również podkreślić codzienną obecność świętych w kulturze ludu. Stanisław Bylina pisał:

Konsekwencją aprobaty Kościoła dla różnych form pobożności ludowej stało się wprowadzenie przez nią własnego zasobu postaw, rytów, oraz pewnej warstwy wierzeń, wywodzących się z głębokich pokładów kultury tradycyjnej. Korzystały one z ochrony przysługującej sterowanym przez Kościół nurtom dewocji ludu chrześcijańskiego; ocalały i zadomowiły się w piętnastowiecznym pątnictwie, w kulcie świętych, ich relikwii i wizerunków¹³.

Wzajemne oddziaływanie Kościoła i kultury tradycyjnej przyniosło, wraz z upływem czasu, różnego typu kompromisy. André Vauchez w obszernym opracowaniu wskazuje, że początki kultu świętych wywodzą się jeszcze z późnoantycznych wierzeń dotyczących posiadania przez ludzi duchów opiekuńczych:

Wybitni biskupi IV stulecia, jak Paulin z Noli czy Ambroży z Mediolanu, zaproponowali wiernym i gminom chrześcijańskim, by przyjęli za orędowników tych ludzi [...], którzy dzięki heroicznej wierze zyskali sobie w samym Bogu osobistego opiekuna¹⁴.

Przeniesienie na grunt Kościoła dawnych relacji tego typu utoro-
wało drogę do zawrotnej popularności świętych w średniowieczu.

12 M. Adamczyk, dz. cyt., s. 74-105.

13 S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 76

14 A. Vauchez, *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 394.

Kompromis Kościoła z kulturą ludową był coraz bardziej złożony, ponieważ z czasem udało się wypracować powiązania między chrześcijańskim cyklem obrzędowym a rolniczą obrzędowością doroczną i rodzinną, o czym pisze Zowczak:

Nakładanie się tych trzech systemów prowadziło do obustronnych projekcji, w rezultacie zaś do syntezy, która nadawała kulturze spoiłość, a jej uczestnikom silne poczucie tożsamości. [...] Absolutyzm kultury, odczucie jej przez uczestników jako obiektywnej rzeczywistości, wydaje się funkcją spoiłości, opartej właśnie na obustronnych projekcjach między życiem jednostki, życiem otaczającego ją świata – i dziejami postaci biblijnych¹⁵.

Z czasem kulturowa adaptacja tradycji biblijnej coraz mocniej regulowała życie wiernych. Pierwsze wzmianki o obchodach wspomnień św. Anny pochodzą z kalendarzy klasztornych z XIII i XIV wieku. W Polsce pod koniec XIV wieku zaczynają się upowszechniać księgi liturgiczne rodzimej proveniencji. Bronisław Geremek podaje:

Kościelne obrzędy liturgiczne jak też obyczaje życia gospodarczego, w których terminy płatnicze czy też targi i jarmarki związane były z dniami bardziej popularnych w średniowieczu świętych, sprawiały, że kalendarzowe spisy świętych wnikały do świadomości ogółu. Zachowywano je przede wszystkim w pamięci, a uczestnictwo w nabożeństwach i praktyka kaznodziejska były środkami ustawicznego przypominania¹⁶.

W badaniach heortologicznych Izabela Skierska prześledziła historię związanego z osobą św. Anny wspomnienia Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Wykazała, że święto uznano za obowiązkowe w kodyfikacji prowincjalnej Mikołaja Trąby z 1420 roku, który był pierwszym prymasem Polski. Zapis ten wyprzedzał podobną decyzję papieża Sykstusa IV dla diecezji rzymskiej z 1476 roku. Od ok. XIV wieku popularne stały się tzw. cyzjojany, wierszowane kalendarze liturgiczne,

15 M. Zowczak, dz. cyt., s. 48.

16 B. Geremek, *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 449.

które wyróżniały święta kościelne, a ich mnemotechniczność pozwalała na łatwe zapamiętanie kalendarza świąt i sprawniejsze odnajdywanie się w czasie. W wieku XVI funkcjonowały one równolegle z drukowanymi kalendarzami¹⁷. Cyzjojan katedry Rouen z 1495 roku wspomina na 30 stycznia translację relikwii św. Anny. Na rok 1514 został spisany cyzjojan we francuskim psalterzu, gdzie Anna wymieniona jest przy 26 lipca i to właśnie ta data pojawia się w dwóch najbardziej interesujących nas tu cyzjojanach łacińskich – z brewiarza premonstratensów wrocławskich z połowy XV wieku oraz z krakowskich komputów kalendarzowych z początku XVI wieku (*Computus* z roku 1508)¹⁸. W 1584 roku papież Grzegorz XIII wprowadził kalendarz gregoriański, w którym również uwzględniono święto św. Anny. Była ona obecna także w życiu codziennym podczas wspomnianych już wcześniej odśpiewywanych w domach godziniek¹⁹. Istotny jest też fakt, że w XV wieku wierni mieli o wiele łatwiejszy kontakt z Kościołem dzięki zagęszczającej się sieci kościołów parafialnych²⁰. Należy jednak podkreślić, że do połowy XV wieku występował rodzaj dualizmu celebracyjnego: „oprócz liturgii sprawowanej w oficjalnym języku łacińskim rozwija się wspólnotowa pobożność ludowa w języku narodowym”²¹. Do przyczyn takiego stanu rzeczy należy zaliczyć m.in. słabą znajomość Biblii wśród osób świeckich, a także duchownych, co prowadziło do coraz szerszej popularności literatury apokryficznej. Święci byli też bohaterami ludowych narracji – trafiali do nich przez kultury rozwijające się w poszczególnych parafiach podczas mszy,

17 A. Arendt, *Archeologia zatroskania. Staropolskie kalendarze w działaniu*, Warszawa 2019, s. 66-67.

18 Zob. H. Wąsowicz, *Cyzjojany łacińskie. Studium typologiczne*, Lublin 2016.

19 Maria Karpluk w artykule *Ze studiów nad językiem modlitw staropolskich: „godzinki”*, opublikowanym na serwisie *Staropolska* (<https://tinyurl.com/4fb5ubhb>, [dostęp: 11.03.2021]) utrzymuje, że „słowo godzinki jeszcze się w XV w. nie pojawia; są jedynie godziny (czyli brewiarz) jako przepisane kanonami modlitwy, odmawiane w określonych godzinach. [...] Pierwszy znany polski cytat o Godzinkach pochodzi z polemicznej, antypapieskiej książki M. Krowickiego z r. 1560”. Opracowany w latach 2011-2015 *Słownik pojęciowy języka staropolskiego* dowodzi jednak, że słowo to było już w XV wieku używane (zob. *Godzinki* [hasło], w: *Słownik pojęciowy języka staropolskiego*, <https://spjs.ijp.pan.pl/haslo/index/2876> [dostęp: 11.03.2021]).

20 Zob. I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 77.

21 *Dyrektorium o pobożności...*, s. 34.

gdzie w trakcie kazań wykorzystywano treści hagiograficzne. Narracje ludowe dotyczące św. Anny były przekazywane przez pokolenia. Piotr Grochowski podaje, że „opowieści o świętych miały zwykle formę legend hagiograficznych, które jednak często ulegały różnego rodzaju transformacjom, nabierając cech ajiologii [...], bajek magicznych, podań, a nawet anegdot²². Wśród popularnych XIX-wiecznych motywów, do których należały m.in. wędrówki Jezusa i św. Piotra czy walka św. Jerzego ze smokiem, możemy też odnaleźć elementy związane ze św. Anną poruszane w *Żywocie*:

W ludowej religijności prócz lokalnych patronów oraz opiekunów poszczególnych dziedzin i sfer rzeczywistości wyjątkowe miejsce zajmowali święci, których życie w pewien sposób korespondowało z powszechnymi wyobrazeniami na temat losu ubogiej chłopskiej rodziny. Stąd też prócz św. Józefa dużą popularnością w folklorze cieszyła się matka Maryi, św. Anna. W związanych z nią legendach eksponowane były zarówno opiekuńcze aspekty jej macierzyństwa, jak i trudności, z jakimi borykała się w życiu, zwłaszcza zaś bezpłodność i bezpodstawne oskarżenia ze strony teściów lub sąsiadów. Na podobnej zasadzie w tradycyjnych opowieściach funkcjonowała św. Elżbieta jako matka św. Jana Chrzciciela²³.

Realia społeczeństwa stanowego wpłynęły również na recepcję świętych w kulturze ludowej. Władysław Baranowski, prowadząc badania z pogranicza etnologii i religioznawstwa, dochodzi do interesującej konkluzji:

W okresie panowania w ciągu kilku stuleci na naszych ziemiach stosunków folwarczno-pańszczyźnianych, w wierzeniach szerokich rzesz ludności wytworzył się feudalny obraz nieba. Tak jak i na ziemi, również i tam istniała gradacja społeczna. Na samym szczycie tej drabiny stali Bóg Ojciec, syn jego Jezus Chrystus oraz Matka Boska. Ich świtę stanowili ci ze świętych, którzy czy to według Ewangelii, czy też podań ludowych za

22 P. Grochowski, *Święci*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 3, Toruń 2018, s. 254.

23 Tamże, s. 256.

życia blisko stykali się ze Świętą Rodziną. Pierwsze miejsce należało się tu „Oblubieńcowi Najświętszej Maryi Panny” – św. Józefowi. Dalej znacznym szacunkiem cieszyła się „babka Chrystusowa” i „Matka Najświętszej Panny” – św. Anna. Znacznie bardziej w cieniu pozostawał jej małżonek, św. Joachim²⁴.

Tak skonstruowana kultura dawała ludziom poczucie stabilności i bezpieczeństwa w niespokojnych czasach wojen, klęsk żywiołowych czy zarazy, jednocześnie współtworzyła szeroki model uniwersalizmu średniowiecznego.

Podsumowując tę część tekstu, należy podkreślić, że o statusie świętego świadczyło nie tylko przykładne życie, ale i cuda mające miejsce po jego śmierci. Zbiór miraculów został w *Żywocie świętej Anny* zamieszczony na końcu i przynosi informacje na temat cudownych wydarzeń. W obrębie ośmiu rozdziałów znajduje się 16 narracji²⁵:

1. Nawrócenie kobiety wątpiącej w świętość św. Anny
 - Niechęć kobiety do czczenia św. Anny
 - Widzenie pochodzących świętych
 - ☞ Rozmowa kobiety ze świętymi
 - Głoszenie przez kobietę chwały św. Anny
2. Żywot św. Prokopa i rozwój kultu św. Anny
 - Życie świeckie Prokopa
 - ☞ Wykształcenie i osobowość Prokopa
 - ☞ Swatanie Prokopa z córkami kasztelana
 - ☞ Choroba wrzodowa Prokopa
 - Życie pustelnicze Prokopa
 - ☞ Odejście do pustelni
 - ☞ Wizja senna Prokopa
 - ☞ Rozważania Prokopa o kulcie należnym św. Annie
 - ☞ Uzdrawienie Prokopa z choroby wrzodowej
 - ☞ Propagowanie kultu św. Anny przez Prokopa

24 W. Baranowski, *Z badań nad ludową recepcją „Żywotów świętych”*. Żywoty świętych z najbliższego otoczenia Chrystusa w folklorze południowej części woj. łódzkiego, „Lud” 1970, t. 54, s. 89.

25 W ramach przygotowania tekstów do projektu *Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu*. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych zostały wydzielone i nazwane wątki we wszystkich narracjach. Podaję je za stroną projektu: apocrypha.amu.edu.pl.

- ↪ Nakaz bicia monety z wizerunkiem św. Anny Samotrzeciej
- ↪ Pomoc św. Anny w samotnym porodzie królowej
- Posługa biskupia Prokopa
 - ↪ Ustanowienie Prokopa biskupem praskim
 - ↪ Rozwijanie kultu św. Anny przez biskupa Prokopa
- 3. Nawrócenie rozrzutnego młodzieńca
 - Rozrzutne życie młodzieńca i utrata majątku
 - Podróż do królewskiego miasta
 - ↪ Rozmowa młodzieńca ze św. Jakubem
 - Czczenie św. Anny, Maryi i Jezusa przez młodzieńca
 - Uratowanie przez św. Annę statku przed zatonięciem
 - Przyjęcie młodzieńca na służbę królewską
 - Rozmowa Jezusa z młodzieńcem
 - Namalowanie obrazu św. Anny na wieży kościelnej
 - Uratowanie młodzieńca przez św. Annę podczas malowania jej obrazu
 - Powrót młodzieńca do bogactwa i dalsze życie
 - Pobożne życie młodzieńca w dostatku
 - Śmierć młodzieńca
- 4. Ukaranie angielskiego biskupa
 - Publiczne podważenie kultu św. Anny przez biskupa
 - Opór wiernych wobec słów biskupa
 - Zamiar ukarania wiernych klątwą
 - Wypadek i śmierć biskupa
- 5. Widzenie pobożnej mniszki
- 6. Objawienie się św. Anny Brygidzie
- 7. Objawienie się Maryi pustelnikowi
- 8. Objawienie się Maryi i św. Anny umierającemu duchownemu
- 9. Uratowanie tonących żeglarzy
- 10. Pomoc ubogiej wdowie
 - Zubożenie wdowy za radą spowiednika
 - Samotność i próby wykarmienia dzieci
 - Pomoc św. Anny i dostatnie życie
- 11. Uzdrawienie chorej kobiety przez św. Annę
- 12. Uzdrawienie córki wdowy podczas epidemii
- 13. Pobożne życie i śmierć Małgorzaty
- 14. Uzdrawienie chorego na malarię
- 15. Cuda relikwii św. Anny
 - Przeniesienie palca św. Anny do Kolonii

- Uzdrawienie chorej na wrzód
- Uzdrawianie wiernych i składanie przez nich wotów
- Adoracja relikwii przez mniszki
- Uzdrawienie mniszki z bólu zęba

16. Grzeszne życie i śmierć dawnej wyznawczyni

Większość z nich ma charakter sprawozdawczy – im bliżej końca, tym krótsze historie. Najobszerniejsze są pierwsze cztery, zatytułowane: *Nawrócenie kobiety wątpiącej w świętość św. Anny*, *Żywot św. Prokopa i rozwój kultu św. Anny*, *Nawrócenie rozrzutnego młodzieńca* oraz *Ukaranie angielskiego biskupa*. W pozostałych narracjach rola świętej Anny sprowadza się najczęściej do objawień wiernym, duchownym, a także innym świętym: Prokopowi z Sazawy oraz, znanej z licznych objawień, Brygidzie Szwedzkiej. Za wstawiennictwem świętej dochodziło też do cudownych uleczeń, m.in. z choroby wrzodowej czy bólu zęba. Należy podkreślić, że narracje te nie noszą znamion dokumentu służącego do starań o kanonizację. Takie akta były sporządzane przez specjalne komisje i miały formę zwartego protokołu²⁶. Miracula w *Żywocie św. Anny* są tekstami literacko przekształconymi, wtórnymi i ściśle popularyzatorskimi, co zostanie ukazane w dalszej analizie.

Narracja otwierająca zbiór cudów – *Nawrócenie kobiety wątpiącej w świętość św. Anny* – jest prawdopodobnie echem sporów teologicznych dotyczących świętości Maryi i jej niepokalanego poczęcia. Jennifer Welsh podkreśla, że:

St. Anne was created in the early centuries of Christianity to solve two important problems. First, her personal virtue and miraculous pregnancy after years of barrenness guaranteed the holy status of the Virgin Mary, rendering the latter worthy of being the mother of God. Second, St. Anne became the linchpin of Christ's human genealogy, linking Jesus to Old Testament prophecies about the lineage of the Messiah²⁷.

Tocząca się przez wieki polemika na temat niepokalanego poczęcia Maryi, w której wzięli udział m.in. św. Bernard i Tomasz z Akwinu,

²⁶ A. Witkowska, *Miracula średniowieczne – funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 184-185.

²⁷ J. Welsh, dz. cyt., s. 1.

zakończyła się pod koniec XV wieku wydaniem przez Sykstusa IV dwóch konstytucji w celu obrony tego kultu²⁸. W apokryfie niechęć do czczenia św. Anny żywiona przez wierzącą kobietę zachowującą czystość cielesną została wyrażona następująco:

Jak onę ja mam chwalić nad inne, gdyż wiem, iż była żoną trzech mężow? Niesłychana od wieku taka mowa. Jeśli taka jest, która widzę we wdowie, która miała trzech mężow, jaka będzie dostojność w pannie, która za żadnego męża nie chce ić? (ŽSA20V/13-19)²⁹.

Św. Anna napomina wierzącą, podkreślając, że została mężatką trzykrotnie z „przypędzenia zakonu” oraz „przeźrzenia Boskiego”. Nie była to decyzja podjęta pożądaniami, które w średniowiecznej obyczajowości, silnie religijnej, było jedną z największych słabości ludzkiego ciała³⁰. W tej narracji sama święta podkreśla wyłącznie prokreacyjny charakter jej zbliżeń z mężami, co nie ujmowało jej czystości. Jest to przykład polemiki z wątpliwościami wiernych i włączonych w narrację treści dydaktycznych, na co w swoich badaniach zwraca uwagę Witkowska:

Na etapie redagowania zapisów dochodziły do głosu przesłanki utylitarne i jurydyczne związane z propagandą kultu, a także pewne racje duszpasterskie. Zapewne miracula były lekturą adresowaną głównie do środowisk kościelnych, do tych, którym język łaciński, w jakim były pisane, był dostępny. Za ich pośrednictwem treści zapisek wykorzystywane powszechnie w praktyce kaznodziejskiej, docierały w języku narodowym

28 Zob. *Konstytucja Sykstusa IV Cum praeexxcelsa z 27 lutego 1477 r.* oraz *Konstytucja Sykstusa IV Grave nimis z 4. września 1483 r.*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 171-173.

29 Wszystkie cytowane transkrypcje są autorstwa zespołu grantowego i zostały przygotowane na potrzeby projektu (zob. przyp. 1). Dostępne są na stronie: apocrypha.amu.edu.pl. Cytaty lokalizuję, podając skrót tytułu, numer karty i po ukośniku zakres wersów.

30 Por. A. Krawiec, *Seksualność człowieka w filozofii, teologii i prawie kanonicznym Zachodu do schyłku średniowiecza*, w: tenże, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 19-45.

do mas, upowszechniając nowe kultury oraz związane z nimi praktyki religijne. Co więcej, zapiski *de miraculis* dawały ich redaktorom okazję włączania w narrację treści nie wiążących się bezpośrednio z samym cudem, ale ważnych dla celów dydaktycznych tego rodzaju przekazów³¹.

W narracji drugiej, pt. *Ukaranie angielskiego biskupa*, nie podano powodu podważenia kultu św. Anny: biskup po prostu zakazuje wiernym oddawania jej czci pod groźbą kłątwy, za co później spotkała go śmierć:

A gdy siedział na koniu, koń pod nim oszalał. A Pan Jezus, syn, który dał przykazanie o czczeniu rodziców, chcąc wziąć pomstę z swej starej matki, świętej Anny, <...> biskup z Bożej mocy niewiedomie zrzucon na ziemię, takż sobie głowę stłukwszy, umarł (ŻSA33r/20-26).

Mieczysław Łukaszyk wskazuje, że w 1378 roku papież Urban VI po licznych prośbach i naleganiach ze strony angielskiego duchowieństwa wyraził zgodę na oddawanie czci św. Annie. Kult matki Maryi został przeniesiony ze Wschodu na Wyspy Brytyjskie przez pielgrzymów. Skierska podaje, że Anzelm z Cantenbury (1033-1109) wprowadził w swojej diecezji jako święto wspomnienie Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, co później zostało przeniesione na grunt Francji i Italii³². Anglia uznawana jest za źródło kultu świętej w zachodniej Europie³³, nie dziwi więc ani pochodzenie apokryficznego hierarchy, ani surowa kara boska za jego sprzeciw wobec kultu świętej. Nie jest to jednak historia odosobniona – o podobnych rozterkach ludzi Kościoła względem rozkwitu miejskich i dynastycznych kultów świętych u schyłku średniowiecza pisał Vauchez:

I tak, pewien florencki humanista, Franco Sacchetti, już pod koniec XIV stulecia krytykował ciasny prowincjonalizm, który w jego czasach decydował o wyborze nowych niebiańskich

31 A. Witkowska, *Zbiory krakowskich miracula*, s. 312.

32 I. Skierska, *Sabbatha sanctifices. Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008, s. 152.

33 M. Łukaszyk, *Święta Anna. Próba udokumentowania kultu św. Anny*, Kraków 1999, s. 17.

patronów, obawiając się – jak twierdził – by wszyscy ci nowi święci nie wyparli wiary w dawnych. W tym samym duchu niektórzy pragnący reformy teologowie, jak Niemiec Henryk z Langenstein lub francuz Jan Gerson, na próżno zabiegali, by sobór w Konstancji (1415 r.) wprowadził w tym względzie ostrzejszą i bardziej restrykcyjną dyscyplinę³⁴.

Informacja ta nie odnosi się wprost do św. Anny, która nie należała do żadnej z grup wspomnianych świętych, a jako babcia Jezusa swą popularność zaczęła zdobywać około 50 lat później. Fragment ten pokazuje jednak pewne tendencje względem postrzegania coraz to nowych świętych przez bardziej świadomych wiernych. *Ukaranie angielskiego biskupa* jest przykładem teologicznych dyskusji na temat świętości Anny i samej Maryi, w których część kościelnych hierarchów również przejawiała postawę sceptyczną. Był to też sygnał ruchów, które zapowiadały zmierzch uniwersalizmu chrześcijańskiego.

Po *Nawróceniu kobiety wątpiącej...* następuje rozdział *Żywot św. Prokopa i rozwój kultu św. Anny*. Święty Prokop z Sazawy żył na przełomie X i XI wieku w Czechach. Jednym z jego osiągnięć było wybudowanie w 1032 roku klasztoru benedyktynów – w ciągu swojego życia był szczególnie związany z tym zakonem³⁵. Z jednej strony pojawienie się tej hagiograficznej narracji w *Żywocie św. Anny* ukazuje synkretyczność charakterystyczną dla gatunku apokryficznego, z drugiej zaś nie jest to wybór przypadkowy – zakon benedyktynów szczególnie słał św. Annę, co zostało w tym tekście podkreślone. W drodze do świętości czeskiego pustelnika wstawiennictwo Samotrzeciej miało niebagatelny wpływ. Zawarcie jego życiorysu w *Żywocie...* z pewnością było podyktowane pragnieniem krzewienia w odbiorcy przeświadczenia o sile mocy sprawczej, jaką miała św. Anna. Według tej narracji babka Jezusa pomogła w samotnym porodzie królowej, który miał miejsce w lesie. Św. Prokop w ramach wdzięczności nakazał też bicie monet z wizerunkiem św. Anny. Te wątki mogły mieć niemały wpływ na to, że z czasem stała się ona patronką położnic i górników pracujących w kopalniach złota³⁶. Motyw bicia monet nie jest wyjątkowy,

34 A. Vauchez, dz. cyt., s. 426-427.

35 J. Rychlík, W. Penczew, *Historia Czech*, przeł. M. Czyżniewski, A. Kawecka, red. R. Gładkiewicz, Wrocław 2020, s. 71.

36 Mieczysław Łukaszyk podaje, że święta Anna była też patronką małżonków katolickich, matek chrześcijańskich, młynarzy, piekarzy, położnic,

o czym świadczy historia św. Sebald³⁷, patrona Norymbergii. Jest ona przykładem kultu miejskiego, w którym święty – żyjąc w czasach, w których założono miasto – z czasem stał się opiekunem tego miejsca i był kojarzony z jego cudownym rozwojem. Wkrótce Sebald doczekał się nie tylko swojego wizerunku na norymberskich monetach, ale i wielkiego kościoła, pieśni na swoją cześć, własnej ikonografii, aż wreszcie kanonizacji przez papieża Marcina V. Ta wyjątkowa forma religijności mieszczan wynikała jednak z chęci osiągnięcia konkretnych celów politycznych – w XIII wieku przez miejski patrycjat, a w wieku następnym przez rzemieślników:

Nowe klasy społeczne, które stawiały czoło dawnym warstwom rządzącym, chętnie bowiem przyjmowały barwy miejscowego świętego patrona, by okazać w ten sposób wolę obrony prawdziwych interesów miasta i zakamufłować nowatorski charakter swoich żądań pod płaszczykiem odwołania się do tradycyjnych orędowników³⁸.

Warto wspomnieć, że choć św. Sebald stał się świętym ludowym i został kanonizowany, miejscowy kler przez lata niechętnie wspierał jego kult, prawdopodobnie doskonale zdając sobie sprawę z nieszczęrego charakteru tej masowej pobożności.

Nawrócenie rozrzućnego młodzieńca to obok *Żywota św. Prokopa* jedna z najdłuższych narracji w tej kompilacji cudów i jest zarazem najlepiej dopracowana literacko. Aleksandra Starowicz w swoich badaniach pokazuje, jak z czasem do średniowiecznych żywotów świętych dodawano coraz więcej cudownych elementów, również za sprawą przekazów ludowych³⁹. Struktura tej narracji przypomina budowę bajki ludowej czy legendy⁴⁰ (oba gatunki mają wiele cech wspólnych). Świadczy o tym sama formuła rozpoczynająca: „W niektórych mieście

powroźników, wdów, żeglarzy, ubogich i szkół chrześcijańskich, zob. M. Łukasz, dz. cyt., s. 14.

37 Por. A. Vauchez, dz. cyt., s. 424-426.

38 Tamże, s. 425.

39 Zob. A. Starowicz, *Od biografii do legendy. O ekspansji motywów cudownych w średniowiecznych żywotach świętego Wojciecha*, w: *Baśniowe i mityczne inspiracje humanistów*, red. I. Borys, M. Zaorska, Olsztyn 2016, s. 169-177.

40 Przyjmuję definicję legendy za: M. Wójcicka, *Legenda*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 2, Toruń 2018, s. 289-295.

bogatem, wielkim a ludnym był syn niektórego burmistrza możnego, który, gdy jego rodzicy morowym powietrzem zmarli są, bogatym dziedzicem został” (ŻSA25v/15-19). Przedstawia ona bezimiennego bohatera i wprowadza czytelnika w realia bliżej niesprecyzowanego miejsca i czasu, co nie odbiega od innych miraculów w zbiorze, ale jest również charakterystycznym elementem tekstów folkloru, szczególnie bajki ludowej. Za należące do typowej narracji ludowej można uznać także strukturę *Nawrócenia rozrzutnego młodzieńca* oraz bohaterów i pełnione przez nich role. Gdyby posłużyć się analizą morfologiczną Władimira Proppa⁴¹, szybko zauważymy pojawiające się funkcje bajkowe. Po zawiązaniu akcji, gdzie poznajemy bohatera, następuje odejście młodzieńca z rodzinnego miasta. Wędrowka spowodowana jest śmiercią jego rodziców oraz zaprzepaszczeniem pozostawionego przez nich majątku. Często w narracjach ludowych podróz jest u bohatera wynikiem braku czegoś konkretnego – w tym przypadku, prócz śmierci rodziców i braku majątku, w warstwie duchowej jest to utrata łaski boskiej z powodu grzesznego życia chłopaka. Następnie młodzieniec wyrusza na tułaczkę do sąsiedniego królestwa, podczas której prosi Boga o pomoc i spotyka magicznego pomocnika, udzielającego mu wsparcia – tutaj jest to św. Jakub, który radzi mężczyźnie oddać się w opiekę św. Annie. Magiczni pomocnicy w bajkach dostarczają różne zaczarowane przedmioty (np. kije-samobije czy samonakrywający się jedzeniem stolik) lub zaklęcia (np. przywołujące te przedmioty), dzięki którym bohaterom udaje się osiągnąć cel. W tym wypadku jest to uzyskanie świętej orędowniczki i jej nadprzyrodzonej pomocy. Młodzieniec po dotarciu do królewskiego miasta zamieszkuje u kapłana, który poszerza jego wiedzę na temat Samotrzeciej. Na polecenie króla wyrusza on wraz z duchownym w morską podróz. Podczas sztormu wykorzystuje wiedzę zdobytą od św. Jakuba i ratuje statek od utonięcia, prosząc babcie Jezusa o ocalenie. W ten sposób młodzieniec dostaje się na służbę u samego króla. Wtedy zaczyna tęsknić za utraconym majątkiem i w czasie modlitw do św. Anny z obrazu odzywa się do niego Jezus, który prosi o palenie świec⁴² nie tylko dla jego babci, ale również dla siebie i Maryi. Młodzieniec sprzedaje wszystko, co posiada,

41 Zob. W. Propp, *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Kraków 2011.

42 Świece zaliczane są do przedmiotów magicznych i występują w bajkach i legendach, por. przysłowie „Bogu świeczka, a diabłu ogarek”, zob. M. Wójcicka, *Przedmiot (środek) magiczny*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 3, Toruń 2018, s. 80-85.

i spełnia prośby Boga. Następnie zostaje poproszony przez kapłana o namalowanie wizerunku św. Anny na ścianie wieży kościelnej, do czego ochoczo się zabiera: „A gdy już wszystko wypełnił, a już chciał zleźć[ecz], to dyjabeł zazdrością poruszył wielki wiatr z pułnocy, który ono rostowanie poderwał, tak iż już nie lza było, jedno umrzeć, spadwszy” (ŻSA30r/4-12). Diabeł jest popularnym antagonistą w bajkach. Jego władza nad wiatrem ma korzenie ludowe:

W podaniach wierzeniowych wiatr najczęściej jest ukazany jako zjawisko towarzyszące działaniom lub obecności diabła. Wiąże się to z powszechnym w kulturze Słowian (jak i innych ludów) przekonaniem, że wirowy ruch powietrza to taniec, kręcenie się czy nawet wicie się demonów i postaci półdemonicznych, najczęściej – czarta, który przebywa w nim w różnych wcieleniach. Wiatr taki, wywołany przez istotę z ciemnego sacrum, jest niebezpieczny dla człowieka: może spowodować śmierć lub chorobę [...] ⁴³.

Młodzieniec kolejny raz wzywa swoją patronkę i zostaje uratowany. Wieść ta dociera do króla, który w zamian za modły głównego bohatera w intencji władcy obdarowuje go dobrami, przez co spełniają się prośby kierowane do Jezusa, Maryi i św. Anny. Bohater wraca wtedy do swojego rodzinnego miasta, spłaca dawne długi, a w domu rodzinnym tworzy kaplicę poświęconą swej patronce. W międzyczasie dziękuje Jezusowi, który za otrzymane dobra ponownie objawia się mu z obrazu. Dalej narracja mówi o tym, że bohater, żyjąc przykładnie i przyjmując rolę burmistrza i sekretarza królewskiego, dożywa siedemdziesięciu lat. *Nawrócenie rozrzutnego młodzieńca* kończy się sceną śmierci bohatera, kiedy nawiedza go Maryja, od której dowiaduje się o otrzymanym życiu wiecznym: „A tak dał Panu Bogu duszę i szedł do krolestwa niebie[es]kiego” (ŻSA32r/7-8). Młodzieniec odzyskuje więc utraconą na początku łaskę boską, co ostatecznie zamyka fabułę.

Narracja ta posiada wiele znamion tekstu legendowego. Otwarta formułą początkową, przedstawia bezimiennego bohatera, który zostaje osadzony w świecie wartości chrześcijańskich i dąży do zbawienia. Na swojej drodze młodzieniec spotyka szereg bajkowych

43 K. Smyk, *Wiatr*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 3, Toruń 2018, s. 317.

postaci: króla, kapłana, pomocnych świętych: Annę i Jakuba oraz diabła-antagonistę. Bohater, którego poznajemy jako bezdomnego utracjusza, zostaje doświadczony szeregiem prób i zadań, wszystkie je pomyślnie przechodzi, zyskując za to konkretne dobra: majątek i życie wieczne w niebie. Historia ma wyraźny wydźwięk moralizatorski. Teresa Michałowska wskazywała, że

powstające w końcu XV i XVI w. hagiograficzne utwory rękopiśmienne, a zwłaszcza drukowane, coraz widoczniej traciły pierwotne cechy literatury religijno-budującej, stając się z wolna popularnymi opowiadaniem, pobudzającymi wyobraźnię czytelników⁴⁴.

Nawrócenie rozrzutnego młodzieńca to tekst, który najlepiej reprezentuje właśnie ten typ popularnych opowiadań.

Związków miraculów z kulturą ludową udowodnić nie trzeba, przy czym wciąż brakuje jeszcze analiz poświęconych tej tematyce. Przedstawiona tu różnorodność elementów ludowych zawartych w *Żywocie św. Anny* zapowiada dalsze obiecujące badania. Apokryfy oddziaływały na ludową wyobraźnię wszystkich ludów europejskich, choć nie wszędzie w równym stopniu, przed czym przestrzegali Julian Krzyżanowski w *Słowniku folkloru polskiego*:

Kościół wschodni był w dziedzinie apokryfów i bogatszy i bardziej tolerancyjny od rzymskiego, ludy, które chrześcijaństwo przyjęły z Bizancjum mają opowiadań apokryficznych znacznie więcej. Folklor polski jest w apokryfy i oparte na nich powieści ubogi. Wprawdzie w w. XV powstało u nas duże dzieło *Rozmyślanie Przemyskie*, zbudowane z pierwiastków apokryficznych, wprawdzie pierwiastki te przewijają się w *Kazaniach gnieźnieńskich*, a w w. XVI *Sprawa chędogo o męce Pańskiej* i *Ewangelia Nikodema* reprezentują tę samą tradycję ale np. w porównaniu z Rusią dzieł tych było znikomo mało, po wtóre zaś ich pogłosy w folklorze są nikłe, ale są. Źródłem więc pięknej legendy Reymonta o Panajezusowym Burku jest ewangelia Tomasza; motyw kołody o dziewczynie beżrękiej uleczonej przez dotknięcie małego Jezuska pochodzi

44 T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 637.

z ewangelii Dzieciństwa; opowiadania o Lucyperze, którego łańcuch skraca się w Wielki Piątek, wywodzą się z *Ewangelii Nikodema*⁴⁵.

Omawiany apokryf stanowi przykład tego, jak trudno jest oddzielić religię „elitarną” i „popularną”, m.in. dlatego że doświadczenia religijne przeżywają wszyscy bez względu na stan – to, co się dokonuje w intymnej relacji z Bogiem, tu jest wszechobecne, powszechne, cuda adresowane są do wszystkich. W ostatnich ośmiu rozdziałach *Żywota świętej Anny* odnajdujemy bohaterów pełniących różne funkcje społeczne. Są wśród nich reprezentanci rodzin królewskich oraz kasztelanów. Narracje pełne są też ludzi kościoła – wiernych, duchownych, członków zgromadzeń, pustelników, biskupów. Między nimi pojawiają się nędzarze i mieszczanie, a wszyscy odgrywają konkretną rolę w swoich relacjach rodzinnych. Prawie każdy, kto zetknął się z tym apokryfem, mógł utożsamić się z którymś z bohaterów – fakt ten zapewnił popularność temu dziełu. Zauważyć też w nim można przykłady różnych elementów religijności: kult propagowano nauczaniem, biciem monet z wizerunkami świętych, tworzeniem obrazów z ich podobiznami, adoracją relikwii, a także składaniem wotów dziękczynnych za cudowne uleczenia. Narracje te reprezentują ponadto niektóre nastroje społeczne związane z kultem św. Anny. Powszechność pobożności sprawia, że narracje się multiplikują, łączą się z innymi, przekształcają. Ich charakter jest kompilacyjny, a cały apokryf jest mocno synkretyczny. Odzwierciedla to w pewnym stopniu specyfikę treści pochodzących z folkloru tradycyjnego – przekazywane w obiegu ustnym, ewoluują i dopasowują się do obecnych w danym momencie tendencji widocznych w społeczeństwie.

Bibliografia

- Adamczyk Maria, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980.
- Arendt Ada, *Archeologia zatroskania. Staropolskie kalendarze w działaniu*, Warszawa 2019.

45 J. Krzyżanowski, *Apokryf*, w: *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 21.

- Baranowski Władysław, *Z badań nad ludową recepcją „Żywotów świętych”. Żywoty świętych z najbliższego otoczenia Chrystusa w folklorze południowej części woj. łódzkiego*, „Lud” 1970, t. 54, s. 87-114.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Bylina Stanisław, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.
- Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, red. A. Kawecka-Gryczowa, t. 1, *Małopolska*, Cz. 1, *Wiek XV–XVI*, Wrocław 1983.
- Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, przeł. J. Sroka, Poznań 2003.
- Geremek Bronisław, *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 432-482.
- Godzinki* [hasło], w: *Słownik pojęciowy języka staropolskiego*, red. B. Sieradzka-Baziur, <https://spjs.ijp.pan.pl/haslo/index/2876> [dostęp: 11.03.2021].
- Grochowski Piotr, *Święci*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 3, Toruń 2018, s. 254.
- Grzeszczuk Stanisław, *Z problemów ludowości*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, Wrocław 1972, s. 269-306.
- Karpluk Maria, *Ze studiów nad językiem modlitw staropolskich: „godzinki”*, www.staropolska.pl/średniowiecze/opracowania/Karpluk.html [dostęp: 11.03.2021].
- Krawiec Adam, *Seksualność człowieka w filozofii, teologii i prawie kanonicznym Zachodu do schyłku średniowiecza*, w: *tenże, Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 19-45.
- Krzyżanowski Julian, *Apokryf*, w: *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 21.
- Łukaszyc Mieczysław, *Święta Anna. Próba udokumentowania kultury św. Anny*, Kraków 1999.
- Penczew Władimir, Rychlík Jan, *Historia Czech*, przeł. M. Czyżniewski, A. Kawecka, red. R. Gładkiewicz, Wrocław 2020.
- Michałowska Teresa, *Średniowiecze*, Warszawa 1997.
- Propp Władimir, *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Kraków 2011.
- Skierska Izabela, *Sabbatha sanctifices. Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008.

- Skierska Izabela, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003.
- Smyk Katarzyna, *Wiatr*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 3, Toruń 2018, s. 316-321.
- Starowicz Aleksandra, *Od biografii do legendy. O ekspansji motywów cudownych w średniowiecznych żywotach świętego Wojciecha*, w: *Baśniowe i mityczne inspiracje humanistów*, red. I. Borys, M. Zaorska, Olsztyn 2016, s. 169-177.
- Vauchez André, *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 389-430.
- Wąsowicz Henryk, *Cyzjożany łacińskie. Studium typologiczne*, Lublin 2016.
- Welsh Jennifer, *The Cult of St. Anne in Medieval and Early Modern Europe*, London–New York 2017.
- Witkowska Aleksandra, *Miracula średniowieczne – funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 181-188.
- Witkowska Aleksandra, *Zbiory krakowskich miracula*, w: *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka, Poznań 1984, s. 299-312.
- Wójcicka Marta, *Legenda*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, t. 2, Toruń 2018, s. 289-295.
- Ziolkowski Margaret, *West Slavic*, w: *A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*, red. E. Ziolkowski, Berlin 2017, s. 229-251.
- Zowczak Magdalena, *Apokryf jako próba wiary*, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 45-60.
- Żywot świętej Anny, matki naczystszej panny Maryjej, matki Bożej i Pana Jesukrysta, starej matki jego*, Kraków, Hieronim Wietor, ok. 1532, www.apocrypha.amu.edu.pl [dostęp: 11.03.2021].
- Żywot świętej Anny*, wyd. W. Wydra, Poznań 2015.

Summary

Folk Elements in *Żywot św. Anny*


The article presents the folk elements which appear in the last part of the apocryphal *Żywot św. Anny* (*Life of Saint Anne*), which includes the *miracula*. An analysis of sixteen narratives about miraculous events showed a variable level of literary editing. Their genealogical syncretism indicates that the character of the collection was aimed at popularisation rather than documentation. Described over eight chapters, the worshippers' adventures and concerns about the figure of Saint Anne often refer to the disputes of the fathers of the Church. Even though it is difficult to unequivocally divide the elements of folk and elite culture, the author indicates the fragments that refer to the folklore through artistry, ideas and worldview, and those that touch upon social and traditional experience or folk beliefs. These elements were adopted by the Church by means of compromises towards the devotion of the worshippers, as a result of which the religious community gained a strong sense of identity.

Keywords: *Żywot świętej Anny*, *Life of Saint Anne*, 16th century, folk culture, cult of saints, folklore

05 czerwca 2023 r.

Zaświadczenie

Zaświadczam, że artykuł Pani Mgr Izabeli Kotlarskiej zatytułowany „*Sakralne widzenie świata i człowieka*”. Obecność świętej Anny w dziewiętnastowiecznych źródłach drukowanych, przeszedł pomyślnie procedurę oceny redakcyjnej, a także otrzymał dwie pozytywne recenzje zewnętrzne, w związku z czym został przyjęty do opublikowania w jednym z najbliższych numerów „Bibliotekarza Podlaskiego”.


Bibliotekarz Podlaski
dr Łukasz Zabiński
REDAKTOR NACZELNY

„Sakralne widzenie świata i człowieka”. Obecność świętej Anny w dziewiętnastowiecznych źródłach drukowanych¹

W artykule *Formy obecności sacrum w folklorze*² Jerzy Bartmiński zauważa, że polscy badacze, wprowadzając w badaniach pojęcie „folkloru religijnego”, stworzyli sztuczną kategorię wyekscerpowaną z kultury chłopskiej. Niesie ona za sobą polaryzację folkloru na religijny i świecki, a stawianie tak wyraźnych granic zjawisku tak zniuansowanemu, zubaża analizy folklorystyczne. W swoich rozpoznaniach Bartmiński odnosi pojęcie „folkloru religijnego” do badań nad tekstami. Zbudowane ono zostało na założeniu, że religijne elementy folkloru słownego można wyodrębnić ze względu na temat przez nie poruszany, ale także ze względu na ich sytuacyjność i intencjonalność. Badacz wskazuje za Stefanem Sawickim³, że:

Są to [...] elementy tworzące warstwę zewnętrzną, by nie powiedzieć – „emblematyczną” tekstów. Te wyznaczniki religijności są eksponowane zwłaszcza w pisanej poezji chłopskiej wydawanej przez wydawnictwa diecezjalne i stanowiące zwykle pokłosie konkursów. Paradoksalnie to bogactwo zewnętrznych oznak religijności często idzie w parze z zagubieniem tego, co badacze nazywają „sakralnym widzeniem świata i człowieka”⁴.

Badania skupione na religijności ludowej powinny więc być prowadzone przekrojowo. Niniejszy artykuł ma charakter przede wszystkim-materiałowy i przeglądowy, jego zadaniem jest stworzenie wstępnego rozeznania co do zakresu tematycznego i gatunkowego źródeł dotyczących postaci i form kultu świętej Anny w szeroko rozumianym piśmiennictwie dziewiętnastego wieku. Rozważaniom podlegać więc będą materiały dziewiętnastowieczne, obejmujące ponad 70 adresów bibliograficznych ze zróżnicowanych gatunkowo źródeł. Na tej podstawie zaprojektować można będzie studium przypadku, skupione na funkcjonowaniu postaci św. Anny w wybranych przykładach pochodzących z obiegu tekstowego⁵. W obręb przytaczanych źródeł włączam również narracje związane z miejscami kultu św. Anny i

¹Artykuł powstał w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki; projekt nr 0396/NPRH9/H11/88/2021, pt.: „Leksykon folkloru polskiego”, pod kierunkiem Piotra Grochowskiego.

²J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum- religia*, Lublin 1995, s. 12-13.

³S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki”, 1980, z. 3, s. 169-182.

⁴J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze...*, s.12.

⁵Ze względu na ograniczoną objętość artykułu zrezygnowałam z omówienia zebranego materiału ikonograficznego z zakresu sztuki ludowej: reprodukcji drzeworytów, rzeźb czy obrazów. Dawna popularność świętej sprawiła, że reprezentacje wizerunku św. Anny należą do najlepiej udokumentowanych. Materiał ten wymagałby również interdyscyplinarnego ujęcia, łącząc wiedzę z zakresu folklorystyki, historii sztuki oraz teologii i należy mu się osobne opracowanie.

traktuję jako integralną część kultury tamtych czasów. Ponadto moim celem będzie nie tylko zaprezentowanie najciekawszych źródeł dotyczących świętej, ale również wstępne wskazanie kontekstu kulturowego, w którym się znajdowały. Materiał ten można podzielić na kilka typów, które postaram się przybliżyć.

Przedruki źródeł sprzed XIX wieku

W 1820 r. wrocławska drukarnia Wilhelma Bogumiła Korna wydała swój katalog⁶. Wśród proponowanych lektur znajduje się *Skarb Niebieski w palestyńskiej roli znaleziony w łaski Boskie zupełnie obfituiacy...*⁷, który „dla wygody prawdziwych iey klientów iuż to po raz piąty przez prasę drukarską” został wydany. Informacja wydawnicza świadczy o popularności książeczki. Ten modlitewnik datowany na 1773 r. zawiera podstawowe informacje o św. Annie, wiadomości o cudach, zobowiązania konfraterni św. Anny, godzinki, litanie, teksty pieśni, koronkę i nowennę. Trzy lata później w drukarni Jasnej Góry Częstochowskiej, wznowiono druk modlitewnika dla kobiet, autorstwa Rudolfa Pollacza pt. *Heroina chrzescianska rozmaitością modlitw, i strzelistemi aktami nieoszacowanych łaski boskiey skarbow i niebieskiego królestwa nabywaiąca: ku większey Boga chwale, Matki Przenayświętszey i patronów SS. Godnemu uszanowaniu, z pozwoleniem zwierzchności duchowney drukiem odnowiona*.⁸ Od 1707 r. książka ta była wznawiana wielokrotnie, była też bogato i starannie zdobiona⁹. Zawiera godzinki o św. Annie, hymn, modlitwy i litanie. W artykule¹⁰ poświęconym wychowaniu dziewcząt w pierwszej połowie XIX w. Aldona Jankowska przywołuje książkę arcybiskupa francuskiego i pedagoga Francois’a Fénelona *O wychowaniu młodzieży płci żeńskiej* (1687 r., przetłumaczona na język polski w 1826 r.), która była istotną inspiracją dla polskich wychowawców. Fénelon podkreśla w swoim podręczniku, że dziewczęta, najczęściej kształcone w domach przez własne matki, przejmowały ich złe zwyczaje i dziwactwa.

⁶Nowy katalog książek polskich, które drukowane znajdują się u Wilhelma Bogumiła Korna, księgarza w Wrocławiu, Wrocław 1820, s. 20-21.

⁷*Skarb Niebieski w palestyńskiej roli znaleziony w łaski Boskie zupełnie obfituiacy od trzech zaś blisko wieków w nowinie Królestwa Polskiego pod miasteczkiem Przyrowem w województwie krakowskim zjawiony [...] to jest: Anna Święta Samotrzecia [...] z historią znalezienia iey i przydatkiem różnego nabożeństwa [...] po raz piąty staraniem się OO. Obserwantów Reguły św. Patryarchy Franciszka [...] otworzony roku, którego [...] od niewoli wieczney jesteśmy odkupieni 1773*, Wrocław 1806.

⁸R. Pollacz, *Heroina chrzescianska rozmaitością modlitw, i strzelistemi aktami nieoszacowanych łaski boskiey skarbow i niebieskiego krolestwa nabywaiąca: ku większey Boga chwale, Matki Przenayświętszey i patronow SS. godnemu uszanowaniu, z pozwoleniem zwierzchności duchowney drukiem odnowiona*, Częstochowa 1823, s. 470.

⁹D. Bubel, *Typografia i zdobnictwo druków jasnogórskich XVIII wieku*, „Biuletyn EBIB” 2010, nr 9 (118) <https://www.ebib.pl/2010/118/a.php?bubel> [dostęp: 23.04.2023]

¹⁰Jankowska A., *Być dobrą chrześcijanką, posłuszną córką, wierną i roztropną małżonką, czyli kilka słów o celach i drogach edukacyjno-wychowawczych kobiet polskich w I. Połowie XIX wieku* [w:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku. „Portret kobiety” Polki w realiach epoki*, t. II, Łódź-Olsztyn 2014 s. 51.

Zamieszcza wiele wskazówek wychowawczych oraz radzi, by edukację córek dostosować do ich pochodzenia. W pierwszej połowie XIX wieku nurt pedagogiczny oparty był na naukach chrześcijańskich, a zinstytucjonalizowane jednostki edukacyjne kładły nacisk na zdobywanie wiedzy religijnej. Istniało duże zapotrzebowanie na opracowania takie jak *Heroína chrześcijańska...*, nie dziwi więc popularność tej książki. W podobnym czasie w Wilnie wydano *Nabożeństwo ku najwyższej chwale Boga w Trójcy Świętej jedynej i Matki Bożkiej, tudzież ss. Patronów i patronek przez pewną damę z różnych aprobowanych ksiąg zebrane i dla wygody bliźnich do druku podane*¹¹ (1826). Autorstwo tego modlitewnika Czesław Jankowski przypisuje Konstancji Benisławskiej z rodu Ryck (1747-1806), poetce późnego baroku i wczesnego oświecenia w Polsce¹². Zbiór zawiera podobny zasób tekstów poświęconych św. Annie jak we wcześniej wymienionych modlitewnikach. Jego przedruk mógł również wynikać ze zbliżonych potrzeb rynku wydawniczego. Fakt, że został zebrany przez kobietę, prawdopodobnie wpływał na jego popularność wśród żeńskiej części społeczeństwa.

Staraniem drukarni „Tygodnika Katolickiego” w 1866 r. wznowiono *Żywoty świętych...*¹³ Piotra Skargi, które, jak podkreśla Janusz Tazbir, cieszyły się popularnością wśród czytelników w każdym wieku i z różnych warstw społeczeństwa:

Od schyłku XVIII wieku poczynając, stały się one ulubioną lekturą również młodzieży i warstw ludowych. Liczne wspomnienia, skrupulatnie zestawione przez Henryka Barycza, świadczą, iż w pokojach dziecinnych czytywano to dzieło na nieco podobnej jak baśnie zasadzie. [...] Dla wielu przedstawicieli nawet zdeklasowanej szlachty (od Kazimierza Brodzińskiego poczynając, a na Wacławie Sieroszewskim kończąc) od nich właśnie zaczynało się – jak pisze Barycz – „wprowadzenie w zaczarowany świat książki”¹⁴.

Na początku wieku najwięcej kopii znajdowało się w szlacheckich dworach, jednak i później były wielokrotnie wznawiane.

Bractwo św. Anny

Konfraternia została założona w Krakowie pod koniec XVI w. i działała przez kolejne dwa stulecia. Została reaktywowana w 1846 r. za sprawą ks. Jana Mastelskiego¹⁵, byłego

¹¹*Nabożeństwo ku najwyższej chwale Boga w Trójcy Świętej jedynej i Matki Bożkiej, tudzież ss. Patronów i patronek przez pewną damę z różnych aprobowanych ksiąg zebrane i dla wygody bliźnich do druku podane*, Wilno 1826.

¹²K. Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*, wyd. Tomasz Chachulski, Warszawa 2000, s. 11.

¹³P. Skarga, *Żywoty świętych starego y nowego zakonu na każdy dzień przez cały rok : wybrane z poważnych pisarzow y doktorow kościelnych których imiona niżej są położone*, t. 2, Grodzisk 1866, s. 603-605.

¹⁴J. Tazbir, *Piotr Skarga, Szermierz kontrreformacji*. Warszawa 1978, s. 296-297.

¹⁵W *Korrespondencji „Gazety Codziennej”* z 1861 r. nr 53, s. 2 przypisuje się Mastelskiemu autorstwo *Nabożeństwa do świętej Anny, matki N.M.P., a babki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, dla użytku Bractwa ś. Anny, które w akademickim kościele pod tytułem św. Anny istnieje*, Kraków 1847.

profesora liceum św. Anny. Piotr Jacek Pruszczy tymi słowami opisał działalność stowarzyszenia w Kościele św. Mikołaja w Krakowie:

Pilne to bractwo i czujne w promowaniu nabożeństwa ku św. Annie, i zachowaniu wszelkich powinności i obligacji. Albowiem w każde święto i w niedzielę od wieczora schodzą się bracia i siostry pomienionej konfraternii i śpiewają o tejże św. patriarchini koronkę.¹⁶

W drugiej połowie XIX wieku Bractwo odgrywało coraz bardziej znaczącą rolę w życiu wspólnoty kościelnej, o czym świadczą wydawane w tym czasie liczne teksty wielu autorów. Na przestrzeni lat 1844-1845 Józef Muczkowski (1795-1858), ówczesny dyrektor Biblioteki Jagiellońskiej, a wcześniej również nauczyciel w liceum św. Anny, publikuje w trzech źródłach¹⁷ informacje na temat Bractwa. Cytuje błędnie brane za prawdę podanie o powstaniu konfraternii (mówiące o spięciu między katolikami i innowiercami w sejmie), a dalej zamieszcza sprostowanie na ten temat. Wacław Aleksander Maciejowski wspomina o bractwie w swoim *Piśmiennictwie polskim od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*¹⁸ (1852), w rozdziale poświęconym dziejom zachodnio i wschodnio katolickiego kościoła. W 1858 r. w Wilnie wydany zostaje przedruk książeczki z 1791 r. pt.: *Konfraternia Anny Świętej, powinności Bractwa, odpusty, nabożeństwa i inne ustawy do tego bractwa należące zawierająca*¹⁹. Publikacja zawiera godzinki, litanie, nowennę, pacierze, modlitwy do świętej oraz jej krewnych i powinowatych, przedstawia również obowiązki członków bractwa, nadane im odpusty czy opisuje sposób prowadzenia nabożeństw. W 1861 r. na łamach „Gazety Codziennej”²⁰ oraz „Czasu”²¹ donoszono o nowej publikacji ks. Marcina Tylkowskiego *Ustawy i nabożeństwo bractwa ś. Anny Samotrzejcej w kościele św. Anny w Krakowie*²² (1859), który wzbogacał *Nabożeństwo do świętej Anny...* (1847) o historię założenia bractwa i jego statut. Krótki opis powstania bractwa i jego działalności podaje również Piotr Pękalski w *Historycznym podaniu o bractwach, które od najdawniejszych czasów wywodzą swoje istnienie przy kościołach w stołecznym mieście Krakowie*²³ (1868). W swoim artykule donosi również,

¹⁶ P. J. Pruszczy, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo kościoły i co w nich jest widzenia godnego i znacznego*, Kraków, 1861, s. 154.

¹⁷ J. Muczkowski, *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, „Dwutygodnik Literacki” 1844, T.2, nr 17, s. 140-141; J. Muczkowski, *Rozmaitości historyczne i bibliograficzne*, z. 1, Kraków 1845, s. 122-124; J. Muczkowski, *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, Kraków 1845, s. 38-40.

¹⁸ W.A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, T. 2, Warszawa 1852, s. 579.

¹⁹ *Konfraternia Anny Świętej, powinności Bractwa, odpusty, nabożeństwa i inne ustawy do tego bractwa należące zawierająca*, Wilno 1858 r.

²⁰ *Korrespondencja „Gazety Codziennej”*, „Gazeta Codzienna” 1861, nr 53, s. 2.

²¹ *Nowości bibliograficzne*, „Czas” 1861, R.14, Ner 51, s.2.

²² Tego źródła nie odnaleziono.

²³ P. Pękalski, *Historyczne podanie o bractwach, które od najdawniejszych czasów wywodzą swoje istnienie przy kościołach w stołecznym mieście Krakowie* [w:] *Pamiętnik Towarzystwa Dobroczynności Krakowskiego wydany*

że „Bractwo świętej Anny przy kościele świętego Mikołaja na Wesołej, przez zaniedbanie proboszczów tego kościoła, niedawno upadło”²⁴.

W 1878 r. został wydany zbiór kazań księdza Jana Kloczkowskiego zatytułowany *Nauki katolickie świąteczne w dwóch działach*. Zbiorek zawiera dwa teksty poświęcone św. Annie. Pierwsze kazanie dotyczy miłości chrześcijańskiej, którą można realizować swoją przynależnością do zakonów, zgromadzeń lub bractw. Kloczkowski nakłania w nim wiernych do większej aktywności w życiu religijnym poprzez dołączenie do Bractwa św. Anny:

Co się tyczy Bractwa Anny ś. to ono już trwa 200 lat przeszło, którego celem jest, aby śpiewać chwałę Bogu, uwielbiać ś. Annę i jej dostojną Córkę N. Maryją Pannę, utrzymywać porządek w kościele, pomagać Kapłanom w uroczystościach kościelnych jako to: w śpiewie i procesjach, modlić się za dusze zmarłych braci w parafii, i być dla wszystkich przykładem i zachętą do pobożnego i cnotliwego życia²⁵.

Autor kazania przekonuje dalej, że przynależność do bractwa nie jest czasochłonna ani kosztowna, pozwala na zaangażowanie w życie parafii blisko swojego miejsca zamieszkania i daje okazję do czynienia dobra w imię boskie. Drugie kazanie autor poświęcił na przybliżenie życia i cnót matki Maryi. Na początku zwraca się do kobiet:

Kiedy więc mamy szczęście mieć Annę ś., za Patronkę naszą, przeto wszyscy, a zwłaszcza wy Chrystusowe niewiasty, wy córki, dziewice, mężatki i wdowy, módlcie się do ś. Anny, kochajcie ją szczerze, naśladujcie w cnotach wiernie, abyście i wy stały się błogosławione na ziemi i święte w niebie, gdy tę pielgrzymkę ziemskiego życia ukończycie. Żebyście więc wiedziały o Jej cnotach i naśladowały je, posłuchacie uważnie, a ja wam w krótkości życie św. Anny przedstawię²⁶.

Wymienione dotąd źródła dotyczyły opracowań historycznych i kaznodziejskich, jednak istnieją również fragmenty, które opisują wydarzenia ważne dla życia bractwa. „Gazeta Kielecka” z 6 lutego 1881 r. donosiła o pożarze klasztoru, który miał miejsce we wsi Święta Anna pod Przyrowem, gdzie znajduje się cudowny obraz matki Maryi²⁷. Jedna z zakonnice ratowała się skacząc z drugiego piętra, podczas gdy trzy inne zginęły w płomieniach. Dach i wieża kościoła spaliły się, natomiast wnętrze ocalało. Rok później w sprzedaży pojawiła się książka autorstwa Grzegorza Augustynika *Wianek świętej Anny czyli zbiór nabożeństwa dla wiernych w Jej bractwie będących*²⁸. Autor informuje na stronie tytułowej, że „Czysty dochód ze sprzedaży tej książeczki przeznaczony jest na korzyść spalonego kościoła i klasztoru Świętej

z powodu obchodzonego w d. 24 i 25 czerwca 1866 r. pięćdziesiąt-letniego jubileuszu wskrzeszenia w roku 1816 tegoż Towarzystwa, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1868, s., s. 45.

²⁴ Tamże, s. 69.

²⁵ J. Kloczkowski, *Nauki katolickie świąteczne w dwóch działach*, Warszawa 1878, s. 101-102.

²⁶ Ibidem, s. 228.

²⁷ *Wiadomości bieżące*, „Gazeta Kielecka” 1881, R.12, nr 11, s. 1.

²⁸ G. Augustynik, *Wianek świętej Anny czyli zbiór nabożeństwa dla wiernych w Jej bractwie będących*, Częstochowa 1882.

Anny pod Przyrowem”. Ten obszerny zbiór zawiera m.in. przedruk żywota św. Anny ze zbioru Piotra Skargi, historię Przyrowa, opis cudów mających tam miejsce czy modlitwy do św. Anny. Jest to jeden z przykładów zbiorów tekstów, które sprzedawano na rzecz działalności charytatywnej.

Na tle wspomnianych wydań i opracowań, interesującego kontekstu historyczno-społecznego dostarcza Oskar Kolberg w swojej monografii regionalnej *Radomskie z 1889 r.*:

Mieszczanie skaryszewscy (a w szczególności bractwo św. Anny), podczas nabożeństwa, nawet w zapusty, nie znosili hałaśliwej w gospodzie muzyki. W czasie najścia wojsk austrijackich, huzarzy węgierscy Weczaja skusili byli skrzypka Piotruszkę do grania im w zapusty. Oburzeni Skaryszewianie ukarali publiczną chłostą niewczesnego wesołka, i każdego niefortunnego grajka nazywają odtąd Piotruszką²⁹.

Religijne druki użytkowe

W środku stulecia, od 1847 do 1861 roku, wydano trzy religijne druki okolicznościowe z koronką do św. Anny oraz różnymi dodatkami. Pierwszym z nich jest *Nabożeństwo do świętej Anny, matki N.M.P., a babki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata: dla użytku Bractwa ś. Anny, które w akademickim kościele pod tytułem św. Anny istnieje*³⁰. Opracowanie to, wydane nakładem Drukarni Uniwersyteckiej w Krakowie, zawiera nie tylko tekst koronki, ale wyróżnionym graficznie tekstem wprowadza swego rodzaju didaskalia, które pomagają w poprawnym uczestnictwie wiernego w nabożeństwie: „Śpiewający dzielą się na dwa chóry: Mężczyźni i Niewiasty zaczynają razem Hymn o Ś. Annie na melodyą: *Jezusa słodkie wspomnienie*”³¹, dalej znajdziemy: „(Tu kantor sam jeden czyta donośnym głosem:)”³² oraz „Módlmy się! (jak niżej).”³³. Nabożeństwo zostało więc rozpisane w formie scenariusza. Wojciech Tomaszewski zwraca uwagę, że:

W latach 1815-1862 etatowe, profesjonalne zespoły kościelne stopniowo zanikały, a ich funkcję przejmowali [...] inni wykonawcy: głównie amatorzy, którymi kierował angażowany przez kościół organista, okoliczny kapelmistrz, dyrygent amator lub nauczyciel muzyki, okazjonalnie zaś zamiejscowi artyści polscy lub wędrowni obcy. Animatorami działań muzycznych w świątyniach – zwłaszcza w czasie ważniejszych uroczystości – bywali pospołu duchowni oraz społeczności lokalne (parafialne lub gminne) i miejscowe instytucje (szkoła, wojsko)³⁴.

²⁹ O. Kolberg, *Radomskie*, cz. I., *Dziela wszystkie*, t. 20. Wrocław-Poznań 1964. Reedykcja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1887, s.12.

³⁰ *Nabożeństwo do świętej Anny, matki N.M.P., a babki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, dla użytku Bractwa ś. Anny, które w akademickim kościele pod tytułem św. Anny istnieje*, Kraków 1847.

³¹ Tamże, s. 3.

³² Tamże, s. 5.

³³ Tamże, s. 7.

³⁴ W. Tomaszewski, *Między salonem a jarmarkiem. Życie muzyczne na prowincji Królestwa Polskiego w latach 1815-1862*, Warszawa 2002, s. 48

Tytuł tego druku jednoznacznie wskazuje, że powstał on z inicjatywy miejscowych wiernych zrzeszonych w Bractwie św. Anny. Na dalszych stronach użytkownik znajdzie litanię, modlitwy i nowennę do św. Anny. Później następuje „Dodatek. Pieśni [...]”; które bracia mogą w domu śpiewać lub w Kościele w czasie Nieszporów zamiast Psalmów odczytywać”³⁵. Jest to interesujący przykład druku ulotnego powstałego przy miejscu kultu.

Drugim ze wspomnianych tekstów jest wydana w 1851 r. *Koronka o świętej Annie, która ma być śpiewana w każdą niedzielę i święto rano i po południu w kościele parafialnym Lwowskim N. P. Maryi śnieżnej ob. Łać.*³⁶. Ma podobną zawartość do poprzedniego dokumentu: wśród pieśni, koronki czy nowenny znów można trafić na wskazówki dotyczące przebiegu nabożeństwa i zachowania poszczególnych „aktorów”: „*Xiądz Promotor zaczyna mówiąc głośno tonem*”³⁷, czy „*Śpiewać tonem godzinek, lub głośno mówić*”³⁸. Zawarta jest tam również porada dla Sióstr i Braci z Bractwa św. Anny co zrobić w sytuacji, gdy nie można zjawić się w kościele. Zasadą bractwa było, by codziennie uczestniczyć we mszy świętej, jeśli jednak ktoś nie miał takiej możliwości, mógł w domu odmówić stosowne modlitwy. Trzecie źródło, wydana w 1861 r. książeczka *Koronka o świętej Annie: z dodaniem nowenny, czyli nabożeństwa dziewięciodniowego do tej świętej patronki i mistrzyni*³⁹ wprowadza natomiast podział uczestniczących w nabożeństwie ze względu na płeć:

*Powstawszy mają się wszyscy przeżegnać, atoli tylko mężczyźni w głos mówić:
W imię Ojca i Syna i Ducha św.
A białogłowy zakończą w głos mówiąc:
Amen*⁴⁰.

Te trzy źródła pokazują, z jaką uwagą animatorzy życia duchowego przy ośrodkach religijnych dbali o performatywną stronę nabożeństw. Prawdopodobnie dbałość ta wynikała również z większych potrzeb duchowo-celebracyjnych wiernych zrzeszonych w bractwie.

Działalność oświatowa i popularyzacyjna czasopism

Krakowskie „Nowiny ze Świata” z dnia 1 stycznia 1864 r. rozpoczynają numer od powitania „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!” i obszernych życzeń dla czytelników na

³⁵ *Nabożeństwo do świętej Anny...*, s. 37.

³⁶ *Koronka o świętej Annie, która ma być śpiewana w każdą niedzielę i święto rano i po południu w kościele parafialnym Lwowskim N. P. Maryi śnieżnej ob. Łać.*, Lwów 1851.

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ Tamże, s. 12.

³⁹ *Koronka o świętej Annie z dodaniem nowenny, czyli nabożeństwa dziewięciodniowego do tej świętej patronki i mistrzyni*, Rzeszów 1861 r.

⁴⁰ Tamże, s. 26.

nadchodzący rok: „żebyście takimi byli rodzicami i gospodarzami, jak byli święci Rodzice N. Maryi Panny, święty Joachim i Anna”⁴¹. Duża część tego tekstu zbudowana jest w oparciu o żywot św. Anny i przynosi rady, w jaki sposób brać przykład z rodziców Maryi. Rok 1864 przyniósł społeczeństwu polskiemu krwawe represje w związku z upadkiem powstania, jednocześnie moment ten uznawany jest za początek ruchów pozytywistycznych. Anna Karczeńska w następujący sposób zarysowuje problematykę czytelnictwa ludowego z perspektywy Kościoła:

Niewątpliwie Kościół stanął w epoce popowstaniowej przed nowym wyzwaniem, jakie stanowiła pozytywistyczna teoria rozwoju z jej kultem liberalizmu i scjentyzmu, którą postrzegał jako zagrażającą stabilności systemu społecznego. [...] Istotą programu oświatowego propagowanego przez Kościół było podporządkowanie go zasadom religii i moralności, tym bardziej, że władze kościelne miały oczywiście świadomość, że stan wiedzy religijnej włościan pozostawiał na ogół wiele do życzenia, a ważną tego przyczyną był masowy analfabetyzm parafian⁴².

W polskiej prasie po 1864 r. znacząco przybywa zróżnicowanych informacji dotyczących św. Anny. W tekście pt. *Anegdota o rzemieślnikach zagranicznych* opublikowanym w 1896 r. w „Gazecie Przemysłowo-Rzemieślniczej”⁴³ została zamieszczona krótka wzmianka o świętych, którzy w zależności od kraju czy regionu patronują krawcom. W Paryżu ich patronką jest właśnie św. Anna. W artykule pt. *Godła, chorągwie i patronowie różnych stowarzyszeń i cechów rzemieślniczych* z „Przeglądu Katolickiego”⁴⁴ możemy się dowiedzieć, że św. Anna jest patronką powroźników, ponieważ w ramach odbywanej pokuty nosiła ona na szyi powróż i biczowała się nim.

Na łamach katolickiego czasopisma „Monika”⁴⁵ w 1886 r. Związek Matek Chrześcijańskich przekonuje, by uczyć dzieci krótkich modlitek na pamięć: „Piękny przykład daje św. Anna, która uczy czytać w książce i modlić się córkę swoją najświętszą Pannę Maryę, jak to widzieć można na obrazkach św. Anny, osobliwej patronki matek

⁴¹ *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Nowy Rok*, „Nowiny ze Świata” 1864, R.2, nr 1, s.1.

⁴² A. Karczeńska, *Czemu ten nasz chłop ciemny... Inteligenckie dyskusje o czytelnictwie ludowym w Królestwie Polskim w XIX wieku*, Warszawa 2017, s. 155-157.

⁴³ A.M., *Anegdota o rzemieślnikach zagranicznych (ciąg dalszy)*, „Gazeta Przemysłowo-Rzemieślnicza” R.13, nr 11, s. 82.

⁴⁴ M.S., *Godła, chorągwie i patronowie różnych stowarzyszeń i cechów rzemieślniczych*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 18, s. 281.

⁴⁵ Więcej na temat treści przekazywanych w tym czasopiśmie zob. G. Michalski, *Wskazania wychowawcze dla polskich rodzin na Śląsku katolickiego czasopisma "Monika" w drugiej połowie XIX wieku*, „Wychowanie w rodzinie” 2014, nr 2, t. X, s. 119-135.

chrześcijańskich”⁴⁶. Interesujące jest tu użycie motywu Maryi nauczanej przez swoją matkę. Scena ta, choć należy do najbardziej popularnych zarówno w sztuce wysokiej, jak i ludowej, nie występuje w narracjach apokryficznych dotyczących życia Anny lub młodości Maryi. Badaczki Pamela Sheingorn oraz Wendy Scase upatrują genezy tego motywu w kulturze literackiej kobiet pochodzących z wyższych warstw społeczeństwa XIV i XV wieku:

[Badaczki – przyp. I. K.] zauważyły, że wczesne przykłady tego tematu zbiegły się z rozkwitem średniowiecznego zaangażowania Angielek w czytanie i zamawianie dzieł literackich, a także w nauczanie swoich dzieci. [...] Sheingorn i Scase podjęły słuszną decyzję, szukając odpowiedzi w habitusie i kulturze elitarnych gospodarstw domowych. [tłum. I.K.]⁴⁷.

W wieku XIX, wraz z rozwojem czytelnictwa, a także zwiększoną ilością periodyków skierowanych do niższych warstw społeczeństwa, motyw ten powrócił w formie odgórnych zaleceń dla wierzących matek.

W numerze „Kuriera Warszawskiego” z 28 lipca 1879 r. zamieszczono relację z obchodów dnia św. Anny w Warszawie i okolicach. Szczegółowo wskazane zostały świątynie celebrujące wspomnienie św. Anny odpustem zupełnym, dokładnie wymienieni zostali też duchowni sprawujący liturgię w kilku warszawskich kościołach. Tego dnia piękną pogodą mogły cieszyć się tłumy, które nie mieszcząc się w kościele na Wilanowie, stały przed świątynią. We wsi Kobyłki, w starym kościele pod wezwaniem św. Anny, w ten sam dzień również zorganizowano odpust, według autora relacji był on pierwszorzędny. Przyciągał spore tłumy, dlatego też na zaproszenie proboszcza do pomocy zjechali się inni księża z okolicznych parafii:

Wczorajsze więc odpustowe nabożeństwo rozpoczęte zostało solenną Wotywą śpiewaną w kaplicy przed ołtarzem św. Anny przez miejscowego proboszcza JX. Walentego Kalickiego, który następnie, przed rozpoczęciem Sumy, w asystencji dwóch kapłanów, dopełnił rzadkiej, bo pięćdziesięcioletniej ceremonii pobłogosławienia na nowo związku małżonków Woźniaków, mieszkańców wsi Nadmy. Ceremonia ta sama jak i wzniesłe przemówienie ks. proboszcza Kalickiego do sędziwych jubilatów i do tłumnie zgromadzonych pobożnych była rozrzewniająca. Po ukończeniu tej rzadkiej jubileuszowej ceremonii odbyła się Suma, poprzedzona uroczystą z Najświętszym Sakramentem procesją naokół wspomnianej tej świątyni, po miejscowym cmentarzu. Słowo zaś Boże zastosowane do uroczystości, głosił JX. Jan Piskorski, wikariusz z Kłębowa, zachęcając pobożnych słuchaczy do gorliwego naśladowania uroczystej Patronki, św. Anny, matki Najświętszej Marji Panny. Na odpust też powyższy przybył niedawno zorganizowany w Radzyminie chór - miejscowy amatorski, wykonywający śpiewy religijne⁴⁸.

Wart odnotowania jest tutaj fakt celebracji Złotych Godów. Święta Anna jest m. in. patronką małżeństw, ale często zapomina się, że 26 lipca obchodzone jest nie tylko wspomnienie św.

⁴⁶Związek Matek Chrześcijańskich, „Monika. Tygodnik poświęcony chrześcijańskiemu wychowaniu dzieci” 1886, R. 1, nr 27, s.192.

⁴⁷Nixon V., *An Alternative Suggestion Regarding the Origins of the Image ‘The Education of the Virgin’* [w:] *Devotion to st. Anne in Texts and Images. From Byzantium to the Late European Middle Ages*, red. Elena Ene D-Vasilescu, 2018, s. 85.

⁴⁸„Kurier Warszawski” 1879, R.59, nr 167, s. 1.

Anny, ale także jej małżonka, św. Joachima, dlatego właśnie błogosławieństwo wieloletniego związku państwa Woźniaków miało tego dnia symboliczny wymiar.

W „Wielkopolaninie”, w krótkiej, jednoakapitowej notatce donoszono o licznych polskich pielgrzymkach na Górę Św. Anny, które przywodziły w to miejsce tysiące katolików ze Śląska. Na temat gorliwości polskich pątników miały pisać również niemieckie gazety, co zostało skomentowane przez anonimowego autora tej notatki w następujący sposób:

Niech Niemcy o tem pamiętają, ażeby znów nie odsądzi li ludu od czci i wiary, gdy się jakie wybory zdarzą, a lud o swoje prawa się upomni. Nie tylko sami Niemcy niestety tak czynili. Wszyscy niech widzą, jak to lud nasz oddaje zawsze Bogu, co boskiego, ale żąda, aby w sprawach świeckich i jemu oddano, co mu się należy⁴⁹.

Działalność etnografów i literatów

Zainteresowania ludoznawcze rozwijane były przez cały XIX wiek – z tego powodu dostarczają one źródeł pozwalających na poszerzenie kontekstu społeczno-kulturowego w zakresie kultury ludowej. Nie są to wyłącznie źródła etnograficzne, często leżą one bowiem na pograniczu literatury pięknej ze względu na wykorzystywanie przez literatów motywów wywodzących się z folkloru. W ramach prowadzonych badań nie znaleziono narracji, w których św. Anna byłaby czynną postacią – źródła mówią o miejscach kultu tej świętej i ewentualnych (czasem cudownych) wydarzeniach z nimi związanych. W 1886 r. w skierowanym do ludu „Przyjacielu Domowym” opublikowane zostało tłumaczenie baśni literackiej popularnego w XIX wieku węgierskiego pisarza Móra Jókai’a pt. *Rusalka. Ballada*⁵⁰. Akcja umiejscowiona jest na ziemi Seklerów – węgierskojęzycznej grupy etnicznej, która obecnie żyje na terytorium Rumunii. Baśń opowiada o dzwonie z kapliczki św. Anny, którego dźwięk płoszył zamieszkałe w pobliskim stawie rusałki i ich zielonobrodego króla. Tego rodzaju tłumaczenia, publikowane w czasopiśmie skierowanym do najniższych warstw społecznych, przyczyniały się do rozprzestrzeniania się wśród ludu narracji pochodzących z innych kultur.

W 1888 r. we Lwowie wydano anonimowy zbiorek pt. *Hulaj duszo. Jedenkroć anegdota, dowcipów i facecyjek*⁵¹. Zawiera on zabawną anegdotę o malarzu Dąbskim i jego obrazie św. Anny Samotrzczej:

Dąbski wymalował obraz świętej Anny samotrzeczej do kościoła napisał u dołu te słowa:
Proś matko córkę, a córka zaś syna,

⁴⁹ *Wiadomości z bliska i z daleka, Poznań, dnia 21 września 1896. Uczmy dzieci pisać i czytać po polsku, „Wielkopolanin” 1896, R. 14, nr 217, s. 3.*

⁵⁰ *Rusalka. Ballada Maurycego Jokai’a, „Przyjacieli Domowy” 1886, R.36, nr 20, s. 243-245; , Rusalka. Ballada Maurycego Jokai’a (Dokończenie), „Przyjacieli Domowy” 1886, R.36, nr 21, s. 251-252.*

⁵¹ *Hulaj duszo. Jedenkroć anegdota, dowcipów i facecyjek, Drukarnia J. L. Pordes, Lwów 1888.*

by się do nieba dostała dębina.
Ktoś złośliwy dopisał:
*Nie palą w niebie, nic tam po dębinie,
Tam drzew pełna izba, gdzie ogień nie ginie*⁵².

W monografii regionalnej *Kieleckie* (1886) Oskar Kolberg publikuje rozdział z rękopisu ks. Władysława Siarkowskiego zatytułowanego *Pieśni i opowieści ludowe z okolic Pińczowa*⁵³. Przytoczone tam pieśni pod wspólną nazwą *Parodyja na dziadów* krążyły m. in. wśród duchownych „w liczniejszych zgromadzeniach dla rozerwania i rozweselenia się wzajemnego”. We wstępie Siarkowski tłumaczy treść jednej z pieśni, w której dziad okłamuje zebranych wiernych, że otrzymał noszone ze sobą berło od św. Jerzego:

Takiem kłamstwem posługiwali się niekiedy i pijący pustelnicy, mający nadzór nad niektórymi kaplicami. Tak, między r. 1840-46, był pod Pińczowem przy kaplicy Ś. Anny pustelnik Jelonek, gadatywus, który uczniom przychodzącym z miasta do niego w odwiedzin, pokazywał z jakiegoś zagranicznego ptaka wielkie pióro i mamił ich, iż takowe pochodzi ze skrzydła św. Michała Archanioła. Były to jednak wyjątki, gdyż ogół takich pustelników, wiódł bardzo ciche, bogobojne a niekiedy i pracowite życie⁵⁴.

Nie jest to jedyny przekaz w monografiach *Ludu...*, który dotyczy miejsc poświęconych matce Maryi. Kolberg podaje, że z kościołem św. Anny będącym pod opieką Jezuitów Wileńskich, wiąże się historia o zaginięciu rękopisów Mistrza Twardowskiego⁵⁵, natomiast Pod Górą Świętej Anny, podziemny duch zwany „złym kopaczem” ukazując się pod postacią konia, zabił dwunastu górników⁵⁶. Podobnym przekazem jest legenda opublikowana przez śląskiego etnografa Józefa Lompę na łamach „Kroniki Wiadomości Krajowych i Zagranicznych”, która mówi o powstaniu kościoła pw. Św. Anny w Olesznie⁵⁷.

Warte odnotowania są również używane w tekstach elementy folkloru słownego. W „Gazecie Narodowej” z 1 sierpnia 1868 r. w nadesłanej korespondencji znad Strwiąża, czytelnik donosi: „Mimo późnej wiosny ciepłe powietrze i częste ciepłe deszcze spowodowały bardzo wczesne żniwa. Od kiedy gospodaruję w wschodniej Galicji, a czynię to od lat 35, nigdy jeszcze nie praktykowałem zwózki żyta przed św. Anną, aż w tym roku”⁵⁸. Widoczne jest tu operowanie kalendarzem liturgicznym, które w XIX wieku wciąż było żywą praktyką,

⁵² Tamże, s. 10.

⁵³ Zob. *Kieleckie. Suplement do tomów 18-19, Dzieła Wszystkie*, oprac. E. Antyborzec, H. Pawlak. Poznań 2011, s. 614.

⁵⁴ O. Kolberg, *Kieleckie*, cz.II, *Dzieła wszystkie*, t.19, Wrocław-Poznań 1963. Reedykcja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1886. s. 256-257.

⁵⁵ O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. I, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wrocław-Poznań 1962. Reedykcja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1871, s. 333.

⁵⁶ O. Kolberg, *Krakowskie*, cz.III, *Dzieła wszystkie*, t.7, Wrocław-Poznań 1962. Reedykcja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1874. s. 294.

⁵⁷ *Stanowisko Józefa Lompy i jego ostatnie dziełko p. n.: „Geschichtl. Darstellung der merkwürdigsten Ereignisse in der K. Kreisstadt Rosenberg. Kosel 1855.” (Ciąg dalszy)*, "Kronika Wiadomości Krajowych i Zagranicznych" 1856, R.1, nr 21, s. 4.

⁵⁸ *Z nad Strwiąża*, „Gazeta Narodowa” 1868, R.7, nr 176, strona 3.

szczególnie wśród ludu. W dziale *Kroniki warszawskiej i krajowej* „Gazety Codziennej” z 1855 r. można dowiedzieć się, że lipiec tego roku był wyjątkowo deszczowy:

Spacerzy zaniedbane, bo ci tylko z domów wychodzą uzbrojeni parasolami, którzy muszą stawić odważnie czoło niepogodzie, - a szkoda, wielka szkoda każdego dnia, bo to już św. Anna z zimnemi wieczorami i rankami bardzo blisko, bo już zieloność się starzeje, a kwiaty zrzucają godowe sukienki⁵⁹.

Przytoczone przez autora przysłowie „na św. Anki zimne wieczory i poranki” jest tylko jednym z wielu powiedzeń w języku polskim, które odnosiły się do św. Anny i przewidywania pogody⁶⁰.

Wokół historii sztuki

Święta Anna była przez wieki przedstawiana w sztuce, co również żywo interesowało dziewiętnastowiecznych redaktorów, kaznodziejów, historyków obyczaju itp. Świadczą o tym publikacje dotyczące malarstwa, rzeźby i innych form sztuk pięknych. Opisy obrazów, na których znajdowała się matka Maryi znajdowały się w opracowaniach poświęconych dorobkowi sławnych malarzy. Na łamach „Niewiasty” Władysław Lewartowski opublikował tekst *Leonardo da Vinci. Życiorys i charakterystyka dzieł jego*⁶¹, gdzie zdawkowo opisuje obraz znany pod tytułem *Św. Anna lub Przenajświętsza rodzina*. W „Wędrowcu” w 1863 r. ukazał się artykuł pt. *Piotr Paweł Rubens. Szkic biograficzno-artystyczny*⁶². Autor podpisujący się inicjałami F.H.L. uznał za istotne opisać krótko obraz, zestawiając przedstawione na nim Annę i Maryję „gdzie artysta czerstwą starość i kwitnący wiek dziecięcy w nader uroczy złożył grupę”⁶³. Na łamach „Przeglądu Powszechnego” Jerzy Kieszkowski opublikował artykuł pt. *Malarz Czechowicz. Studium na podstawie dzieł jego krakowskich*⁶⁴. Szczegółowe ekfrazy malarskie obrazów Szymona Czechowicza z kościoła Św. Anny w Krakowie zasługują na choć fragmentaryczne przytoczenie:

Słońce oblało promieniami swemi niebo i ziemię; niebo jasne, pogodne, błyszczy się zielona murawa łąki, na której pasą się owce, których pasterzem św. Joachim, w tej chwili nie na nie zwracający swą uwagę. Dzieje się bowiem coś niezwykłego, o czym nigdy nie marzył, a co zapowiada urzeczywistnienie jego najgorętszych pragnień. Oto anioł zlatuje z nieba, lewą ręką wskazując na niebo, jakby miał powiedzieć, że go Bóg przysyła, prawą zaś na św. Annę, która – jak zapowiada świętemu – matką ma zostać.⁶⁵

⁵⁹ *Kronika warszawska i krajowa*, „Gazeta Codzienna” 1855, nr 190, s. 1.

⁶⁰ zob. S. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894.

⁶¹ W. Lewartowski, *Leonardo da Vinci. Życiorys i charakterystyka dzieł jego*, „Niewiasta” 1862, R.3, nr 45, s. 358.

⁶² *Piotr Paweł Rubens. Szkic biograficzno-artystyczny*, „Wędrowiec” 1863, Seria 1, t. 2, nr 47, s. 351.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ J. Kieszkowski, *Malarz Czechowicz. Studium na podstawie dzieł jego krakowskich*, „Przegląd Powszechny” 1898, R.15, t.59, z.7, s. 36-53.

⁶⁵ Tamże, s. 36.

W dziale *Rozmaitości* „Biblioteki Warszawskiej” opublikowano dokończenie artykułu pt. *Początek ikonografii naszej, W spisie małego zbioru rycin i obrazków w odciskach z blach miedzianych, które przedstawiają wizerunki królów polskich i znakomitych mężów; tudzież ŚŚ. Patronów naszych i błog. Polaków. Dodane są prace rytowników naszych i inne tu należące przedmioty*⁶⁶. W wyliczeniach podano „Obrazek św. Anny samotrzeciej, na Kalwaryi chełm. W Szlązku”. W 1885 r. Teofil Rewoliński w opracowaniu *Medale religijne odnoszące się do kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski...*⁶⁷ przedstawił medale świętych, których obrazy słynące cudami znajdują się w kościołach katolickich. Znajdziemy tam podobizny medali Św. Anny w Annabergu (Góra Św. Anny), Prostyńskiej i Przyrowskiej⁶⁸, które swoje przydomki zawdzięczają trzem najbardziej znanym miejscom kultu św. Anny w Polsce. Zaprezentowany zostaje również medal bractwa św. Anny w Krakowie i Samotrzeciej w Niepołomicach⁶⁹. Piotr Pruszczyński w swoim popularnym przewodniku⁷⁰ po krakowskich kościołach opisuje wnętrza Kościoła św. Mikołaja, informuje o obecności relikwii św. Anny w tym miejscu i opisuje poświęcony jej obraz⁷¹. Autor drobiazgowo przedstawia historię założenia i budowy kościoła akademickiego pod wezwaniem św. Anny, przedstawia też listę pobożnych darczyńców oraz opisuje obraz Anny Samotrzeciej. W *Kościołach ś. Mikołaja i ś. Tomasza* (1899) Juliana Pagaczewskiego znaleźć można obszerny spis inwentaryzacyjny wspomnianych w tytule świątyń. Autor opisuje w nim m.in. kielich z kościoła Św. Mikołaja w Krakowie z wygrawerowanymi postaciami świętych, wśród których można odnaleźć postać św. Anny Samotrzeciej⁷².

Na łamach „Przeglądu Katolickiego” opublikowano *Sprawozdanie czwarte z czynności Delegacji Arcybractwa nieustającej czci Najśw. Sakramentu i opieki nad ubogimi kościołami*⁷³. Donoszono w nim, że:

⁶⁶*Początek ikonografii naszej, W spisie małego zbioru rycin i obrazków w odciskach z blach miedzianych, które przedstawiają wizerunki królów polskich i znakomitych mężów; tudzież ŚŚ. Patronów naszych i błog. Polaków. Dodane są prace rytowników naszych i inne tu należące przedmioty*, „Biblioteka Warszawska” 1857, t. 4, s. 242.

⁶⁷ T. Rewoliński, *Medale religijne odnoszące się do kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski: w zbiorze T. Rewolińskiego*, Kraków 1885 s. 53.

⁶⁸ Tamże, s. 38-39.

⁶⁹ Tamże, s. 52-53.

⁷⁰ Pierwodruk ukazał się w 1647 r.

⁷¹ Pruszczyński P.J., *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo kościoły i co w nich jest widzenia godnego i znacznego* Kraków, 1861, s. 154.

⁷² J. Pagaczewski, *Kościoły ś. Mikołaja i ś. Tomasza*, Kraków 1899, s. 73.

⁷³*Sprawozdanie czwarte z czynności Delegacji Arcybractwa nieustającej czci Najśw. Sakramentu i opieki nad ubogimi kościołami*, „Przegląd Katolicki” 1875, s. 110.

Bractwo wyżej wspomniane, które pragnie pośrednictwem swem przychodzić w pomoc i ułatwiać wszelkie potrzeby odnosząc się do porządku i ozdoby świątyń Pańskich, utworzyło w r. 1870 Delegację w celu przyjmowania zamówień na obrazy i rzeźby i dla dozoru nad dobrem wykonaniem tychże.⁷⁴

Z czasem przyjmowano również zamówienia na pomoc przy odnawianiu zabytkowych kościołów oraz budowie nowych świątyń. Arcybractwo zawiązało się 12 lipca 1870 r. i w ciągu swojej pięcioletniej działalności pomogło nabyć biedniejszym kościołom łącznie 129 różnych dzieł sztuki takich jak: drewniane rzeźby, obrazy, chorągwie, feretrony czy komplet czternastu stacji do Nabożeństwa Drogi Krzyżowej. W szczegółowym wykazie zaprezentowano ostatnie zamówienia złożone Delegacji, z wyszczególnieniem opisu treści i formy potrzebnego przedmiotu, nazwiska zamawiającego i wykonawcy oraz poniesionego kosztu. W wykazie można znaleźć więc zamówienia na dwa obrazy ze św. Anną, jeden z Anną i Matką Boską, oraz feretron, na którym miała zostać przedstawiona ze św. Józefem. Każde z dzieł było zamawiane wyłącznie u „znakomitszych krajowych artystów”⁷⁵ takich jak Wojciech Gerson, Leonard Marconi czy Antoni Murzynowski. Zapewniono, że stowarzyszenie ponosi możliwie najniższe, umiarkowane wydatki na dostarczenie

rzeźb i obrazów dobrych odpowiadających świętości swego przeznaczenia, tak pod względem sztuki jako i znajomości rzeczy kościelnych. Można wprawdzie nabywać obrazy i rzeźby tańsze, wykonane przez pokątnych fabrykantów, będą one jednakże zawsze jeszcze za drogie, jako zupełnie pozbawione artystycznej wartości, a oszczędność tu zastosowana przynosi tylko ujmę ozdobie rzeczywistej kościoła.⁷⁶

Słowa te poruszają dość istotny kontekst historyczny. Z jednej strony bractwo próbuje walczyć z masowo tworzonymi obrazami o niskiej jakości, które sprzedawały się świetnie na odpustach lub poprzez handel obwoźny na wsiach, a z drugiej strony starało się wesprzeć artystów, którzy w tamtych czasach próbowali coraz częściej uniezależnić się od cechów rzemieślniczych, do których dotąd byli przypisywani i z którymi byli kojarzeni.

Wnioski

Przedstawiony materiał nie pretenduje do kompletności, pozwala jednak na wyodrębnienie najważniejszych tematów związanych z postacią świętej i jej kultem. Obecność w piśmiennictwie dziewiętnastowiecznym świętej znanej już wcześniej za sprawą średniowiecznych apokryfów świadczy oczywiście o trwałości jej kultu, ale pozwala też na postawienie kilku pytań i wstępnych hipotez. Pytanie najważniejsze dotyczy tego, w jaki sposób układają się i wzajemnie wpływają na siebie struktury przekazów, do których należą

⁷⁴ Tamże, s. 110.

⁷⁵ Tamże, s. 111.

⁷⁶ Tamże.

średniowieczne apokryfy, anonimowe, o nieznanym czasie powstania ludowe przejawy kultu oraz współczesne autorom prezentowanych tekstów idee o proveniencji religijnej, a także społecznej i narodowej. Odpowiedź na to pytanie, wymagająca odrębnego, gruntownego studium, pozwoli przybliżyć obraz splotu czynników sakralnych i folklorystycznych w kulturze dziewiętnastego wieku. Ważnym elementem, zasługującym na głębsze rozpoznanie jest oczywiście rola nie tylko samego druku, ale znaczenie coraz bardziej powszechnego medium, jakie stanowiła prasa, a za nią redakcje wydawnictw, motywy (religijne, ekonomiczne) wznowień wydanych wcześniej zbiorów modlitw, wierszy itp. Kult św. Anny, jak można wstępnie wnioskować na podstawie zaprezentowanego materiału, miał charakter „demokratyczny” i obejmował zróżnicowane warstwy społeczne. Przykładem jest reaktywacja Bractwa św. Anny, które w dużym stopniu przyczyniło się do rozwoju kultu świętej wśród wyższych warstw społeczeństwa. Warto podkreślić, że działalność konfraterni pogłębiała nie tylko miłość chrześcijańską jej członków, ale była też narzędziem wzmacniania polskiej tożsamości narodowej i przyczyniała się do integracji społecznej. Przez pryzmat obecności świętej Anny w przedrukowywanych i nowopowstających modlitewnikach można też dostrzec, w jaki sposób rozwijała się swego rodzaju gałąź wydawnicza sprofilowana do religijnych i edukacyjnych potrzeb dziewcząt i kobiet. Za sprawą przyznanego jej patronatu nad pannami, żonami, matkami i wdowami św. Anna staje się jedną z najbardziej uniwersalnych świętych, do której mogła się zwracać kobieta przez całe swoje życie - świadczą o tym modlitewniki, liczne pielgrzymki na Górę Świętej Anny i treść kazań jej poświęconych. Żywot świętej tworzył więc – co oczywiste – wzór życia prowadzącego ku pożądanej doskonałości, ale też, w świetle prezentowanego materiału, przyczyniał się do konstruowania modeli edukacyjnych, określających miejsce dziewczynki i kobiety w rodzinie i społeczeństwie. Z podanych przykładów wyłania się również nieco może mglisty obraz ówczesnego życia muzycznego polskich katolików. Chóry parafialne śpiewające w nabożeństwach podczas wspomnienia matki Maryi w liturgii, drukowane scenariusze nabożeństw i śpiewniki, czy zalecenia wspólnego śpiewu pieśni w czasie mszy – oto pejzaż dźwiękowy, jaki można w tych źródłach usłyszeć. W krzewieniu wiedzy na temat matki Maryi efektywnym narzędziem były czasopisma katolickie. Opisywane na ich łamach obchody liturgiczne i odpusty z okazji wspomnienia św. Anny mogą stać się uzupełnieniem prac etnografów, którzy znacznie chętniej opisywali wierzenia wernakularne i poszukiwali tych elementów kultury ludowej, które miały znamiona przedchrześcijańskie. Zapisy legend związanych z miejscami kultu św. Anny, teksty anegdot pochodzących z folkloru kościelnego, zapisy przysłów stanowią dodatkowy materiał badawczy, uzupełniający dotychczasowe wyobrażenia na temat styku

folkloru i literatury w omawianym stuleciu. Na osobne opracowanie zasługuje też materiał ikonograficzny związany z postacią świętej - w tym artykule ograniczyłam się wyłącznie do materiałów tekstowych wspominających lub opisujących dzieła sztuki przedstawiające matkę Maryi. W zaprezentowanych tu materiałach informacje te były często jedynie wzmiankami w tekstach o innej tematyce, ale to właśnie one budują wspólnie bogaty, językowy obraz św. Anny w interesującym mnie czasie.

Bibliografia

1. Adalberg S., *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894.
2. Augustynik G., *Wianek świętej Anny czyli zbiór nabożeństwa dla wiernych w Jej bractwie będących*, Drukarnia M. Stochelskiego, Częstochowa 1882.
3. Bartmiński J., *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum- religia*, red. J. Bartmiński i M. Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 9-19.
4. Benisławska K., *Pieśni sobie śpiewane*, wyd. T. Chachulski, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2000.
5. Bubel D., *Typografia i zdobnictwo druków jasnogórskich XVIII wieku*, „Biuletyn EBIB” 2010, nr 9 (118), <https://www.ebib.pl/2010/118/a.php?bubel> [dostęp: 23.04.2023].
6. *Hulaj duszo. Jedenkroć anegdot, dowcipów i facecyjek*, Księgarnia J. L. Pordesa, Lwów 1888.
7. Jankowska A., *Być dobrą chrześcijanką, posłuszną córką, wierną i roztropną małżonką, czyli kilka słów o celach i drogach edukacyjno-wychowawczych kobiet polskich w I. Połowie XIX wieku* [w:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku. „Portret kobiecy” Polki w realiach epoki*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź-Olsztyn 2014, s. 49-64.
8. Karczewska A., *Czemu ten nasz chłop ciemny... Inteligenckie dyskusje o czytelnictwie ludowym w Królestwie Polskim w XIX wieku*, Warszawa 2017.
9. *Kieleckie. Suplement do tomów 18-19, Dzieła Wszystkie*, oprac. E. Antyborzec, H. Pawlak, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań 2011.
10. Kieszkowski J., *Malarz Czechowicz. Studium na podstawie dzieł jego krakowskich*, „Przegląd Powszechny” 1898, R.15, t.59, z.7

11. Kloczkowski J., *Nauki katolickie świąteczne w dwóch działach*, Drukarnia F. Czerwińskiego i S. Niemiry, Warszawa 1878.
12. Kolberg O., *Kieleckie*, cz.II, *Dziela wszystkie*, t.19, Instytut im. Oskara Kolberga, Wrocław-Poznań 1963. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1886.
13. Kolberg O., *Krakowskie*, cz. I, *Dziela wszystkie*, t. 5, Instytut im. Oskara Kolberga, Wrocław-Poznań 1962. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1871.
14. Kolberg O., *Krakowskie*, cz.III, *Dziela wszystkie*, t.7, Instytut im. Oskara Kolberga, Wrocław-Poznań 1962. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1874.
15. Kolberg O., *Radomskie*, cz. I., *Dziela wszystkie*, t. 20. Wrocław-Poznań 1964. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1887.
16. *Konfraternia Anny Świętej, powinności Bractwa, odpusty, nabożeństwa i inne ustawy do tego bractwa należące zawierająca*, Wydawnictwo J. Zawadzki, Wilno 1858.
17. *Koronka o świętej Annie z dodaniem nowenny, czyli nabożeństwa dziewięciodniowego do tej świętej patronki i mistrzyni*, Wydawnictwo J. A. Pelar, Rzeszów 1861.
18. *Korónka o świętej Annie, która ma być śpiewana w każdą niedzielę i święto rano i po południu w kościele parafialnym Lwowskim N. P. Maryi śnieżnej ob. łac.*, druk. J. Sznajder, Lwów 1851.
19. *Korrespondencja Gazety Codziennej*, „Gazeta Codzienna” 1861, nr 53.
20. *Korrespondencja Gazety Codziennej*, „Gazeta Codzienna” 1861, nr 53, s. 1-2.
21. *Kronika warszawska i krajowa*, „Gazeta Codzienna” 1855, nr 190, s. 1.
22. „Kurier Warszawski” 1879, R.59, nr 167, s. 1.
23. Lewartowski W., *Leonardo da Vinci. Życiorys i charakterystyka dzieł jego*, „Niewiasta” 1862, R.3, nr 45, s. 358.
24. M.A., *Anegdoty o rzemieślnikach zagranicznych (ciąg dalszy)*, „Gazeta Przemysłowo-Rzemieślnicza” R.13, nr 11, s. 82-84.
25. Maciejowski W.A., *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, T. 2, Wydawnictwo S. Orgelbrand, Warszawa 1852.
26. Michalski G., *Wskazania wychowawcze dla polskich rodzin na Śląsku katolickiego czasopisma "Monika" w drugiej połowie XIX wieku*, „Wychowanie w rodzinie” 2014, nr 2, t. X, s. 119-135.
27. Muczkowski J., *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, „Dwutygodnik Literacki” 1844, T.2, nr 17, s.131-147.
28. Muczkowski J., *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1845.

29. Muczkowski J., *Rozmaitości historyczne i bibliograficzne*, z. 1, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1845.
30. *Nabożeństwo do świętej Anny, matki N.M.P., a babki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, dla użytku Bractwa ś. Anny, które w akademickim kościele pod tytułem św. Anny istnieje*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1847.
31. *Nabożeństwo ku naywiększej chwale Boga w Trójcy Świętej jedynego i Matki Bozkiej, tudzież ss. Patronów i patronek przez pewną damę z różnych aprobowanych ksiąg zebrane i dla wygody bliźnich do druku podane*, druk. XX Bazylianów, Wilno 1826.
32. *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Nowy Rok*, „Nowiny ze Świata”, R.2, nr 1, s.1-3.
33. Nixon V., *An Alternative Suggestion Regarding the Origins of the Image 'The Education of the Virgin' [w:] Devotion to st. Anne in Texts and Images. From Byzantium to the Late European Middle Ages*, red. Elena Ene D-Vasilescus, Springer International Publishing, Cham 2018.
34. *Nowości bibliograficzne*, „Czas” 1861, R.14, Ner 51, s. 2.
35. *Nowy katalog książek polskich, które drukowane znajdują się u Wilhelma Bogumiła Korna, księgarza w Wrocławiu*, Wydawnictwo Wilhelm Bogumił Korn, Wrocław 1820.
36. Pagaczewski J., *Kościół ś. Mikołaja i ś. Tomasza*, Kraków 1899.
37. Pękalski, P., *Historyczne podanie o bractwach, które od najdawniejszych czasów wywodzą swoje istnienie przy kościołach w stołecznem mieście Krakowie [w:] Pamiętnik Towarzystwa Dobroczynności Krakowskiego wydany z powodu obchodzonego w d. 24 i 25 czerwca 1866 r. pięćdziesiąt-letniego jubileuszu wskrzeszenia w roku 1816 tegoż Towarzystwa*, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1868, s. 35-69.
38. *Piotr Paweł Rubens. Szkic biograficzno-artystyczny*, „Wędrowiec” 1863, Seria 1, t. 2, nr 47, s. 351.
39. *Początek ikonografii naszej, W spisie małego zbioru rycin i obrazków w odciskach z blach miedzianych, które przedstawiają wizerunki królów polskich i znakomitych mężów; tudzież ŚŚ. Patronów naszych i błog. Polaków. Dodane są prace rytowników naszych i inne tu należące przedmioty*, „Biblioteka Warszawska” 1857, t. 4, s. 242.
40. Pollacz R., *Heroina chrześcijańska rozmaitością modlitw, i strzelistemi aktami nieoszacowanych łaski boskiej skarbow i niebieskiego krolestwa nabywająca: ku większej Boga chwale, Matki Przenajświętszej i patronow ŚŚ. godnemu uszanowaniu*,

- z pozwoleniem zwierzchności duchowney drukiem odnowiona*, W druk. Jasnej-Góry Częstochowskiej, Częstochowa 1823.
41. Pruszczyk P. J., *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo kościoły i co w nich jest widzenia godnego i znacznego*, Kraków 1861.
 42. Rewoliński T., *Medale religijne odnoszące się do kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski: w zbiorze T. Rewolińskiego*, Kraków 1885.
 43. Rusalka. *Ballada Maurycego Jokai'a (Dokończenie)*, „Przyjaciel Domowy” 1886, R.36, nr 21, s. 251-252.
 44. Rusalka. *Ballada Maurycego Jokai'a*, „Przyjaciel Domowy” 1886, R.36, nr 20, s. 243-245.
 45. S.M., *Godła, chorągwie i patronowie różnych stowarzyszeń i cechów rzemieślniczych*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 18, s. 278-282.
 46. Sawicki S., *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3, s. 169-182.
 47. *Skarb Niebieski w palestyńskiej roli znaleziony w łaski Boskie zupełnie obfituiacy od trzech zaś blisko wieków w nowinie Królestwa Polskiego pod miasteczkiem Przyrowem w województwie krakowskim zjawiony [...] to jest: Anna Święta Samotrzecia [...] z historyą znalezienia iey i przydatkiem różnego nabożeństwa [...] po raz piąty staraniem się OO. Obserwantów Reguły św. Patriarchy Franciszka [...] otworzony roku, którego [...] od niewoli wieczney jesteśmy odkupieni 1773*, Wydawnictwo Wilhelma Bogumiła Korna, Wrocław 1806.
 48. Skarga P., *Żywoty świętych starego y nowego zakonu na każdy dzień przez cały rok: wybrane z poważnych pisarzy y doktorów kościelnych których imiona niżej są położone [...]*, t. 2, Wydawnictwo Zientkiewicz i Zenkteler, Grodzisk 1866.
 49. *Sprawozdanie czwarte z czynności Delegacji Arcybractwa nieustającej czci Najśw. Sakramentu i opieki nad ubogimi kościołami*, „Przegląd Katolicki” 1875.
 50. *Stanowisko Józefa Lompy i jego ostatnie dzieło p. n.: „Geschichtl. Darstellung der merkwürdigsten Ereignisse in der K. Kreisstadt Rosenberg. Kosel 1855.” (Ciąg dalszy)*, „Kronika Wiadomości Krajowych i Zagranicznych” 1856, R.1, nr 21, s. 4.
 51. Tazbir J., *Piotr Skarga, Szermierz kontrreformacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
 52. Tomaszewski W., *Między salonem a jarmarkiem. Życie muzyczne na prowincji Królestwa Polskiego w latach 1815-1862*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2002.
 53. *Wiadomości bieżące*, „Gazeta Kielecka” 1881, R.12, nr 11, s. 1.

54. *Wiadomości z bliska i z daleka, Poznań, dnia 21 września 1896. Uczmy dzieci pisać i czytać po polsku*, „Wielkopolanin” 1896, R. 14, nr 217, s. 2-3.
55. *Z nad Strwięża*, „Gazeta Narodowa” 1868, R.7, nr 176, strona 3.
56. *Związek Matek Chrześcijańskich*, „Monika. Tygodnik poświęcony chrześcijańskiemu wychowaniu dzieci” 1886, R. 1, nr 27, s.192.

Folklor i kultura wysoka w XIX wieku – przykład kantaty

W obręb artystycznej kultury literackiej i muzycznej wprowadził folklor na niespotykaną wcześniej skalę romantyzm. Była to jedna z podstawowych tendencji obecnych w literaturze i kulturze tamtej epoki, nie tylko w Polsce. Wiadomo także, że istniało zjawisko przechodzenia elementów kultury wysokiej w obręb folkloru, jednak wiedzę na ten temat czerpać można z badań cząstkowych, często omawiających sytuacje różnie rozumianego pogranicza¹. Przykładem tego przenikania się mogą też być dyskusje na temat pochodzenia ballady, która należała do najbardziej reprezentatywnych form wczesnego romantyzmu². Dyskusje te pokazują różnicę zdań na temat rdzennie ludowego pochodzenia ballady lub – przeciwnie – jej dokonanej przez folklor „rebarbaryzacji”. Piśmiennictwo, które towarzyszyło romantycznemu (szerzej: dziewiętnastowiecznemu) zbieraniu i opracowaniom folkloru, umożliwia przyjrzenie się zjawisku wędrowania pewnych elementów i form kultury między folklorem a kulturą oficjalną. Moje obserwacje będą cząstkowe, a wnioski ostrożne, gdyż brak im oparcia w pracach zakrojonych na szerszą skalę.

¹Zob. Z.J. Przerembski, *Ludowa kultura muzyczna – tradycja modyfikowana*, „Muzyka” 2006, nr 1–2; L. Bielawski, *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*, Warszawa 1999; J. Sobieska, *Polski folklor muzyczny*, Warszawa 2006; P. Dahlig, *Tradycje muzyczne a ich przemiany. Między kulturą ludową, popularną i elitarną Polski międzywojennej*, Warszawa 1998; idem, *Muzyka ludowa we współczesnym społeczeństwie*, Warszawa 1987; B. Bartkowski, *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987; *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides i P. Kowalski, Wrocław – Warszawa 1991; B. Matłowski, *Tradycje polskiej muzyki ludowej w kulturze Pomorza zachodniego w latach 1945–1970*, Szczecin 2001; *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian*, red. A. Czekanowska, Kraków 1995.

²Zob. J. Gabryś, J. Cybulska, *Z dziejów polskiej pieśni solowej*, Kraków 1960; J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Pieśni*, Kraków 1974.

Jako przykład obieram kantatę³ formę – słowno-muzyczną dobrze znaną w obiegu kultury oficjalnej, dworskiej, odświętnej, o charakterze religijnym i świeckim. Związek muzyki ludowej⁴ z rozrywkową, kościelną i poważną odznaczał się w przeszłości (i tak jest nadal) ciągłym ruchem i przeplataniem się w najróżniejszych kombinacjach. Zjawisko to wynikało nie tylko z pobudek ideowych i estetycznych epoki, ale także z relacji społecznych. Z jednej strony sytuacja ta przysparza wiele problemów i dociekań genologicznych, szczególnie w badaniach nad epoką synkretyzmu, z drugiej – pozostawia pole do zadawania ciągle nowych pytań badawczych. Przenikające się tradycje muzyczne są dziś dobrze zbadane, co nie oznacza, że nie sprawiają już żadnego problemu. Muzyczne peryferia zahaczają o różne sfery i – by ocenić je właściwie – należy spojrzeć na nie z wielu perspektyw. Sięgając po większość opracowań polskiego życia muzycznego w XIX wieku skazanym się jest na kilkutorową pracę. Osobne monografie poświęcone są muzyce poważnej wybrzmiewającej w operach i salach koncertowych Warszawy. W ciągu ostatnich dekad powstały już szersze opracowania na temat muzykalności peryferii⁵, częściej sięga się też po gatunki oceniane dotąd jako mniej wartościowe, jak np. wodewil⁶. Etnomuzykolodzy poświęcają odrębne tomy rozważaniom na temat kultury muzycznej wsi. Istnieją oczywiście prace kompilujące tę wiedzę, poświęcone są one jednak często konkretnym zjawiskom. Podobny rekonesans zostanie podjęty tutaj.

Celem tego artykułu jest prześledzenie kilku przypadków, które ukazują wędrowkę hybrydycznego gatunku, jakim jest kantata, między warstwami społecznymi wykonawców i odbiorców, choć nacisk trzeba może położyć na

³W tej pracy za obowiązującą definicję przyjmuję tę podaną przez Danutę Szłęgowską: „utwór wokalnie-instrumentalny, niesceniczny, najczęściej o rozbudowanej formie: wieloodcinkowy lub wieloczęściowy, wykorzystujący różne gatunki tekstów literackich”. Zob. D. Szłęgowska, *Muzyka baroku*, Gdańsk 1998, s. 153. Szłęgowska wskazuje na wielką różnorodność tego gatunku, zależną od wykorzystanego tekstu literackiego (łacińskie i w różnych językach narodowych, świeckie i religijne, liryczne, dramatyczne i epickie, o szerokiej tematyce, o charakterze poważnym czy komicznym), funkcji, jakie kantaty pełniły (użytkowe, okolicznościowe, towarzyszące uroczystościom państwowym, prywatnym oraz na estradzie), i środków wykonawczych (solowe, kameralne, chórálne).

⁴Chciałabym serdecznie podziękować mgr Agacie Skrukwie za liczne konsultacje dotyczące życia i twórczości Oskara Kolberga, a także dr Łukaszowi Smoluchowi za wiele rad dotyczących polskiej muzyki ludowej oraz specyfiki zapisów melodii stosowanych przez Oskara Kolberga zarówno w jego rękopisach terenowych, jak i w tomie *Lud*.

⁵Zob. W. Tomaszewski, *Między salonem a jarmarkiem*, Warszawa 2002.

⁶Zob. M. Mielcarek, *Formy wodewilowe w teatrze polskim na początku XIX wieku*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Dobrochny Ratajczakowej na WFPiK UAM.

coś innego i zapytać o uniwersalność praktyk, które posiadają różne nazwy w zależności od ich funkcjonowania w danej grupie społecznej. Przedstawię krótko interesujące mnie zjawiska i rządzące nimi realia polityczno-kulturowe na podstawie analizy materiału, który wyekscerpowałam z kilku monografii Oskara Kolberga. Choć jego dzieło kojarzone jest wyłącznie z rejestracją szerokiego spektrum twórczości ludowej XIX wieku, należy podkreślić, że materiał do tomu *Lud* etnograf zbierał nie tylko podczas badań terenowych, ale także przeprowadzając liczne kwerendy i poszukiwania zarówno w dziełach polskich, jak i zagranicznych. Badacz przedrukowywał też fragmenty artykułów publikowanych w czasopiśmie oraz korzystał z notatek nadsyłanych mu przez pasjonatów i pomocników. Ta praktyka pozwoliła na kompilację różnorodnej twórczości z całego XIX wieku. W liście do Lenartowicza pisał:

Wierzę ja, że zapatrując się okiem poety, mogłeś wiele tu rzeczy niesmacznych dla siebie dojrzeć, ależ ja nie zbieram pieśni li tylko dla poezji w nich zawartej. Są i będą one skarbnicą ciekawą dla gramatyków, lingwistów, historyków, dla ludzi kreślić mających nie tylko duchowość narodu, nie tylko całe jego moralne i niemoralne usposobienie, jego obyczajowość, ale i zewnętrzną skorupę, wszystkie przypadłości słowa i dźwięku, przez jakie przechodził, a ci szukają prawdy, która jak brzydkie obok pięknego w pieśniach każdego narodu leży. Takimi, jakimi są, zbieracz je ma przedstawić, nie wolno mu w nich nic dodać ani ująć, jeżeli chce być wiernym swemu zadaniu i zyskać zaufanie⁷.

Do zebranej przez siebie dokumentacji Kolberg podchodził dość liberalnie i w *Ludzie* zamieścił całkiem sporo materiałów⁸ innych zbieraczy i autorów, które z pewnością dzisiejsi folklorysty odrzuciliby ze względu na zbyt wysoką ingerencję literacką czy kompozytorską.

Oskar Kolberg jako muzykolog i kompozytor

Oskar Kolberg znany jest głównie ze swoich etnograficznych prac dokumentacyjnych, w których najwięcej materiału stanowią muzyka i pieśni ludowe. Nie udałooby mu się tego osiągnąć bez gruntownego przygotowania muzycznego, które w swojej młodości pobierał m.in. od T. Głogowskiego, F. Vettera, J. Elsnera, K.F. Girschnera i K. Rungenhagena. Przez pewien czas starał się

⁷ List Oskara Kolberga do Teofila Lenartowicza napisany w Warszawie z 5 maja 1857 r., zob. O. Kolberg, *Korespondencja*, cz. 1 (DWOK, t. 64), Wrocław – Poznań 1965, s. 70–71.

⁸ Zob. m.in. Przytoczone przez Kolberga w tomie *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. VI, t. 14 (DWOK), Wrocław – Poznań 1962, teksty, których pokaźna część stanowi przedruk z „Przyjaciela Ludu” czy ze zbioru dla młodzieży Emilii z Kurowskich Puffke.

utrzymywać z nauki muzyki i komponować. Dosyć szybko stał się znany w Warszawie jako kompozytor i wydawca muzyki ludowej. Zaowocowało to m.in. zleceniem skomponowania kantaty z okazji urodzin J. Matuszewskiego, do tekstu, który prawdopodobnie napisała żona adresata. O fakcie tym informuje list zięcia jubilata, Aszpergera⁹, do Kolberga:

Zasełając Łaskawemu Panu pozdrowienie donoszę, że urodziny teścia mego przypadają dnia 25 tego miesiąca, to jest w przyszły wtorek; przeto w poniedziałek wieczór żona moja lub jej siostra musi nauczyć się Pańskiej kantaty. Racz Pan mnie zawiadomić, czy mogę przysłać po muzykę w wigilię urodzin mego teścia? Odśpiewaną będzie u ciotki mojej żony, pani Zaleskiej, która na urodziny mego teścia zaprosiła nas do siebie.

Pani Matuszewska uprasza Pana o następującą zmianę w dwóch wierszach¹⁰.

Rękopis z notą: „Matuszewska do Matuszewskiego”¹¹ posiada jedynie incipit: „Ty coś najczulszych starań nigdy mi nie skąpił, coś ukochana matka mi (...)”, oraz komentarz pod nutami: „Powinszowanie w dniu urodzin sędziwemu mężowi od żony, z którą kilkadziesiąt lat przeżył”. Zachowany w archiwum niedokończony rękopis trudno nazwać dziś kantatą – jest za krótki jak na ten gatunek. Wspominam o tym niewielkim utworze po to, by zaznaczyć wszechstronność etnografa i popularność w warszawskim środowisku artystycznym, w tym teatralnym. Przypuszczalnie takie obycie miało znaczenie dla rozumienia przez Kolberga wykonania oraz relacji między wykonawcą a publicznością.

Teatralne zainteresowania Kolberga potwierdza inny przykład jego aktywności kompozytorskiej – 2 marca 1859 roku w Operze Warszawskiej odbyła się premiera jego jednoaktowej opery *Król pasterzy*. Źródła jednak mówią o jej wcześniejszej realizacji przez amatorską grupę w domu prywatnym. Później Kolberg rezygnuje z komponowania na rzecz dokumentacji życia ludu, czego pierwsze próby podejmował od około roku 1839 w towarzystwie

⁹ Nie wiadomo, kim byli J. Matuszewski i Aszperger (w XIX wieku znana była rodzina aktorów o tym nazwisku), próżno też szukać informacji o nich w *Polskim słowniku biograficznym* czy *Słowniku biograficznym teatru polskiego 1765–1965*. Istnieli wielcy tego okresu o tych nazwiskach, jednak gdy spojrzeć na opisane w liście koligacje rodzinne, ich biografie się wykluczają. Być może są to jacyś dalsi krewni, wymagałoby to jednak szerszych poszukiwań.

¹⁰ O. Kolberg, *Korespondencja*, cz. 1 (DWOK, t. 64), Wrocław – Poznań 1965, s. 49–50.

¹¹ Zachował się niedokończony rękopis tego utworu. Faksymile jest wydane w *Kompozycjach wokalnie-instrumentalnych*, (DWOK T. 68), oprac. D. Idaszak, red. H. Pawlak, Poznań 1990, s. 138. Rękopis znajduje się aktualnie w archiwum Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego.

przyjaciół¹². Etnograf publikował w tych latach swoje teksty, m.in. w „Bibliotece Warszawskiej”, „Ruchu Muzycznym”, „Tygodniku Ilustrowanym”, „Kłosach” czy „Echu Muzycznym”. W latach 1859–1868 jako jedyny muzyk¹³ współpracował stale przy opracowaniu haseł muzycznych do pierwszej edycji *Encyklopedii powszechnej* Samuela Orgelbranda. Otrzymywane za tę pracę wynagrodzenie z dużym prawdopodobieństwem pozwoliło mu na rezygnację z posady urzędnika w zarządzie Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej i całkowite poświęcenie się zagadnieniom naukowym. Jako autor wielu haseł muzycznych w tej encyklopedii, w tym definiującego kantatę, miał szeroki wpływ na rozumienie terminologii muzycznej w 2. połowie XIX wieku. W *Encyklopedii powszechnej* tak definiuje kantatę:

Kantata zowie się pewien gatunek większego muzycznego utworu do śpiewu, z towarzyszeniem instrumentu. Treść jego roztacza spostrzeżenia nad obranym przedmiotem i budzi doznane stąd wrażenia, czy przedmiot ten wiąże się z wypadkami jakimi, czy ze stanem duszy i przypadłościami życia ludzkiego, czy z podaniami, prawdami religijnymi, scenami natury itp. Pod względem formy obejmować kantata może wszelkiego rodzaju śpiewy, jak recytatywo, arię, śpiew solowy i zbiorowy chór. Wedle treści służącej jej za tło dzieli się ona na świecką i duchowną, czyli religijną. Forma obojga jest zwykle traktowaną dramatycznie, z wydatnymi żywiołami lirycznymi. Przedmiot świeckiej kantaty stanowią zajmujące sceny natury, rozmyślenia i nauki moralne i obyczajowe, okoliczności z życia ludzkiego brane (kantaty okazjonalne), krótkie epizody z dziejów i podań. Kantata duchowna różni się od oratorium mniejszym niż ono rozmiarem i brakiem właściwej akcji. Pierwocin tego rodzaju śpiewu szukać należy w muzyce włoskiej; zarodek jego leży w ulubionych średniowiecznych madrygałach¹⁴.

Jednoznaczne określenie kantaty musiało przysporzyć Kolbergowi wiele kłopotu, ponieważ – po okresie świetności tego gatunku w wieku poprzednim – jego granice poczęły się rozmywać. Jak podają Józef Chomiński i Krystyna Wilkowska-Chomińska:

¹²W tym gronie znaleźli się m.in. J. Konopka, E. Jenike, T. Lenartowicz, L. Norwid, W. Gerson i A. Kolberg.

¹³O tym, że Kolberg był jedynym muzykiem wymienionym w spisie współpracowników *Encyklopedii powszechnej*, pisze Mieczysław Tomaszewski, który wyklucza też udział w jej tworzeniu Karasowskiego i Sikorskiego. Niektóre hasła muzyczne były przygotowane przez innych autorów, wynikało to jednak z ich pogranicznego charakteru lub odgórnych ustaleń wydawcy. Zob. *Pisma muzyczne*, cz. 1 (DWOK, t. 61), oprac. M. Tomaszewski, D. Pawlak, Wrocław – Poznań 1975, s. XXXII–XXXIV.

¹⁴S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. XIII, Warszawa 1863, s. 965, cyt. za: *Pisma muzyczne*, cz. 1 (DWOK, t. 61), *op. cit.*, s. 101. W dalszej części hasła Kolberg opisuje rozwój tego gatunku od XVII wieku, zob. s. 101–102.

Utwory nazywane kantatami nie odznaczały się w okresie romantyzmu ani ściśle określonymi środkami konstrukcyjnymi, ani nie wykazywały stałych zasad architektonicznych. Brakuje tu więc tak mocnego punktu odniesienia, jakim była typowa dla baroku forma kantaty. Wprawdzie chwiejność formalną „kantat” XIX wieku można uważać za cechę romantyczną, jednak ten przeważnie okolicznościowy gatunek twórczości przestał już dawno odgrywać wiodącą rolę w rozwoju muzyki. Wzrosło natomiast znaczenie pieśni zarówno z socjologicznego, jak i artystycznego punktu widzenia. Wyrazem tego stanu rzeczy jest fakt, że również większość „kantat” okresu romantycznego wyrastała z pieśni (...); jednoczyły one w sobie sumę doświadczeń kompozytorskich zdobytych w zakresie pieśni chóralnej i solowej¹⁵.

Ważną sprawą są niejasności i trudności terminologiczne związane z formami słowno-muzycznymi tego okresu, których próbę opisu podejmuje Anna Wypych-Gawrońska:

Terminologiczne problemy dotyczące klasyfikacji utworów wystawianych na polskich scenach są wypadkową charakterystycznych dla epok tendencji genologicznych, krystalizowania się kolejnych gatunków, będących odpowiedzią na zapotrzebowanie nowej, mieszczańskiej publiczności, ale w dużym stopniu również konsekwencją wewnętrzną niejednorodności sztuki teatru, rozwijającej się w formie granicznej – dramatycznej i dramatyczno-muzycznej, z postępującą dopiero specjalizacją zespołów. W przypadku utworów muzycznych ta różnorodność gatunkowa była największa, co nie dziwi, jeśli weźmie się pod uwagę ich konstrukcyjną heterogeniczność. (...) Różnorodność nazewnictwa utrzymywała się na początku XIX wieku, stając się nawet jedną z cech charakterystycznych tego okresu, tak tłumaczoną przez Franciszka Bentkowskiego w 1814 r.: „Jeżeli na koniec poeta w dramacie uniesie się do liryczności i dla powiększenia skutku połączy ją z muzyką, powstaje naówczas drama liryczne, które podług rozmaitych stosunków otrzymuje nazwisko opery, operetki, melodramatu lub kantaty”¹⁶.

Powyższe opinie potwierdzają rozmywanie się granic gatunków i związany z tym zjawiskiem zamęt terminologiczny. Kantata z czasem stała się bliższa pieśni, balladzie, mogła być krótkim utworem o charakterze okazjonalnym, często ulotnym, chwilowym. Hasło opracowane przez Kolberga jest więc próbą dokładniejszego zdefiniowania kantaty, czego oczywiście wymagała sama formuła zapisu encyklopedycznego. Warto też nadmienić, że definicja Kolberga ujmuje kantatę w formie zintegrowanej – rozważa ją jako formę słowno-muzyczną, ale jako twórca haseł związanych z muzyką, badacz kładł nacisk na te jej elementy, które były ważne w granicach dyscypliny, którą reprezentował.

¹⁵ J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Pieśń*, Kraków 1974, s. 429.

¹⁶ A. Wypych-Gawrońska, *Muzyka w polskim teatrze dramatycznym do 1918 roku*, cz. 1., Częstochowa 2015, s. 104–105.

Dodam jeszcze, że w pierwszych dekadach XIX wieku kantata i inne formy słowno-muzyczne były wpisane w gatunki i rodzaje literackie i rozpatrywane z ich perspektywy (ten problem wymaga jeszcze dokładniejszych studiów (zob. F.N. Golański, E. Słowacki, H. Cegielski, J. Korzeniowski)¹⁷).

Z problemów recepcji polskiej muzyki ludowej XIX wieku

Rozpatrując to zagadnienie trzeba najpierw wspomnieć o środowisku muzyków ludowych i ich statusie społecznym. Wywodzili się oni przeważnie z biedniejszej warstwy chłopów, cieszyli się jednak szacunkiem społeczności wiejskiej, która niejednokrotnie i za opłatą korzystała z ich usług. Najczęściej praktyka muzyczna była sposobem na dorobienie sobie w czasie wolnym od innych zajęć będących podstawą utrzymania. Niebagatelną rolę w rozprzestrzenianiu się form instrumentalnych i słowno-muzycznych mieli muzycy wędrowni. Tematem, który szczególnie poruszał badaczy, był problem odtwórczości i twórczości muzyków ludowych, komentowany szeroko od połowy XIX wieku¹⁸. Znamcy problemu podkreślali:

Podobnie, jak w wyższych sferach społecznych, rzeczy piękne tworzą jednostki, obdarzone iskrą bożą, talentem. Tak samo rzecz ma się u ludu, z tą różnicą, że imiona artystów ludowych zazwyczaj pozostają nieznanne. (...) Pierwszą grupę w gromadzie współżyjącej stanowią twórcy. Jest to grupa zazwyczaj bardzo nieliczna. Oni są rzecznikiem kultury i jej postępu. Praca, jakiej dokonywają, jest wynikiem ich specyficznego mechanizmu psychicznego. Narodzająca (sic!) się w nich myśl twórcza wiąże się z wewnętrznym nakazem, z koniecznością realizacji pomysłu, któremu towarzyszy nie raz męka, cierpienie tworzenia. Drugą grupę stanowią odtwórcy. Jest to grupa zazwyczaj liczna. Oni to dzieła urobione przez pierwszych pomnażają dla użytku całej gromady. W przebiegu tych wielokrotnych odtwarzań wytwór taki zostaje urobiony odpowiednio do potrzeb całej gromady, przetworzony i przeobrażony w nieskończonych stylizacjach¹⁹.

¹⁷ Przy okazji warto zapytać, jakie znaczenie miała kantata w języku potocznym. W *Słowniku języka polskiego* Samuela B. Lindego definicji brak. W słowniku Jana Karłowicza kantata się pojawia, ale jej definicja jest bardzo oszczędna: „Kantata – utwór, najczęściej okolicznościowy, na chór i orkiestrę” czy: „Kantatowy – śpiew, chór, muzyka kantatowa” (*Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. 2, Warszawa 1902, s. 236).

¹⁸ Dyskusja nad tą kwestią i liczne polemiki pojawiły się szczególnie za sprawą publikacji *Studiów o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki* (1854) autorstwa Ryszarda Berwińskiego, który kładł nacisk na wyłącznie odtwórczy charakter folkloru.

¹⁹ E. Frankowski, *Sztuka ludowa*, w: *Wiedza o Polsce*, t. III, Warszawa 1932, cyt. za: J. Grabowski, *Dawni artyści ludowi*, Warszawa 1976, s. 42.

Badacze wskazują na wiele czynników, które miały wpływ na zmianę zachowań w organizacji społecznej chłopów, a co za tym idzie – na ewolucję muzycznych form twórczości ludowej w XIX wieku. Miało na to wpływ wszystko, co dotyczyło życia całego społeczeństwa. Uwłaszczenie chłopów i szerszy dostęp do oświaty zmniejszyły izolacjonizm wsi. Piotr Dahlig zauważa:

Zmiany powłaszczeniowe polegały m.in. na tym, że czas nabrał wartości ekonomicznej. Przebieg obrzędów (czas wesel) ulegał zubożeniu i skracaniu; pojemność pamięci, liczba zwrotek pieśni, potencjał improwizatorski muzyków stopniowo malały (co zauważali już folklorysty XIX w.), śpiew na polu przestał być pożądanym uzupełnieniem dniówek u pana. Folklor przeistaczał się ze strumienia wiedzy i nastrojów, dość uniwersalnych, ku układowi sygnalizacji koniecznych rytuałów i – zwłaszcza w pierwszym pokoleniu powłaszczeniowym – ku dziedzinie splendoru, podkreślaniu tożsamości gospodarza na własnej ziemi²⁰.

Rozwój przemysłu, komunikacji i urbanizacji wywołał masowe migracje ze wsi do miast, zaś wymiana kulturowa, dostęp do kultury miejskiej miały niebagatelny wpływ na stan muzyki wiejskiej²¹. Z pewnością w tamtym czasie ogromny wpływ na tę osmozę miała muzyka miejskiej ulicy, teatrzyku ogródkowego itp., która była swego rodzaju pośrednikiem między muzyką poważną a ludową. Wojciech Tomaszewski wyszczególnia jej następujące nurty:

(...) prymitywny, jarmarczny, z pogranicza cyrku, kuglarstwa i wiejskiego folkloru, oraz bardziej profesjonalny, nierzadko prezentowany w miejscach wykonywania muzyki wysokoartystycznej. Jakkolwiek zdecydowanie przeważał pierwszy z nich, to jednak w miarę upływu czasu jego zasięg zauważalnie malał. Najdłużej muzyka tego rodzaju utrzymywała się na lokalnych jarmarkach oraz w wiejskich przydrożnych oberżach, choć i tam – już w końcu lat 20. – znaczącą konkurencją stała się dla niej katarynka. Muzyki tej nie brakowało też przez cały omawiany okres na wielkomiejskich kontraktach. Jednakże w pierwszej połowie doby międzypowstańcовой wyraźnie umocnił się nurt profesjonalnej i repertuarowo ambitniejszej muzyki rozrywkowej. Brzuchomówców, naśladowców głosów zwierząt oraz wiejskich skrzypków zaczęli zastępować lepiej wykształceni muzycy zawodowi – soliści instrumentalni i niewielkie zespoły orkiestrowe, od lat 50. w niektórych stolicach regionalnych również z zagranicy²².

²⁰ P. Dahlig, *Między tradycją Kolbergowską a teraźniejszością*, w: *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa 2014, s. 67.

²¹ Migracje te w dużej mierze miały charakter zarobkowy i część ludności wracała do swoich wsi osiągając tam wyższy status społeczny. Przywożona wraz z nimi wiedza i doświadczenie stanowiły kanwę kolejnych adaptacji kultury ludowej.

²² W. Tomaszewski, *Między salonem a jarmarkiem*, Warszawa 2002, s. 41.

Nie oznacza to, że migracje i taka wymiana nie miały miejsca wcześniej. Prawdopodobnie tą drogą w *Pieśniach ludu polskiego* (1857) pojawiły się przykłady utworów znanych kompozytorów jak Józefa Damsego, Józefa Elsnera, Jana Stefaniego czy Adama Tarnowskiego.

464. z Warszawy.



z Komedio-Opery: Nowy Rok (Damsego).

465. z Warszawy.



z Komedio-Opery: Młynarz i Kominlarz (Tarnowskiego).

Ilustracja 1. O. Kolberg, *Pieśni ludu polskiego, Dzieła wszystkie*, t. 1. red. J. Gajek i M. Sobieski, Wrocław – Poznań 1961, s. 448. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Warszawa 1857

Trudno też ocenić skalę rejestracji tych przejść nawet w samej działalności Oskara Kolberga, ponieważ ciągle trwają prace nad jego archiwum. Prawdopodobnie najwięcej interesującego nas tu materiału wyłoni się po opracowaniu wszystkich tomów suplementowo-komentarzowych, w tym także *Miscellanea* (DWOK, t. 37–38), który według informacji podanej przez Instytut im. Oskara Kolberga w zamierzeniu ma pomieścić:

(...) materiały etnograficzne i folklorystyczne oraz opracowania o różnym charakterze i różnej, po części nie ustalonej proveniencji regionalnej. Znajdą się tu trzy typy źródeł. Pierwszy stanowią zapisy dotyczące grup etnicznych i narodów, dla których nie zaplanował Kolberg osobnego tytułu i nie zgromadził dostatecznej ilości materiałów, aby można było wydać osobny tom im poświęcony. Drugi tworzą teksty dotyczące ogólnych problemów kultury ludowej, więc wykraczające poza ramy konkretnych monografií regionalnych i problemowych. Trzeci wreszcie to zapisy pochodzące z całej Polski, ale z różnych powodów, przede wszystkim

w wyniku burzliwych dziejów spuścizny rękopiśmiennej Kolberga, nie posiadające ustalonej lokalizacji geograficznej. Mimo tego podstawowego braku w dokumentacji pieśni i melodie, które głównie się tu znajdują, nie są pozbawione wartości naukowej i mogą być przydatne dla folklorystyki i etnomuzykologii²³.

Do tego tomu przeznaczony jest chociażby wodewil mieszczący się w tece 36 sygn. 1325 k. 37:



Ilustracja 2.

Wodewil (termin pochodzenia francuskiego) był – co bardzo w tym przypadku ważne – słowno-muzyczną formą teatralną miejską. Powyższy fragment prezentuje styl jednej z najbardziej popularnych komediooper (ta nazwa przyjęła się dla niego w Polsce na początku XIX wieku) tamtego czasu, o zabarwieniu folklorystycznym – *Zabobon*, czyli *Krakowiacy i Górale* albo *Nowe Krakowiaki* skomponowany przez Karola Kurpińskiego do libretta Jana Nepomucena Kamińskiego, choć raczej nie pochodzi bezpośrednio stąd. Powyższy zapis terenowy Kolberga jest znakomitym przykładem przepływow między kulturą rozrywkową a folklorem. Trudno ocenić ilość podobnych przykładów, niemniej ten stanowi obiecującą zapowiedź różnorodnego materiału badawczego.

Ludwik Bielawski, który w swoich badaniach wykazał nieobecność epiki ludowej w polskim folklorze, zwraca uwagę na jeszcze inny czynnik wpływający na słowno-muzyczne formy twórczości ludowej – jak się zdaje – nie dość eksponowany:

Naukowcy wielokrotnie podkreślali, że epika jest gatunkiem ginącym w folklorze europejskim, nie dociekając przyczyn. Pod tym względem do nielicznych

²³ Zob. www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/161 (dostęp: 14.04.2018).

wyjątków należy Kazimierz Moszyński, który w monumentalnej *Kulturze ludowej Słowian* przyczyn dopatruje się właśnie w rozwoju muzyki! I tak na przykład stwierdza, że u Słowian zachodnich, gdzie muzyka mocno się rozwinęła, zredukowana została poezja, natomiast tam, gdzie muzyka została mniej rozwinięta, jak u Słowian wschodnich i południowych, obserwujemy bogactwo poezji. Wzrost zainteresowań formą w sensie czysto zewnętrznym, dźwiękowym, zwykle odbywa się kosztem treści. W tym procesie przemian (powodowanym również przez inne przyczyny) u zachodnich Słowian wcześniej zaginęła epika w dawnym stylu, zachowała się natomiast u Słowian wschodnich w postaci bylin rosyjskich, a u Słowian południowych w postaci pieśni bohaterskich²⁴.

Bielawski nie wyznacza konkretnych ram czasowych występowania tych zmian, jednak podkreśla ich poziom i dużą skalę, szczególnie w obrębie polskiej muzyki ludowej, na którą wpływ wywierały także obce kultury. Opisując polski repertuar Piotr Dahlig zwraca uwagę na „obfitość form kołędowania, kołęd, pastorałek”. Stwierdza też brak eposu – „w jego miejsce upowszechniły się stosunkowo liczne ballady”. Według badacza widoczna jest też „przewaga form przyśpiewkowo-tanecznych, współwystępowanie form zwrotkowych, które są cechą ogólnopolską i dawniejszych przedzwrotkowych, tzn. budowanych z pojedynczych wersów”. Z analizy tekstów wynika, że:

(...) górują zwrotki cztero- i dwuwersowe o równej liczbie sylab w wersach. Najczęstsze są przyśpiewkowe wersy dwunastozgłoskowe (6 + 6), typowe dla krakowiaków, oraz ośmizgłoskowe (4 + 4) – dla przyśpiewek o rytmach mazurkowych. Dodawane bywają do nich zawołania-interjekcje (ej, oj, itp.). Pieśni obrzędowe i liryczne są dużo bardziej urozmaicone pod względem wersyfikacji od przyśpiewek, te ostatnie są rodzajem śpiewanej, zwyczajowej „rozmowy”²⁵.

Choć w przedstawionych w tomie *Lud* materiałach próżno szukać utworów okazjonalnych, które odpowiadałyby definicji kantaty, nie oznacza to, że nie pojawiały się one w przestrzeni wiejskiej, że były ludowi obce.

Kantata wśród ludu

Pod koniec sierpnia 1825 roku młody Fryderyk Chopin był świadkiem odbywającego się w posiadłości Dziewanowskich „okrężnego” – obrzędu ludowego

²⁴ L. Bielawski, *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*, Warszawa 1999, s. 72.

²⁵ Zob. P. Dahlig, *Muzyka ludowa w Polsce. Zagadnienia ogólne*, cz. 1, publikacja na stronie: kulturaludowa.pl (data publikacji: 21 września 2016 roku).

kończącego okres zbiorów. Przed dworem zjawiły się żniwiarki i odśpiewując pieśń nie zapomniały nawiązać do przybysza:

Przed dworem (...) zielony kierz
 Nasz warszawiak chudy kieby pies.
 Na stodole stoją jętki
 Nasz warszawiak bardzo prędkie²⁶.

Młody kompozytor tłumaczy rodzicom w liście: „Domyśliłem się, że owa druga strofa jest konceptem dziewczki, którą na kilka godzin przedtem na polu z powrółem gonilem (...). Odśpiewawszy więc ową kantatę, idą z wieńcami dwie panny (...)”²⁷. W swoim ironicznym opisie zwrotki ułożonej szybko tego samego dnia kompozytor nawiązuje do okazjonalności powstania i wykonania kantaty. Przypadek ten z omawianym przez nas gatunkiem łączy też niescenicznosc – w kolejnym zdaniu Chopin wspomina, że żniwiarki śpiewały (prawdopodobnie ciągle przed dworem) do wieczora aż przyniesiono dwie świece „dla Fryca, który choć o 3-ch stronach tak rzępolił, jakby drugi o 4-ch nie potrafił”²⁸. Zapiski bardzo młodego kompozytora nie są oczywiście dowodem na powszechność zjawiska, ale wskazują na sytuacyjność i pewnego rodzaju odświętność przedstawienia przez kilka osób z ludu utworu, który odnosił się w swojej treści do gościa i został przez niego żartobliwie nazwany „kantatą”.

Na muzyczną twórczość ludową – mam tu na myśli także kwestie wykonania – duży wpływ miał kontakt przedstawicieli ludu z dworem. Ludzie tam służący byli świadkami rodzinnych świąt, które wzbogacano niekiedy występami wokalnie-instrumentalnymi. Interesujący przykład takiego świętowania przedstawił Kolberg w monografii *Krakowskie* (DWOK, t. 6), opisując ślub Róży Potockiej i Władysława Krasińskiego, który odbył się 21 czerwca 1868 roku w Krzeszowicach. Uroczystość uświetniono utworem napisanym specjalnie na tę okazję.

Analizę zachowanego materiału utrudnia fakt, że tekst nie został spisany przez Oskara Kolberga, ale przez nieznanego autora, którego rękopis zachował się w archiwum Kolberga. W rękopisie znajduje się jedynie tekst, melodia musiała zostać zatem dodana przez etnografa z nieznanego źródła. W druku, według notki figurującej przy tym utworze, dowiadujemy się, że był on wykonany przez włościan na melodię *la Cracovienne* Bendla. Jej

²⁶ *Korespondencja Fryderyka Chopina*, t. I, 1816–1831, oprac. Z. Helman, Z. Skowron, H. Wróblewska-Straus, Warszawa 2009, s. 113.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 114.

Włościanie krzeszowiccy w dn. 21/6 r. 1868. 495.
Mel. la Cracovienne Bendla.



Kiedy - ście państwo ła - ska - wi przyjąć nas u siebie, niech wam
A my chłopcy żwawo, bo się dzisiaj godzi wykrzy -
da Bóg raj na ziemi i królestwo w niebie.
kujmy razem wiwat państwo młodzi.

1. Kiedyście państwo łaskawi
przyjąć nas u siebie,
niech wam Bóg da raj na ziemi
i królestwo w niebie.
A my chłopcy żwawo,
bo się dzisiaj godzi,
wykrzyknijmy razem (wszyscy)
wiwat państwo młodzi.

2. Teraz niech nam wolno będzie
państwu podziękować,
i z naszymi dziewczuchami
trochę potańcować.
Niechaj Włochy Ukraina
znają Lachów nogi,
niech z obcasów sypnie ogień,
a trzaski z podłogi.

Ilustracja 3. O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. II, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wrocław – Poznań 1963, s. 276–277. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1873

dokładne autorstwo ustalił Kolberg, jednak dziś nie wiemy, czy miał na myśli Františka Bendla czy Karela Bendla. Nie udało się też odnaleźć pierwotnego wzoru melodii wykorzystanej przez włościan w Krzeszowicach²⁹. Kolberg opublikował w monografii tylko pierwszą i ostatnią zwrotkę, pięć pozostałych zachowało się w rękopisie i zostały one wydane w suplemencie do tego tomu. Dla ułatwienia analizy tutaj publikujemy cały tekst:

²⁹ Zob. przypis do nr 495 w: *Krakowskie. Suplement do t. 5–8*, DWOK, t. 73/III, oprac. E. Millerowa, D. Pawlakowa i A. Skrukwa, Poznań 2005, s. 223.

1. Kiedyście państwo łaskawi/ przyjąć nas u siebie,/ niech wam Bóg da raj na ziemi / i królestwo w niebie./ A my chłopcy żwawo,/ bo się dzisiaj godzi, wykrzyknijmy razem (wszyscy)/ wiwat państwo młodzi.
2. Do nóg twoich, Pani Różo, włościanie padają,/ o pomyślność dla cię, pani, u Stwórcy błagają./ Niech ci się we wszystkim szczęśliwie powodzi/ niechaj pan Władysław twoje życie słodzi.
3. Oj, niech się wszystko darzy z Bożej Opatrzności,/ żyj nam w łasce u Boga, u ludzi w godności./ Swoją uprzejmością wielbić się kazałaś,/ swoją łagodnością ukochać się dałaś.
4. Oj, tutaj zacnych czynów świetnym będąc zbiorem,/ wpajałaś w młodzież cnoty i byłaś ich wzorem./ Tu gorzkie łzy nędzy ręka twa ścierała,/ tu wszystkich twa dobroć radami wspierała.
5. Oj, tu ze czią należną, jaka ci przystoi,/ gromadzimy się w pokorze u twoich podwoi,/ aby ci złożyć dzięki za twe dobre czyny,/ wieczna pamięć, szczerze serca, oto są wawrzyny.
6. Pomnij na to, żeś nam droga, tracimy skarb w tobie,/ bez cie będziemy ubogiem, będziemy w żalobie,/ pewnie teraz na twem miejscu panna Zofia siędzie,/ jak ty byłaś dobrodziejką, taką ona będzie.
7. Teraz niech nam wolno będzie/ państwu podziękować, / i z naszymi dziewczuchami/ trochę potańcować./ Niechaj Włochy, Ukraina/ znają Lachów nogi,/ niech z obcasów sygnie ogień,/ a trzaski z podłogi.

Materiał ten rodzi w badaczu wiele pytań. Czy autor rękopisu był uczestnikiem wydarzenia, a może też pomysłodawcą i autorem tekstu przygotowanego specjalnie dla włościan z dóbr Potockich? Czy etnograf kontaktował się z autorem rękopisu tekstu?³⁰. Nie wiadomo, w jaki sposób Kolberg

³⁰W korespondencji Kolberga pojawia się temat Krzeszowic. W liście M.A. Szulca do Kolberga (DWOK, t. 64, nr 359, s. 359) z 30 czerwca 1875 roku autor pisze o swoim przyjacielu: „W tych dniach wyjeżdża do swego elewa, młodego Potockiego, do Krzeszowic mój kolega pan Lindner (...). Nie wiem, czy zna Pana z osoby, ale oświadczył mi, że i Pan w Krzeszowicach bywasz i nie jakiś czas w tym rozkoszonym i książęcym ustroniu przepędzasz”. W tej miejscowości Kolberg prowadził badania terenowe, o czym świadczy spora liczba utworów opatrzonych tą lokalizacją. W innych listach miejscowość ta pojawia się jako miejsce pobytu Józefa Majera, prezesa Akademii Umiejętności w Krakowie. Krzeszowice były ważnym ośrodkiem skupiającym ludzi nauki i sztuki tamtego okresu, lecz nie sposób, choćby hipotetycznie, ustalić autora rękopisu. W suplementie do tomu *Krakowskie* (DWOK, t. 73/I) czytamy: „Zbiory Kolberga z tego regionu wzbogacili także autorzy rękopisów dla nas dziś anonimowi. Należy do nich osoba mieszkająca prawdopodobnie w Krzeszowicach, która przekazała Kolbergowi swoje śpiewniczki, zawierające liczne pieśni patriotyczne, czy autor rękopisu pt. *wesele z Tomaszowic*, który utrwalił przyśpiewki weselne odbiegające od uroczystego i zwykle radosnego nastroju tego obrzędu, oraz inni, notujący często tylko pojedyncze teksty. Rękopisy te pozbawione są podpisu

ustalił znajdującą się w druku melodię krakowiaka, która jest kompozycją autora czeskiego. Trudno też dojść do tego, w jaki sposób utwór został przez chłopów wykonany – czy był to śpiew jedno- czy wielogłosowy? Należy podkreślić, że utwór ten miał uświetnić uroczystość weselną, mógł więc w swojej realizacji nawiązywać do panujących równolegle obyczajów wśród ludu, który miał swoje pieśni i przyspiewki weselne. Jeśli chodzi o teksty, trudno jednak znowu o porównania. W tym samym tomie (DWOK, t. 6), w którym opublikowano ten utwór, opisany jest przebieg czterech wesel³¹, które można uznać za charakterystyczne dla tego regionu. Wesele ludowe miało swój ustalony – w czasie i przestrzeni – porządek. Do każdego etapu przypisane były określone zachowania, obrzędy i wykonywane podczas nich pieśni. Typowymi ich tematami są m.in. żal za utraconym stanem panieńskim bądź kawalerskim, zaprosiny na ucztę weselną z opisem potraw i trunków czy przytyki do druhen i państwa młodych. Tekst tego utworu, w którym dopatruję się cech kantaty, charakterystycznej dla uroczystości rodzinno-publicznych, zawiera pochwałę panny młodej. Jego początek pozwala wyobrazić sobie zaaranżowaną sytuację, kiedy chłopci przybywają na miejsce wydarzenia i proszą o możliwość złożenia życzeń. W powinszowaniu z okazji zamążpójścia wpleciono charakterystykę Róży Potockiej jako osoby odznaczającej się dobrocią i zainteresowaniem okazywanym włościanom. To właśnie poświęcona im uwaga i czas zachęciły chłopów do „spontanicznego” odśpiewania utworu, w którym wyrażają oni także żal, że dobrodziejka ich opuści oraz nadzieję, że od tej pory zaopiekuje się nimi młodsza o dwa lata siostra Róży – Zofia. Zastanawiać się można, czy w tych słowach rzeczywiście zobowiązania starszej Potockiej jako panny z dworu wobec chłopów nie zostały w ten sposób symbolicznie przekazane młodszej w obecności najbardziej zainteresowanych. W końcowej zwrotce chłopci zapraszają wszystkich gości, również zagranicznych, do tańca, choć przypuszczać można, że była to jedynie zapowiedź przejścia do kolejnego etapu magnackiego wesela, w którym chłopci wcale nie musieli brać i prawdopodobnie nie brali udziału. Patrząc na ten tekst z innego jeszcze punktu widzenia, zauważyć można, że jest on przesiąknięty do pewnego stopnia protekcyjnością autora tekstu wobec chłopów, która w zestawieniu z budzącym się poczuciem tożsamości chłopów i ich często nieprzychylnych postaw wobec dworu wydaje się być niewłaściwa, nawet jeśli Róża Potocka

czy innych wskazówek, które pomogłyby dziś w identyfikacji autorów. Pieśni zapisane przez nich stanowią ułamek zawartości *Krakowskiego*, ale bez życzliwości tych anonimów monografia ta byłaby uboższa” (s. XXX).

³¹ Zob. O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. II, (DWOK, t. 6), Wrocław – Poznań 1963, s. 9–91.

znana była ze swej działalności dobroczynnej³² i rzeczywiście mogła być przez chłopów lubiana.

Świadoma pewnych uproszczeń starałam się przedstawić niejednoznaczne i trudne do uchwycenia relacje panujące w XIX wieku między warstwami społecznymi i ich kulturą muzyczną. W archiwum Kolberga, a także, jak podejrzewam, w innych zbiorach, trudno znaleźć jednoznaczny dowód na występowanie w folklorze polskim utworów stanowiących odpowiednik kantaty³³. Nawet jeśli funkcjonowały takie realizacje w folklorze, szanse ich zapisu były nikłe. Wynikało to z faktu, że formy tego typu wychodziły poza ówczesne klasyfikacje genologiczne twórczości ludowej, dziewiętnastowiecznym zbieraczom zależało bowiem na utworach reprezentatywnych dla kultury ludowej, a nie z pogranicza kultur. Po części tę zasadę złamał w swoim dziele Oskar Kolberg, dzięki czemu kolejne pokolenia badaczy otrzymały rejestrację różnych form peryferyjnych i niewygodnych, z których część ciągle czeka na odkrycie. Etnograf miał też okazję usłyszeć krótką piosenkę o sobie i Antoninie Konopczance³⁴, ułożonej *ad hoc* przez jedną z mieszkanek Modlnicy, która wracała właśnie z pracy:

Ciesy sie pan Kolbr,
ze idziemy z pola,
ciesy sie i Gacka,
Maryna, Antola.

Pani nasa, pani
robotę nam gani,
sama nic nie robi,
zastawia się nami³⁵.

Kolberg określiłby ją pewnie mianem przyśpiewki, skłonny do żartów młody Fryderyk Chopin nie miałby wątpliwości, że to kantata.

³²E. Raczyński, *Pani Róża z domu Potocka synowa Zygmunta Krasieńskiego, potem Edwardowa Raczyńska*, Warszawa 1997.

³³Łatwiej takie formy można odnaleźć współcześnie w zeszytach z pieśniami napisanymi na jakąś ważną okoliczność pod melodię ludową przez koła gospodyń wiejskich czy zespoły ludowe. Podczas badań terenowych w powiecie krotoszyńskim w 2017 roku Pani Halina Wałęsa opowiadała mi o pisaniu piosenek okolicznościowych wraz z innymi paniami z zespołu śpiewaczego „Kalina”. Jest to tylko jeden z wielu przykładów działalności takich grup.

³⁴Mieszkająca w Modlnicy Antonina Konopczanka była siostrą Józefa Konopki z Mogilan, u którego Kolberg zamieszkał opuściwszy w 1871 roku Warszawę. Później przeniósł się do jego rodzeństwa – Antoniny i Juliana w Modlnicy. Przebywał tam do 1884 roku.

³⁵Niewydana przez Kolberga, pojawiła się dopiero w suplemencie do *Krakowskiego. Suplement* (DWOK, t. 73/I), oprac. E. Millerowa, D. Pawlakowa i A. Skrukwa, Poznań 2005, s. 433.

Folklore and high culture in the 19th century – the example of the cantata

Abstract

Based on sources stored in Oskar Kolberg's archive, the author shows various phenomena taking place in the musical culture of the 19th century. Her goal is to analyse folk songs and find among them occasional works close to cantatas. The author resorts to several examples in order to present the relations between folklore and high culture.

Key words: folklore, high culture, cantata, 19th century, Oskar Kolberg

O ROZWAŻANIACH FOLKLORYSTÓW NAD KOMIKSEM

W ARTYKUŁACH PUBLIKOWANYCH NA ŁAMACH „LITERATURY LUDOWEJ”

FOLKLORYŚCI Z ZAINTERESOWANIEM PRZYGLĄDAJĄ SIĘ ROZWOJOWI POPULARNOŚCI HISTORII RYSUNKOWYCH W POLSCE. KOMIKS SWOJE ZWIĄZKI Z LUDOWOŚCIĄ PRZĘJAWIA NA RÓŻNYCH PŁASZCZYZNACH. PRZYKŁADOWO MOŻE BYĆ STWORZONY NA PODSTAWIE BAJKI LUDOWEJ CZY LEGENDY MIEJSKIEJ. TEKST IZABELA KOTLARSKA

ZDARZA SIĘ RÓWNIEŻ, ŻE W SWOICH NARRACJACH ZAWIERA ELEMENTY DAWNYCH WIERZEŃ LUB GENETYCZNIE BYWA POŁĄCZONY Z INNYMI GATUNKAMI TWÓRCZOŚCI. Wreszcie – jego treść będzie wypełniać wyobraźnię rzesz wiernych czytelników, co również dla folklorystów jest zjawiskiem interesującym. Andrzej Osęka na łamach „Kultury” pisał w 1975 roku: „Wyobraźnia komiksów pozostaje sensu stricto ludowa: łączy bez trudu humor i lirykę, w każdej chwili gotowa bez żadnych wahań kojarzyć wszystko ze wszystkim [...]. Mieszają się tu jak na jarmarku zabawki, dewocjonalia, rzeczy tandetne z fałszywego złota i piękne, zrobione z byle czego” (cyt. za Nyczek: 103).

Polski czytelnik doczekał się już podstawowych opracowań dotyczących komiksu, jednak w rodzimej

o AUTORCE:

Folklorystka, absolwentka filologii polskiej oraz etnologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, współpracowniczka Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu. Swoje zainteresowania naukowe skupia wokół polskiego folkloru, szczególnie interesuje ją bajka ludowa i jej dziewiętnastowieczne źródła. W czasie wolnym obserwuje polskie środowisko opowiadaczy miejskich.

literaturze naukowej wciąż brakuje szerszych rozpraw, ujęć przekrojowych na temat rozległej relacji komiksu i folkloru. Jako produkt kultury masowej był on obiektem analiz przedstawicieli różnych dziedzin między innymi na łamach „Literatury Ludowej”. To folklorystyczne czasopismo jest wydawane od 1957 roku do czasów obecnych i stanowi jedną z najważniejszych platform wymiany myśli na temat zarówno dawnych, jak i współczesnych przejawów folkloru różnych środowisk, a także kultury popularnej. Pierwsze rozpoznania zamieszczone na łamach tego czasopisma są dziś ważnymi i cenionymi przez badaczy komiksu analizami. Na przykładzie artykułów w zawartych we wspomnianym czasopiśmie przedstawię spektrum myśli folklorystycznej poświęconej komiksowi.

Przeprowadziłam kwerendę w celu wyłonienia z „Literatury Ludowej” wszystkich prac dotyczących komiksu. Po przewertowaniu zakurzonych numerów porównałam swoje wyniki z bazą Polskiej Bibliografii Wiedzy o Komiksie. Od 1957 do 2019 roku opublikowano na ten temat jedenaście tekstów, w tym siedem artykułów, dwa przeglądy prasowe i dwie recenzje książek związanych z komiksem. Patrząc na

daty publikacji zebranego materiału, można wydzielić dwie grupy: ponad połowa pojawiła się w latach siedemdziesiątych XX wieku, następnie większość pozostałych artykułów ukazała się w drugiej dekadzie następnego stulecia. W obydwu przypadkach można zaobserwować wzrost popularności interesującego nas medium w Polsce. Postaram się przybliżyć zawarte w tych tekstach wybrane interpretacje i wnioski, które wzbogaciły polskie badania nad sztuką komiksu.

Pierwszy z artykułów to tekst najbardziej aspirujący do kompletnego omówienia zjawiska: *Prolegomena do „komiksologii”* Janusza Dunina z 1972 roku. Autor

przybliży polskiemu czytelnikowi wiedzę pochodzącą z obcojęzycznych źródeł, zarysowuje definicję gatunku komiksowego i przytacza jego obszerną historię w Polsce i na świecie. Tu szczególnie warto zwrócić uwagę na opis tak zwanych *chapbooks* – pojawiających się w Europie od XVII wieku (w Polsce o wiele później i na mniejszą skalę) broszur określanych przez Dunina jako książki ludowe, które zawierały historie obrazkowe opatrzone tekstem. Ten przykład literatury jarmarcznej, dziś zwanej popularną, zawierał czasem znane dziś wszystkim

dymki komiksowe. To właśnie w estetyce literatury popularnej autor upatruje źródeł atrakcyjności ko-

WYOBRAŹNIA KOMIKSÓW
POZOSTAJE SENSU
STRICTO LUDOWA.

LEGENDY ^{KORONA} KRAKÓWA

mielko.



* Ilustracja: Andrzej Mleczko.

miksu. Dunin przywołuje wydany w 1947 roku na łamach „Kuźnicy” artykuł Aleksandra Hertza pt. *Amerykańskie klechdy obrazkowe*, w którym wykazywane były podobieństwa między komiksami a utworami folklorystycznymi. Badacz zwraca uwagę na baśniowy charakter postaci komiksowych: żyjących poza czasem, o stałych cechach, które rzadko ewoluują.

Łączy też figury znane z komiksów z bajką zwierzęcą, jak choćby antropomorficzna Myszka Miki. Warto też podkreślić, że ludowymi trzeba nazwać nie tylko te historie obrazkowe, które odwołują się do najbardziej znanych gatunków folkloru, ale także twory powstające na bazie popularnych powieści awanturniczych i erotycznych. W wielu przypadkach komiks był graficzną interpretacją znanych narracji, publikowaną w odcinkach na łamach gazet. Autor, odwołując się do prac zagranicznych badaczy, podaje, że popularność komiksów w Stanach Zjednoczonych Ameryki

Północnej była tak wielka, że część badaczy uznało je za rodzaj narodowej sztuki ludowej. Co więcej, jako „produkty” kultury zachodniej były odrzucane w latach pięćdziesiątych XX wieku przez kraje socjalistyczne, co także w Polsce wstrzymało rozwój opowieści w obrazkach, po całkiem udanych dla nich latach międzywojnia. (W celu zweryfikowania ówczesnych diagnoz

warto sięgnąć po książki Adama Ruska, zob. bibliografia załączona do niniejszego artykułu).

Po ukazaniu się tego artykułu czytelnicy „Literatury Ludowej” musieli czekać siedem

lat na kolejne teksty podejmujące tematykę komiksu. Rok 1979 przyniósł aż pięć opracowań i choć Piotr Kowalski uznaje je za szkice przygotowawcze do szerszych ujęć rozpoznawczych, które „nie wychodziły poza zarysy charakterystyk technicznego akcesorium komiksu, spojrzeń ogólnych na jego sytuację np. wśród kultury masowej i grafiki czy też prezentacji któregoś

**ROK 1979 PRZYNIOŚŁ
AŻ PIĘĆ OPRAWOWAŃ.**

z autorów” (Kowalski: 55), to zdecydowanie warto się im przyjrzeć.

Sławomir Magala w artykule *Komiks w kulturze narodowej* próbuje odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób komiks doszedł do tak wielkiej popularności. Opisuje mechanizm kanonizacji form peryferyjnych, który jest jednym z możliwych procesów tworzenia nowych modeli w sztuce. Peryferiami są tu zarówno obrzeża kultury wysokiej, która reprezentuje najlepiej wartości estetyczne danej epoki, jak i margines grupy społecznej, która wyznacza wzorce i narzuca swój gust reszcie społeczeństwa. Magala pokazuje, że poprzez media masowe następuje rozwój i pogłębianie się kontaktów między środkiem kultury a jej peryferiami. Towarzyszą temu dodatkowo

dwa równoległe procesy.

Z jednej strony, rynek szybko

odpowiada na nowo pojawiające się preferencje przenoszone z peryferii przez odbiorców, którzy odnoszą awans społeczny. Z drugiej natomiast – komercyjny rynek przemycia do centrum coraz więcej form peryferyjnych, które docierają do masowego odbiorcy. W 1979 roku autor obserwował proces kanoni-

zacji powieści detektywistycznej (a co za tym idzie, również seriali detektywistycznych), który w USA rozpoczął się już od lat trzydziestych XX wieku. Według autora artykułu, kanonizacja ta przebiegała trzema torami: przez rozwijanie potencjalnych możliwości formalnych, przez wyszukiwanie podobieństw z formami literatury wysokiej oraz przez abstrahowanie istoty formy i poddawanie jej laboratoryjnym przekształceniom. W krajach zachodnich poprzez liczne awanse społeczne dochodzi do znacznej kanonizacji treści peryferyjnych. W Polsce lat siedemdziesiątych klasa średnia nie była rozwinięta, więc trudno tu mówić o kanonizacji takiej jak na Zachodzie, natomiast w przypadku komiksu możliwe było

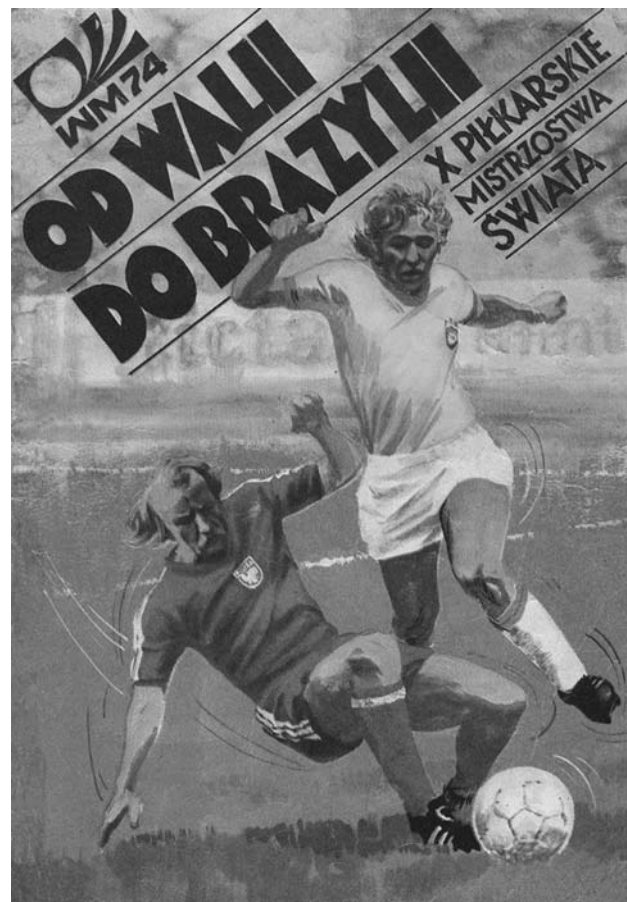
wykorzystywanie jego formy do wyrafinowanych i subtelnych gier artystycznych (przykładami są tu prace Sławomira Mroźka i Andrzeja Mleczki). Magala stwierdza, że pomimo awansu społecznego, do jakiego doszło u dużej grupy osób po drugiej wojnie światowej, zmora dawnych, tak zwanych formatorów

trendów kultury narodowej (o czym pisał w swoim artykule Dunin) współcześnie nie pozwala, by komiks zaistniał w Polsce szerzej, i według niego jest on zjawiskiem marginesowym. Autor w swoim tekście nie wspomina o tym, że mówi o komiksie skierowanym teoretycznie do dorosłych, nie biorąc pod uwagę popularnych wówczas komiksów dla młodzieży; brakuje tu chociażby *Tytusa, Romka i A'Tomka* czy *Kajko i Kokosza*.

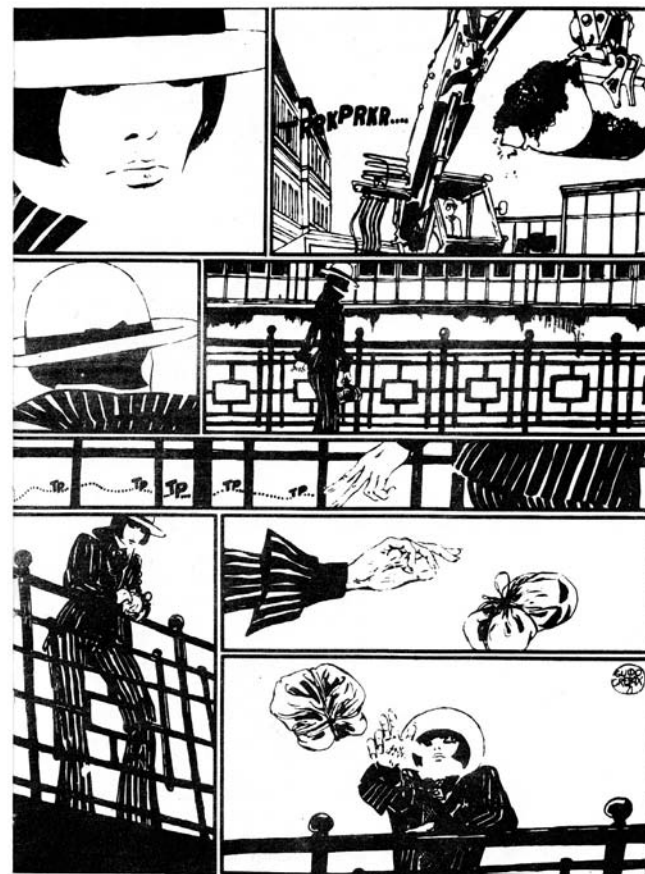
Autor wspomina o Kapitanie Żbiku, ale ocenia go negatywnie, komiksy z tej serii nie stanowią dla niego ciekawego materiału do badania. Magala przywołuje też komiks przedstawiający polskich piłkarzy, i ma zapewne rację, mówiąc, że Polacy zostali w nim przedstawieni jako „harcerze”, inteligentni bohaterowie, natomiast ich przeciwnicy Anglicy – jako mało rożgarnięci i nieumiejący grać

w piłkę. Choć autor tego tekstu nie podaje tytułu tego komiksu, skądinąd wiadomo, że chodzi zeszyt *Od Walii do Brazylii. X piłkarskie mistrzostwa świata*, w którym do scenariusza Andrzeja Koniecznego ilustracje stworzył Grzegorz Rosiński.

W 1979 roku Michał Waliński opublikował na łamach „Literatury Ludowej” dwa przeglądy prasowe: *W świecie komiksu* oraz *Komiks i jego krytycy*. W pierwszym z nich autor prowadzi czytelnika po najciekawszych wypowiedziach na temat komiksu w prasie polskiej, jednocześnie skupiając swoją uwagę na kondycji historii obrazkowych w naszym kraju. Jest to gorzka i dosadna refleksja o polskich wydawnictwach, które realizują projekty trywialne bądź dydaktyczno-propagandowe i kierują swoje propozycje



W PRZYPADKU KOMIKSU MOŻLIWE BYŁO WYKORZYSTANIE JEJ FORMY DO WYRAFINOWANYCH GIER ARTYSTYCZNYCH.



przede wszystkim do młodzieży (choć komiks ograniczeń wiekowych nie narzuca), zalewając rynek komiksami tandetnymi. Według autora, prócz kilku wyjątków, w Polsce brakuje utalentowanych twórców, którzy znalazłby także techniki i konwencje komiksów. Wytykając podstawowe błędy, autor w części swojego tekstu przedstawia zbiór porad, które miałyby pomóc w stworzeniu dobrego komiksu: by był atrakcyjny, powinien nawiązywać do aktualnych problemów i tworzyć bohaterów, z którymi czytelnik mógłby się identyfikować. Autor podkreśla też za innymi badaczami, że komiks rządzi się tymi samymi prawami, co folklor – nie ma w nim tematów tabu czy świętości, a rządzą nim swoboda i wolność, które pozwalają na szeroką synkretyczność. W drugim przeglądzie – *Komiks i jego krytycy* – Waliński zarzuca krytykom tendencyjność i stereotypowy sposób myślenia o komiksie. Jednocześnie chwali pogłębianą analizę między innymi Krzysztofa Teodora Toeplitza w *Spacerze*

Walentyny, czyli zaproszeniu do komiksu („Kultura” nr 52, 1977). Krytyk opowiada tam o zastąpieniu dźwięków ekspresyjnymi i łatwymi do identyfikacji środkami plastycznymi, które tworzą uniwersalny przekaz pozaliteralny. Waliński widzi tu kolejny związek z folklorem: „Tak rozumiany zapis komiksowy jest niczym innym jak zapisem określonych sytuacji folklorystycznych, na które zawsze składają się słowo, dźwięk (melodia, muzyka) i ruch. Komiks, czego do dzisiejszego dnia nie potrafiła w zasadzie rozwiązać folklorystyka, na swój własny użytek opracował partyturę zapisu sytuacji folklorystycznej, folkloru, który jest, jak wiadomo, sztuką

synkretyczną” (Waliński, *Komiks i jego krytycy*: 150). Warto dodać, że na końcu obu przeglądów autor tekstu podaje obszerną bibliografię na temat komiksu z ostatnich kilku lat i z różnych czasopism.

Ciekawym, folklorystycznym ujęciem w publikacjach dotyczących sztuki komiksowej jest

innych aspektach. Dla przykładu według Tadeusza Nyczka rysunki Andrzeja Mleczki są wzorem komiksu na najwyższym poziomie, łączącym to, co elitarne, z tym, co masowe. W *Historiach moralnych i innych bajkach Andrzeja Mleczki* (1979) autor pokazuje odmienną twórczość trzydziestoletniego wówczas satyryka

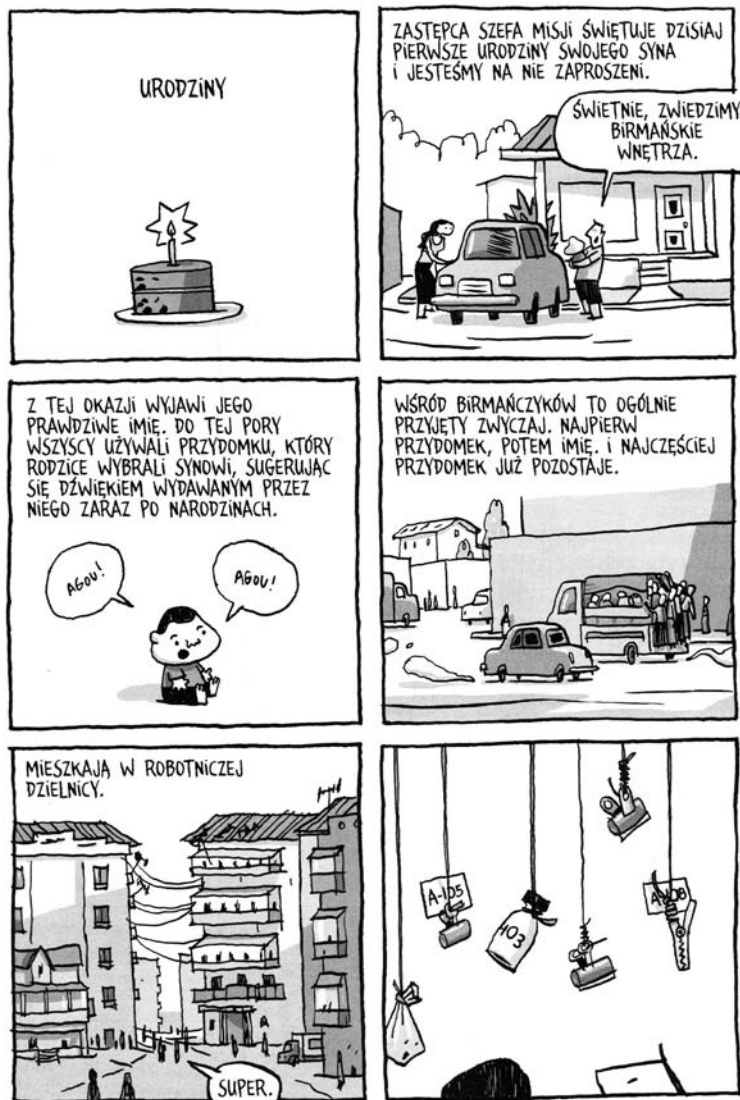
społeczno-obyczajowego od innych klasyków komiksu, podkreślając różnorodność jego kreski,

mnożąc podejmowanych tematów i brak jednego, rozpoznawalnego bohatera na rzecz Przeciętnego Polaka, bohatera zbiorowego.

Z kolei Paulina Abriszewska w „*Dziecięcym wektorze*” w *komiksach Guy Delisle’a* (2018) pokazuje,

SZTUKA KOMIKSOWA ODESZŁA W PEWNYM MOMENCIE OD ILUSTRATORSTWA.

skupienie się na dorobku konkretnych autorów: Andrzeja Mleczki, Guy Delisle’a i Billa Wattersona. Przyjmujemy przecież zupełnie inną optykę, gdy zaczynamy badać nie poszczególne teksty folkloru, ale repertuar konkretnego twórcy. Każdy artykuł skupia się więc na



jak perspektywa małego człowieka wpływa nie tylko na narrację dzieła, ale także na dobór komiksowych instrumentów wyrazu, tudzież pozwala na grę formą. W komiksie *Louis na plaży* rzeczywistość ojca przelamywana jest fantazją dziecka. W dziele *Kroniki birmańskie* Abriszewska widzi autora jako etnografa-amatora, który obserwuje życie Birmańczyków, opowiada o spotkaniach z różnymi grupami społecznymi i ich wewnętrznych grach. Postać dziecka pozwala na przekraczanie komunikacyjnych barier i kulturowych granic oraz sprzyja poznaniu i akceptacji Innego.

Mariusz Hałuszka w *Puer existens. Przelamanie figury wiecznego dziecka w komiksie prasowym na przykładzie „Calvina i Hobbesa”* Billa Wattersona (2019) skupia się na znanej także w Polsce serii pasków komiksowych. Autor pokazuje, że, z jednej strony, krótkie historyjki ukazujące się na łamach prasy są proste w odbiorze i mogą

funkcjonować samodzielnie, mimo swej przynależności do konkretnego cyklu. Z drugiej jednak strony, mimo faktu, że bohaterowie takich realizacji często mają ustalone i niezmiennie cechy, autorowi *Calvina i Hobbesa* udaje się *Calvina* trochę zmienić, konfrontując go z tematem śmierci.

Artykuł Sergiusza Sterny-Wachowiaka pt. *Komiks jako język. Próba analizy semiotycznej* (1979) to obszerna analiza krytyka literackiego. Według autora, stosunek pomiędzy malarstwem wysokoartystycznym

a komiksem jest analogiczny do stosunku sfery *sacrum* do *profanum*. Autor definiuje język komiksu następująco: „Sztuka komiksu wypowiada się bowiem językiem (pojęciem języka ogarniam w tym szkicu wszystkie elementy komiksowego kodu komunikacyjnego), który ukształtował się nie pod ciśnieniem ilustrowanego tekstu literackiego, lecz językiem, który wchłonął w repertuar swoich środków między innymi tekst literacki” (Sterna-Wachowiak: 113). Sterna-Wachowiak czyni obserwację, że ilustracje w komiksie urastają z pozycji schematu fabularnego do rangi samej fabuły (na przykład kształtują tekst w formie dymku). Sztuka komiksowa odeszła w pewnym momencie od ilustratorstwa obrazowego i weszła w związek z innym „piśmiennictwem”: kryminałem, bajką czy opowieścią bohatera. Autor zauważa, że komiks ściślej wiąże się z kulturą popularną niż z literaturą i to z niej czerpie kształt

KOMIKS PODSZYWAJĄ DZIECIĘCÓŚĆ I LUDOWOŚĆ.

W KOMIKSIE NIE MA MIEJSCA NA EKSPRESJĘ NADAWCY.

10 sytuujące się między badaniami genologicznymi a komparatystyką. Analizując w nich historię Aleksandra Wielkiego czy przyglądając się postaciom wywodzącym się z mitologii greckiej, autorzy stwierdzili, że opowieści o ich czynach mogły pełnić w swoim czasie podobne funkcje, co dzisiejszy komiks, a współcześni superbohaterowie za swoich przodków mogą uznać Achillesa i Herkulesa. Te badania przywodzą na myśl wywodzącą się z XIX wieku szkołę geograficzno-historyczną, której założenia opierają się na tezie, że wszystkie opowieści funkcjonujące w folklorze słownym pochodzą od wspólnego praprzodka. W nauce zachodniej ostatnio zauważalny stał się trend powrotu do podobnych analiz, tym razem z wykorzystaniem programów komputerowych porównujących na większą skalę wybrane fabuły.

dlugo i szczęśliwie” – o filmowych i komiksowych *prequelach* i *sequelach* na przykładzie *Jasia i Małgosi Braci Grimmów* (2014). Autorka odwołuje się tam do zjawiska *retellingu*, które od kilku lat staje się przez badaczy coraz częściej zauważane. *Retelling* to idąca za potrzebami masowych odbiorców próba opowiedzenia tradycyjnych baśni ludowych w zupełnie nowy sposób, często za pośrednictwem nowych mediów. *Retelling* stał się w ostatnim czasie tak popularny, że przyćmiewa tradycyjną formę

Zauważalne są szczególnie podobieństwa w elementach konstrukcyjnych tekstów, wyolbrzymione dokonania danej postaci lub liczba wariantów historii o jakichś czynach.

Do tych badań nawiązuje analiza przedstawiona przez Kamilę Kowalczyk w artykule „*Dawno, dawno temu*” i po „*Żyli*

opowiadania bajek ludowych. Skutkiem tego zjawiska jest, z jednej strony, szeroka rozpoznawalność klasycznych narracji bajkowych, a z drugiej – przedstawienie ich jedynie w zmienionej, nowej formie, na przykład antybaśni, baśni na opak, baśni fantastycznych czy futurologicznych.

Autorka tekstu za cel obrała analizę mechanizmów powstawania baśniowych prequeli i sequeli w filmie oraz w komiksie (prequela opowiadają, co się działo przed narracją pierwotną, a sequele dopowiadają późniejsze wydarzenia). Realizacje tego typu nie są więc samodzielne, a są raczej sprzężone z narracją pierwotną, jednocześnie wzbogacają ją na przykład o nowe wątki lub postaci i – jak zauważa Kowalczyk – niejednokrotnie wyznaczają odmienne tropy in-

terpretacyjne. Wprowadzona wcześniej definicja *retellingu* pozwala zrozumieć odmienność analizowanych filmów i komiksów w stosunku do bajki ludowej: „Prequel i sequel to terminy używane głównie w odniesieniu do dzieł powstających w obrębie jednego medium. Opi-



sane w artykule utwory nie stosują się do tej zasady, w ich przypadku mamy bowiem do czynienia ze specyficznym *retellingiem* w wariacie prequelowym lub sequelowym, pozwalającym na rozróżnienie czasowe opisywanych zdarzeń i ich następstw” (Kowalczyk: 39).

Najczęściej przetwarzanymi elementami w prequelach są stany psychiczne bohaterów, których opisy w bajkach ludowych są ograniczone do minimum i częściej przedstawia się je poprzez konkretne, wyrażające je czynności.

W prequelach nierzadko używa się sztampowych uzasadnień pobudek danej postaci (najczęściej bohatera negatywnego), dobrze znanych w kulturze popularnej. Autorka nazywa wręcz to

bro, w *retellingu* zostają w jeszcze większym stopniu uczłowieczeni, targani są przez różne emocje i nie zawsze dokonują prawych wyborów. Innym elementem najczęściej ukazany w nowej odsłonie jest świat przedstawiony, który w filmowych i komiksowych narracjach nie jest już jednoznacznie czarno-biały, a wtrąconych w niego bohaterów nie można już tak łatwo ocenić. Analizowane w artykule komiksy, które, pomimo zapowiedzi w tytule wykraczają poza znany wątek, pochodzą ze zbioru *Baśnie z 1001 nocy Królowy Śnieżki. Powieść więdźmy to prequel Jasia i Małgosi,*

szłości wilka. Chcąc zemścić się na ojcu za doznane krzywdy, ćwiczy on swoje umiejętności w lesie, w którym mieszka chora babcia.

Kowalczyk dochodzi do wniosku, że przetworzona przez popkulturę baśń traci rozpoznawalne cechy gatunkowe i estetyczne. Nowe narracje są jednak nadal kojarzone ze swoimi pierwowzorami, ponieważ posiadają istotne elementy, które według cytowanego w artykule tekstu Jolanty Ługowskiej „noszą pamięć” o folklorystycznym rodowodzie. Autorka rozwija tę myśl w następujący sposób: „Ta szczególnego rodzaju «pamięć

folklorystyczna» realizuje się również w omawianych prequelach i sequelach,

wykorzystując przeważnie tytuł baśni Grimmów, imiona głównych bohaterów, ich słynne wypowiedzi i najbardziej nośne wątki fabularne. Jest to szczególny rodzaj funkcjonowania baśni w masowej wyobraźni, odbiorcom wystarczy bowiem drobny element strukturalny baśni, by bezbłędnie powiązać ją z jej ludowym pierwowzorem i nie wynika to w tym przypadku z fenomenu kultury, tylko baśni właśnie” (Kowalczyk: 42).



POLEGANIE NA WIELOWIEKOWYM DOROBKU BAJKI LUDOWEJ NIESIE ZE SOBĄ WIELE KORZYSCI.

zjawisko „pop-psychoanalizy”, ukutą na bazie dzieł Brunona Bettelheima i Zygmunta Freuda. W sequelach natomiast na pierwszym planie pozostają główni bohaterowie, którzy w baśni reprezentują do-

który indywidualizuje antagonistkę, przedstawia jej życie wewnętrzne i opowiada, jak przez zdradę i krzywdę, której doświadczyła w przeszłości, staje się złą, zabijając dzieci kobietą. Sequel *Lekcje fechtunku* to narracja o zabarwieniu kryminalnym. Mściwa Śnieżka zabija złe krasnoludki, a jej mąż próbuje odgadnąć tajemnicę ich nagłej śmierci. *Czerwony Kapturek* również doczekał się prequela. *Słabeusz* opowiada o smutnej prze-

Poleganie na wielowiekowym dorobku bajki ludowej niesie ze sobą wiele korzyści. Tworzenie nowych narracji poprzez *retelling* znanych wątków to „pewniak marketingowy”, którego triumfy zaobserwować możemy na ekranach kin, jeśli nie od dekady, to od dobrych kilku lat. Komiks pojawia się kilka kroków za filmem. W Polsce animacje na podstawie bajek ludowych skierowane są do konsumentów popkultury i masowo oglądane.

Przedstawione tu prace ukazują konkretne zainteresowania badawcze folklorystów drugiej połowy XX i drugiej dekady XXI wieku. Większość artykułów pochodzi z 1979 oraz 2014 roku. Z jednej strony, jest to wynik grupowania numerów pod kątem konkretnego tematu, z drugiej – pokazuje to fale zainteresowań tematem opowieści rysunkowych. Autorzy pierwszej grupy zadają sobie pytanie o miejsce komiksu w kulturze. Artykuły wprowadzają komiks na łamy „Literatury Ludowej”, udowadniając, że jest on pełnoprawnym i ważnym elementem kultury popularnej, historycznie ma wielu ciekawych przodków i że nie można dłużej ignorować go jako medium i gatunek twórczości. Zgłębiając



go, badacze zauważają wyraźne powiązania z kulturą ludową.

Komiks w tym ujęciu, jako forma peryferyjna kultury oficjalnej, przeszedł proces kanonizacji wraz ze zmieniającym się dynamicznie społeczeństwem, polityką kulturalną i gospodarką drugiej połowy XX wieku. Większość komiksów zbudowana jest na prymitywnych motywacjach i dziecięcym sposobie wyobrażeń, tylko nieliczne mogą poszczycić się subtelnością i wyrafinowaniem. W przedstawionych tekstach podkreślona zostaje relacja z innymi gatunkami folkloru: powieścią bohaterską lub erotyczną w druku jarmarcznym, kryminałem, czy przekazywanymi ustnie bajką ludową bądź bajką zwierzęcą. To z nich bohaterowie komiksów przejmują stałość swoich charakterów. Komiks operuje środkami wyrazu, które oddają słowo, dźwięk i ruch, co tylko pokazuje, jak mocno synkretycznym jest on tworem.

Rozpoznania poczynione w artykułach pojawiających się w ciągu ostatnich pięciu lat pogłębiają zarys wcześniejszych publikacji. Komiks z upływem lat odgrywał rozmaite role. We współczesnej recepcji społecznej już nie tylko wypełnia wolny czas, wciągając nas w dziecięcy świat, ale

także może popularyzować dobre praktyki, dyskutować z aktualnymi nastrojami społecznymi, a nawet utrwaląć konserwatywno-mieszcząską moralność. Komiks może być zaangażowany, jego twórca zaś może postawić się w roli etnologa, który wprowadza czytelnika w obserwację uczestniczącą wykreowanego świata, pozwala zbliżyć się do obcej kultury, oswoić się z nią i ją zrozumieć. W czasach, w których *storytelling* zdaje się mocno zduszony przez nowe media, a tradycyjne opowieści wydają się zagrożone przez zapomnienie, komiks staje się jednym z mediów, które, czerpiąc z nich i je przetwarzając, pozwala im przetrwać dzięki społecznej „pamięci folklorystycznej”, osadzonej na najbardziej rozpoznawalnych cechach danej historii. Dzięki staraniom badaczy przez ostatnie lata literatura przedmiotu dotycząca teorii komiksu rozwinęła się, co skutkuje coraz częstszymi ujęciami skupiającymi się na dorobkach poszczególnych autorów, których komiksy są cenione i tłumaczone na całym świecie. Znacznie przybyło też projektów ambitnych i wielowymiarowych. Choć w pierwszej chwili relacja komiksu i folkloru nie zdaje się aż tak silna, to między innymi dzięki interdyscyplinarnemu

charakterowi naukowych rozpoznaw folklorystów historie komiksowe są w Polsce zauważone i docenione. ❁



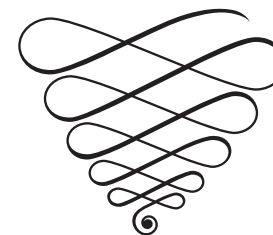
BIBLIOGRAFIA:

- Abriszewska, Paulina: „*Diecięty wektor*” w *komiksach Guy Delisle’a*. „Literatura Ludowa” 4-5 (2018): 5-16.
- Dunin Janusz, *Książeczki dla grzecznych i niegrzecznych dzieci. Z dziejów polskich publikacji dla najmłodszych*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- Dunin Janusz, *Papierowy bandyta: książka kramarska i brukowa w Polsce*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1974.
- Dunin, Janusz: *Prolegomena do „komiksologii”*. „Literatura Ludowa” 6 (1972): 3-17.
- Dunin Janusz, *Studia o komunikacji społecznej*, Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, 2004.
- Gąsowski Paweł, *Wprowadzenie do kognitywnej poetyki komiksu*, Poznań: Instytut Kultury Popularnej, 2016.
- Hałaszk, Mariusz: *Puer existens. Przelamanie figury wiecznego dziecka w komiksie prasowym na przykładzie „Calvina i Hobbesa” Billa Wattersona*. „Literatura Ludowa” 1 (2019): 24-31.
- KOnteKstowy MIKS. *Przez opowieści graficzne do analiz kultury współczesnej*, red. G. Gajewska i R. Wójcik, Poznań: Wydawnictwo PTPN, 2011.
- Kowalczyk, Kamila: *Przed „Dawno, dawno temu” i po „Żyli długo i szczęśliwie” – o filmowych i komiksowych prequelach i sequelach na przykładzie „Jasia i Małgosi” braci Grimmów*. „Literatura Ludowa” 4-5 (2014): 39-49.
- Kowalski, Piotr: *Nobilitacja Kapitana Żbika, czyli komiks jako sztuka*. „Literatura Ludowa” 1 (1987): 55-59.
- Magala, Sławomir: *Komiks w kulturze narodowej*. „Literatura Ludowa” 1-3 (1979): 95-101.
- Nyczek, Tadeusz: *Historie moralne i inne bajki Andrzeja Mleczki*. „Literatura Ludowa” 1-3 (1979): 103-111.
- Rusek, Adam: *Od rozrywki do ideowego zaangażowania. Komiksowa rzeczywistość w Polsce w latach 1939-1955*. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2011.
- Rusek, Adam: *Tarzan, Matolek i inni. Cykliczne historyjki obrazkowe w Polsce w latach 1919-1939*. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2001.
- Sterna-Wachowiak, Sergiusz: *Komiks jako język – próba analizy semiotycznej*. „Literatura Ludowa” 1-3 (1979): 113-126.
- Szylak Jerzy, *Komiks w szponach mieroty*, Warszawa: timof comics, 2013.

Waliński, Michał: *Komiks i jego krytycy*. „Literatura Ludowa” 4 (1979): 147-153.

Waliński, Michał: *W świecie komiksu*. „Literatura Ludowa” 4 (1979): 141-147.

Wolski, Michał: *Wszystkie oblicza superbohatera*. „Literatura Ludowa” 1 (2014): 56-59.



ON FOLKLOLISTS' DELIBERATIONS ON COMICS IN ARTICLES PUBLISHED IN „LITERATURA LUDOWA”

The article presents the state of folklore research on comics on the example of texts published in the folklore magazine „Literatura Ludowa”. The most important and interesting findings of eleven analyzes by researchers representing various fields were described. From 1957, there were both theoretical texts devoted to the history, language and development of comics, as well as the analysis of the achievements of individual authors. Comic books emerge from those texts as an important and influential element of popular culture in today's reality.

Zakończenie

Podjęcie badań z zakresu relacji kultury oficjalnej i folkloru zawsze niesie ze sobą ryzyko ustaleń cząstkowych albo braku źródeł. Szczególnie w archiwaliach XIX wieku badacz może korzystać jedynie z tego, co z ówczesnej kultury niepiśmiennej zostało zapisane przez depozytariuszy kultury piśmiennej. Z wielką ostrożnością należy więc podchodzić do zastanych źródeł, a przede wszystkim zawsze trzeba poznać dobrze kontekst ich powstania, by móc je należycie ocenić. Badania nad folklorem można (oczywiście w ograniczonym stopniu) prowadzić na wielu źródłach, nie tylko *stricte* wywodzących się z kultury ludowej. Starłam się pokazać te dokumenty, które reprezentują pogranicza kultur różnych warstw społeczeństwa, a także tych gatunków, które noszą znamiona synkretyzmu. To właśnie tu zachodził największy „ferment” kulturowy, to właśnie one sprawiają najwięcej kłopotu współczesnym badaczom. Praca ta w żaden sposób nie wyczerpuje możliwości, jakie niosą tego typu badania, ale w założeniu miała pogłębić wiedzę na temat prezentowanych zjawisk.

Badania przedstawiane w rozdziale pierwszym ukazują różne etapy prac Oskara Kolberga nad tekstami folkloru. W XIX wieku badacz ten jako pierwszy i jedyny zarejestrował przykłady folkloru słownego na tak wielką skalę – dotąd można mówić o 1124 narracjach, choć dokładna liczba będzie znana dopiero po wydaniu całości spuścizny etnografa. Z materiałów do interesującego mnie regionu zachowały się notatki terenowe, tekst oficjalny, prezentowany w drukowanej monografii, oraz notatki świadczące o literackich próbach etnografa. Moje badania prezentują więc drogę, jaką przechodziły teksty bajkowe poprzedników Kolberga, publikowane przez romantycznych zbieraczy. Chcąc poznać charakter zapisów bajki ludowej prezentowanych w monografii *Kujawy*, przeprowadziłam rekonstrukcję przebiegu badań terenowych Kolberga oraz analizę jego prac redakcyjnych. Oskar Kolberg prowadził badania terenowe korzystając często z gościny w ziemiańskich dworach, taktował je jako punkty wypadowe w bardziej odległe rejony. Zaprzyjaźnione z nim rodziny również angażowały się w zbieranie materiałów, które różniły się często poziomem i formą zapisu. Etnograf skupiał się nie tylko na rejestracji tekstu, ale dbał o określenie jego proveniencji geograficznej. Pozostawione wspomnienia pozwalają wnioskować, że często przekonywał do siebie nieufnych i niechętnych do współpracy informatorów, a także rekompensował poświęcony mu czas pieniędzmi lub napitkiem. Nie można jednak przyjąć, że napotkani w terenie reprezentanci ludu byli wyłącznie niepiśmienni, ponieważ w czasie prowadzonych badań społeczność przedindustrialna zaczynała już zanikać. Był to zresztą jeden z powodów podjęcia tych badań.

Kolberg nie gromadził informacji na temat swoich informatorów, mimo świadomości o ich twórczej roli w społecznościach, w których żyli. Należy podkreślić, że osoby badacza i informatora dzieliły realia kulturowo-społeczne, które podczas wywiadu utrudniały wzajemną komunikację, a obecny charakter źródeł jest wynikiem interpretacji etnografa. Fakt, że narracje ludowe były rejestrowane i publikowane w monografii regionalnej zdecydowanie ukierunkowało ich charakter. Choć lakonicznie, Kolberg informuje czytelnika we wstępie do rozdziału poświęconego tekstom ludowym o regionalnych cechach charakterystycznych tych narracji, choć z obecnej perspektywy jest to raczej przekrojowy opis zróżnicowanego repertuaru przekazywanego oralnie, jaki napotkał podczas swoich badań. Kolberg wprowadza aparat krytyczny w postaci przypisów odsyłających do wcześniejszych zbiorów, nazywa i definiuje poszczególne gatunki narracji, wspomina o istniejących wątkach i wariantach (choć ich nie definiuje), a także informuje o potrzebie badań komparatystycznych z tekstami innych narodów. We wstępie informuje również czytelnika o sposobie edycji tych tekstów, deklarując ich surowy, niezmienny charakter. Analiza porównawcza rękopisu terenowego z drukiem świadczy jednak o różnorodnej ingerencji badacza w tkankę tekstu. Poddawał je cenzurze politycznej i obyczajowej, a należy podkreślić, że wcześniej teksty te uległy także autocenzurze opowiadającego, który na różne sposoby mógł być oniesmielony osobą badacza. Sporządzony podczas badań zapis tracił też wiele informacji wynikających z gestyczności i somatyczności przekazu oralnego, a zmiany naniesione do tekstu w druku świadczą o tym, że Kolberg w miarę możliwości te braki uzupełniał. Starał się zachować oralny charakter składni, ale robił to niekonsekwentnie. Jako wykształcony muzyk i kompozytor, etnograf starał się również zachować dźwiękowość wykonania, przede wszystkim za pomocą zapisu fonetycznego gwary, stosowania interpunkcji retoryczno-intonacyjnej, a także stosował konwencje poetyckie, dzięki którym odzwierciedlał prozodyjny kształt tekstu ustnego. Wskazane tu rozwiązania redakcyjne stosował niekonsekwentnie. Należy pamiętać, że Kolberg do końca swojego życia borykał się z brakiem pieniędzy na badania i wydawane monografie. Musiał więc prezentowany materiał dostosować do wymagań nabywców, zatem unikać tematów i wyrażen kontrowersyjnych. Być może kwestie finansowe należały do przyczyn podjęcia się przez etnografa literackich przeróbek dwóch tekstów kujawskich. Izydor Kopernicki domniemywał, że badacz planował ich publikację w „Gwiazdce Cieszyńskiej”. Swojej pracy nad nimi etnograf nigdy nie ukończył, jednak zachowany brudnopis pozwala wskazać, w jakim kierunku szły zmiany. Kolberg musiał dostosować narracje do profilu czasopisma popularyzującego różne formy literackie, często o charakterze moralizatorskim i noszących znamiona tradycji oraz kultury narodowej. Do najliczniejszych zmian należą dopowiedzenia, które wzmacniały czytelność przekazu. Dbając

o dobrą komunikację z czytelnikiem rezygnuje z gwary kujawskiej, która dla sporego grona odbiorców byłaby nieczytelna. Kolberg w niektórych miejscach rezygnuje więc z elementów składni, które lepiej oddawały oralny charakter tekstu, ale w innych fragmentach znów je wprowadza, wyraźnie próbując zachować tak rozumiany przez siebie autentyzm tekstów ludowych. Walkę tę widać również przy wprowadzaniu fragmentów formułicznych. W swoich notatkach Kolberg eksperymentuje też z większym wyeksponowaniem narratora, którego komentarze budują komizm sytuacyjny. Stosuje jeszcze ostrzejszą cenzurę obyczajową, niż w swoich monografiach, a w teksty wplata dodatkowo nawiązania religijne, elementy symboliczne czy wprowadza opisy motywacji działań bohaterów.

Prezentowane w niniejszym cyklu badania nie wyczerpują możliwości, jakie daje archiwum Kolberga. Wśród pozostawionych materiałów znajdują się dokumenty, które reprezentują inny typ źródeł, niż te analizowane przeze mnie do tej pory - są to m.in. czystopisy przygotowywane z notatek terenowych, które były wysyłane do wydawnictw, znajdują się też tam wydruki próbne, na których badacz nanosił ostatnie poprawki i prośby do zecerów. Zostały w moich badaniach pominięte, ponieważ przynależą do innych regionów kultury ludowej i nie dotyczą omawianego przeze mnie gatunku. Dalsze prace i analizy nad źródłami pozwoliłyby na uzupełnienie tych rekonstrukcji, a jednym z najważniejszych zadań badawczych po ukończeniu edycji *Dzieł wszystkich* będzie stworzenie indeksu nie tylko typów bajkowych, ale wszelkich narracji zawartych w dorobku Oskara Kolberga.

Rozdział drugi cyklu prezentuje tropy apokryficzne dwóch świętych: św. Dyzmy, znanego bardziej jako Dobry Łotr i św. Anny, matki Maryi. Obie te postaci związane są z historią opisaną w księgach Nowego Testamentu (choć św. Anna nie jest w nich wspomniana), a ich kult rozwijał się od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Za sprawą apokryfów należą do najpopularniejszych postaci w religijności ludowej. W kulturze ludowej Dobry Łotr był bohaterem opowiadanych ustnie legend, pojawiał się w śpiewanych kolędach, odmawianych godzinkach czy sprzedawanych w formie druków ulotnych pieśniach. Funkcjonował on też w różnych kontekstach w staropolskich narracjach apokryficznych: jako zbój pojawiający się na drodze św. Rodziny podczas ucieczki do Egiptu; jako łotr wiszący obok Jezusa na krzyżu, który otrzymuje obietnicę zbawienia; został również ukazany jako zbawiony w niebie i witający tych, którzy zostali wyswobodzeni z piekła po zmartwychwstaniu Zbawiciela. Towarzyszy więc Chrystusowi od dzieciństwa, przez śmierć, aż po zmartwychwstanie. Pierwsza z wymienionych sytuacji pojawia się w nielicznych ludowych przekazach i funkcjonuje pod nazwą *Przygody ze zbojem*. Należy podkreślić, że historie te funkcjonują niezależnie do przekazu apokryficznego i nie łączą osoby zbrojca z Dobrym Łotrem – dopiero badania komparatystyczne wskazują

związek, a nawet tożsamość tych postaci. Dzięki badaniom literaturoznawczym wiadomo, że na jakimś etapie historia ta została skontaminowana z opowieścią o Zbójcu Madeju, co sprawiło, że apokryficzny Dyzmas stał się bohaterem jednej z najpopularniejszych narracji ludowych w Europie. Wspomniany wątek *Przygody ze zbójem* pojawił się w apokryfach dwa razy, w dwóch różnych kontekstach. W *Rozmyślanii przemyskim* znajduje się w grupie rozdziałów opisujących chronologicznie Ucieczkę do Egiptu i cudów, które wówczas miały miejsce. W tym fragmencie zostaje podkreślony wpływ spotkania Jezusa na dalsze życie zbójcy, w którym zyskuje sławę i moc uzdrawiania chorych. Natomiast w *Sprawie chędogiej* scena ta zostaje przywołana w kontekście śmierci Jezusa na krzyżu i obietnicy złożonej łotrowi. Położony więc jest nacisk na nawrócenie się Dobrego Łotra w godzinie śmierci, podkreślona zostaje wolność indywidualnych decyzji wiernych i Boże Miłosierdzie. W perspektywie dalszych badań należy przeanalizować nie tylko bogaty korpus tekstów zarejestrowanych w Polsce wariantów dotyczących perypetii Madeja, ale należy sięgnąć do relacji między nimi i tekstami kręgu *Slavia Orthodoxa* oraz do materiału ikonograficznego.

Postać św. Anny, opisywana w apokryfach powstających już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, na przełomie XV i XVI w., w okresie największego rozkwitu jej kultu, doczekała się kilku dzieł opisujących jej życie. Z perspektywy badań nad polską kulturą najważniejszy jest *Żywot św. Anny*, który jest tłumaczeniem tekstu anonimowego franciszkanina *Legenda sanctissimae matronae Annae, genetricis virginis Mariae matris et Jesu Christi aviae*, wydane pierwszy raz w 1496 r. W zawartych tam narracjach mirakularnych, występowały różne elementy dawnych wierzeń ludowych. Częściowo świadczą one o stopniowym i kompromisowym łączeniu się lokalnych tradycji i przejawów pobożności z wiarą chrześcijańską, o czym świadczą opisywane objawienia, uleczenia, kult wizerunku – w tym bicie monet z wyobrażeniem świętej, kult relikwii czy opowieści dotyczące rozwoju kultu św. Anny zarówno wśród społeczeństwa, jak i w religijności jednostki. Narracje te mają też różny kształt – od zdawkowych, krótkich informacji o zaistniałym cudzie, po obszernie, wielowątkowe narracje jakimi są *Żywot św. Prokopa i rozwój kultu św. Anny* oraz *Nawrócenie rozrzutnego młodzieńca*. Cały apokryf ma bardzo uniwersalny charakter – mnogość bohaterów pozwala na utożsamienie się z którymś z nich, a opisane doświadczenia religijne były dzielone przez wszystkich członków ówczesnego społeczeństwa. W XIX wieku do rozwoju kultu „świętej Patriarchini” przyczynił się rozwój druku, co dawało szerszy dostęp do tekstów użytku religijnego, ale i prasy, która na skalę dotąd niespotykaną wnikała w różne warstwy społeczne. W części tekstów Święta Anna pojawiała się jako orędowniczka i wzór dla kobiet w każdym wieku. Bractwo św. Anny, reaktywowane w 1846 r., miało również niebagatelny wpływ na jej

rozpoznawalność. Służąc lokalnym społecznościom wyznaniowym organizacja ta, akceptowana przez zaborców, integrowała Polaków i wzmacniała ich tożsamość narodową. Dbalność bractwa o oprawę liturgiczną wzmacniała również oddolne inicjatywy społeczne dotyczące rozwoju życia muzycznego epoki. Warto wspomnieć, że w *Dzielałach wszystkich* Oskara Kolberga zawarte zostały różne anegdoty związane z folklorem zakonnym i kościelnym, które prezentowały narracje powiązane z miejscami kultu tej świętej. Należą one jednak do mniejszości, bowiem etnograf skupiał się na przejawach twórczości wernakularnej, powiązanej z przejawami dawnych wierzeń. Z tej perspektywy cennymi źródłami znacznie wzbogacającymi obraz religijności ludu polskiego stają się informacje prasowe na temat pielgrzymek czy obchodów święta liturgicznego związanego z matką i ojcem Maryi. Chcąc uzupełnić prezentowane tu zjawiska należy, jak w przypadku Dobrego Łotra, przeprowadzić także analizy zachowanego materiału ikonograficznego. Archiwa muzeów etnograficznych posiadają dość bogatą dokumentację polskiej sztuki ludowej, która pozostawała w relacji z kultem świętej.

Rozdział trzeci prezentuje różne ujęcia badawcze. W pierwszym artykule, dotyczącym poszukiwań gatunku kantaty w źródłach Oskara Kolberga, analizie zostało poddane hasło encyklopedyczne autorstwa etnografa poświęcone temu gatunkowi, a także niedokończony rękopis kantaty Kolberga, anonimowy zapis słów utworu odśpiewanego przez włościan krzeszowickich z okazji ślubu Róży Potockiej z Władysławem Krasieńskim czy przyspiewka na temat etnografa i Antoniny Konopczanki. Prezentowane przykłady ukazują różnorodność materiałów zawartych w zbiorach Kolberga, a także rozmycie granic tego gatunku muzycznego, który najpełniejszą realizację uzyskał w XVIII wieku. Drugi artykuł tej części cyklu został poświęcony folklorystycznym namysłom nad komiksem prezentowanym na łamach „Literatury Ludowej”. Nad tym „produktem” kultury masowej pochylali się cenieni dziś polscy badacze, jak Piotr Kowalski czy Janusz Dunin. Poszukując pierwocin tego gatunku badacze odsyłali do powstających w siedemnastowiecznej Europie broszur typu *chapbooks*, przynależnych literaturze jarmarcznej. Zawierały one opatrzone tekstem historyjki obrazkowe. To właśnie w nich pojawiały się charakterystyczne dymki komiksowe. Komiks związany jest też z tą gałęzią literatury poprzez wykorzystywanie popularnych powieści awanturniczych, erotycznych, a później również detektywistycznych czy kryminalnych. Nie można pominąć również faktu, że na pewnym etapie rozwoju tego gatunku często sięgano do narracji ludowych, takich jak bajka zwierzęca, bajka ludowa czy legenda miejska. Podkreślano więc ludowy charakter komiksu: jego synkretyczność, łączenie *sacrum* z *profanum*, niezmiennosc przedstawianych bohaterów żyjących poza czasem, a także bazowanie na „pamięci

folklorystycznej” odbiorców. Popularność komiksu w Stanach Zjednoczonych była tak wielka, że część badaczy uznawała go za przejaw narodowej sztuki ludowej. Wśród ujęć teoretycznych skupiano się na kilku aspektach dotyczących procesu tworzenia się i popularyzacji komiksu. Tu należy wymienić mechanizm kanonizacji form peryferyjnych oraz obserwowany szczególnie w ostatnich latach proces *retellingu*. Wiele uwagi poświęcono również ocenom estetycznym, próbom nakreślenia granic pomiędzy sztuką wysoką a komiksem czy kształtowaniu się w nim relacji tekstu, dźwięku i obrazu, porównując komiks do swoistej partytury zapisu sytuacji folklorystycznej. Osadzając komiks w realiach historyczno-kulturowych podkreślano, że gatunek ten nie był kształtowany wyłącznie oddolnie przez potrzeby odbiorców, ale przede wszystkim przez rynek wydawniczy, a także był wykorzystywany w działaniach propagandowych.

Zaprezentowany cykl artykułów został zaprojektowany jako opis – a niekiedy też odkrywanie – miejsc styku między folklorem, przekazem religijnym, popularnym piśmiennictwem dziewiętnastowiecznym, muzyką i obrazem. Głównym przewodnikiem po tych sferach jest dzieło Oskara Kolberga, wysunięte na plan pierwszy lub „schowane” w innych formach przekazu, które, jak średniowieczne apokryfy, współtworzyły tkankę ludowych wyobrażeń. Tak typowe dla romantycznej i poromantycznej literatury zacieranie granic między gatunkami, rodzajami czy zespołami tematów odnajdujemy też w licznych miejscach zetknięcia piśmienności i oralności, kultury oficjalnej i tej przypisywanej peryferiom. Moją intencją było odsłonięcie tych miejsc i pobudzenie wyobraźni dla dalszych badań nad nimi.

Nota bibliograficzna

1. *Stan badań nad bajką ludową w zbiorach Oskara Kolberga* [w:] *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych*, red. E. Wilczyńska, V. Wróblewska, Toruń 2021, s. 25-36.
2. *Problem autentyczności dziewiętnastowiecznych edycji bajek ludowych (na przykładzie Kujaw Oskara Kolberga)* [w:] *Materialność i sensualność tekstu*, red. J. Bedyniak, Warszawa 2018, s. 45-58.
3. *Opowiadanie zwizualizować pismem – o pracy Oskara Kolberga nad tekstami ludowymi*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 1, s. 185-198.
4. „Zdaje mi się, że jest to rzecz dla «Gwiazdki Cieszyńskiej»...” – kujawskie bajki ludowe w literackich przeróbkach Oskara Kolberga, tekst przyjęty do druku do tomu pokonferencyjnego wydawanego przez Instytut Literatury w Krakowie.
5. Izabela Kotlarska, Wojciech Stelmach, *Motyw Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu i jego ślady w narracjach ludowych*, „Literatura Ludowa” 2022, z.4, s. 45-60.
Zakres obowiązków (50%): dzielony ze współautorem, zebranie bibliografii, przygotowanie swojej części tekstu, przeprowadzanie korekt, kontakt z redakcją czasopisma, nanoszenie poprawek po recenzjach.
6. *Elementy ludowe w Żywocie św. Anny* [w:] *Źródła staropolskich apokryfów. Pytania, problemy, perspektywy*, red. D. Rojszczak-Robińska, A. Deskur, W. Stelmach, Poznań 2021, s. 233-254.
7. „Sakralne widzenie świata i człowieka”. *Obecność świętej Anny w dziewiętnastowiecznych źródłach drukowanych*, tekst przyjęty do druku w „Bibliotekarzu Podlaskim”.
8. *Folklor i kultura wysoka w XIX wieku – przykład kantaty* [w:] *Kantata – oratorium – pasja. Odmiany form literacko-muzycznych w kulturze XVIII i XIX wieku*, red. A. Borkowska-Rychlewska i E. Nowicka, Poznań 2019, s. 165-170.
9. *O rozważaniach folklorystów nad komiksem w artykułach publikowanych na łamach „Literatury Ludowej”*, „Zeszyty Komiksowe” 2020, nr 30, s. 4-13.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Źródła

1. „Kurier Warszawski” 1879, R.59, nr 167.
2. Augustynik G., *Wianek świętej Anny czyli zbiór nabożeństwa dla wiernych w Jej bractwie będących*, Częstochowa 1882.
3. Baliński K., *Powieści ludu spisane z podań*, Warszawa 1842.
4. Benisławska K., *Pieśni sobie śpiewane*, wyd. T. Chachulski, Warszawa 2000.
5. Gliński A. J., *Bajarz polski. Baśni, powieści i gawędy ludowe*, Wilno 1862.
6. *Hulaj duszo. Jedenkroć anegdot, dowcipów i facecyjek*, Lwów 1888.
7. Kieszkowski J., *Malarz Czechowicz. Studium na podstawie dzieł jego krakowskich*, „Przegląd Powszechny” 1898, R.15, t.59, z.7 .
8. Kloczkowski J., *Nauki katolickie świąteczne w dwóch działach*, Warszawa 1878.
9. Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, T. 1–84. Wrocław–Poznań 1961–2020.
10. Kolberg O., *Szkieł autobiograficzny*, Biblioteka PAU PAN w Krakowie, sygn. 2183, k. 68.
11. *Konfraternia Anny Świętej, powinności Bractwa, odpusty, nabożeństwa i inne ustawy do tego bractwa należące zawierająca*, Wilno 1858.
12. *Koronka o świętej Annie z dodaniem nowenny, czyli nabożeństwa dziewięciodniowego do téj świętej patronki i mistrzyni*, Rzeszów 1861.
13. *Korónka o świętej Annie, która ma bydź śpiewana w każdą niedzielę i święto rano i po południu w kościele parafialnym Lwowskim N. P. Maryi śnieżnej ob. łać.*, druk. J. Sznajder, Lwów 1851.
14. *Korrespondencja Gazety Codziennej*, „Gazeta Codzienna” 1861, nr 53.
15. Kraszewski J. I., *Słowo o obrabianiu podań gminnych*, „Tygodnik Petersburski” 1839, R. 10, nr 100.
16. *Kronika warszawska i krajowa*, „Gazeta Codzienna” 1855, nr 190.
17. Lewartowski W., *Leonardo da Vinci. Życiorys i charakterystyka dzieł jego*, „Niewiasta” 1862, R.3, nr 45.
18. M.A., *Anegdoty o rzemieślnikach zagranicznych (ciąg dalszy)*, „Gazeta Przemysłowo-Rzemieślnicza” R.13, nr 11.

19. Maciejowski W.A., *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, T. 2, Warszawa 1852.
20. Muczkowski J., *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, „Dwutygodnik Literacki” 1844, T.2, nr 17, s.131-147.
21. Muczkowski J., *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, Kraków 1845.
22. Muczkowski J., *Rozmaitości historyczne i bibliograficzne*, z. 1, Kraków 1845.
23. *Nabożeństwo do świętej Anny, matki N.M.P., a babki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, dla użytku Bractwa ś. Anny, które w akademickim kościele pod tytułem św. Anny istnieje*, Kraków 1847.
24. *Nabożeństwo ku naywiększej chwale Boga w Trójcy Świętej jedyne go i Matki Bozkiej, tudzież ss. Patronów i patronek przez pewną damę z różnych aprobowanych ksiąg zebrane i dla wygody bliźnich do druku podane*, Wilno 1826.
25. *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Nowy Rok*, „Nowiny ze Świata”, R.2, nr 1, s.1-3.
26. *Nowości bibliograficzne*, „Czas” 1861, R.14, Ner 51.
27. *Nowy katalog książek polskich, które drukowane znaydują się u Wilhelma Bogumiła Korna, księgarza w Wrocławiu*, Wrocław 1820.
28. Pagaczewski J., *Kościół ś. Mikołaja i ś. Tomasza*, Kraków 1899.
29. Pękałski P., *Historyczne podanie o bractwach, które od najdawniejszych czasów wywodzą swoje istnienie przy kościołach w stołecznem mieście Krakowie*, [w:] *Pamiętnik Towarzystwa Dobroczynności Krakowskiego wydany z powodu obchodzonego w d. 24 i 25 czerwca 1866 r. pięćdziesiąt-letniego jubileuszu wskrzeszenia w roku 1816 tegoż Towarzystwa*, Kraków 1868.
30. *Piotr Paweł Rubens. Szkic biograficzno-artystyczny*, „Wędrowiec” 1863, Seria 1, t. 2, nr 47.
31. *Początek ikonografii naszej, w spisie małego zbioru rycin i obrazków w odciskach z blach miedzianych, które przedstawiają wizerunki królów polskich i znakomitych mężów; tudzież ŚŚ. Patronów naszych i błog. Polaków. Dodane są prace rytowników naszych i inne tu należące przedmioty*, „Biblioteka Warszawska” 1857, t. 4.
32. Pollacz R., *Heroina chrześcijańska rozmaitością modlitw, i strzelistemi aktami nieoszacowanych łaski boskiej skarbow i niebieskiego krolestwa nabywająca: ku większej Boga chwale, Matki Przenajświętszej i patronow SS. godnemu uszanowaniu, z pozwoleniem zwierzchności duchowney drukiem odnowiona*, Częstochowa 1823.

33. Pruszczyk P. J., *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo kościoły i co w nich jest widzenia godnego i znacznego*, Kraków 1861.
34. Rewoliński T., *Medale religijne odnoszące się do kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski: w zbiorze T. Rewolińskiego*, Kraków 1885.
35. Rękopis z archiwum Oskara Kolberga, rkps. teka 36, sygn. 1325 k. 37.
36. Rękopis z archiwum Oskara Kolberga, sygn. 35/1314, k.1-5.
37. *Rusalka. Ballada Maurycego Jokai'a (Dokończenie)*, „Przyjaciel Domowy” 1886, R.36, nr 21.
38. S.M., *Godła, chorągwie i patronowie różnych stowarzyszeń i cechów rzemieślniczych*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 18.
39. *Skarb Niebieski w palestyńskiej roli znaleziony w łaski Boskie zupełnie obfitujący od trzech zaś blisko wieków w nowinie Królestwa Polskiego pod miasteczkiem Przyrowem w województwie krakowskim zjawiony [...] to jest: Anna Święta Samotrzecia [...] z historią znalezienia i przydatkiem różnego nabożeństwa [...] po raz piąty staraniem się OO. Obserwantów Reguły św. Patryarchy Franciszka [...] otworzony roku, którego [...] od niewoli wiecznej jesteśmy odkupieni 1773*, Wrocław 1806.
40. Skarga P., *Żywoty świętych starego y nowego zakonu na każdy dzień przez cały rok: wybrane z poważnych pisarzy y doktorów kościelnych których imiona niżej są położone [...]*, t. 2, Grodzisk 1866.
41. *Sprawozdanie czwarte z czynności Delegacji Arcybractwa nieustającej czci Najśw. Sakramentu i opieki nad ubogimi kościołami*, „Przegląd Katolicki” 1875.
42. *Stanowisko Józefa Lompy i jego ostatnie dzieło p. n.: „Geschichtl. Darstellung der merkwürdigsten Ereignisse in der K. Kreisstadt Rosenberg. Kosel 1855.” (Ciąg dalszy)*, „Kronika Wiadomości Krajowych i Zagranicznych” 1856, R.1, nr 21.
43. *Wiadomości bieżące*, „Gazeta Kielecka” 1881, R.12, nr 11.
44. *Wiadomości z bliska i z daleka, Poznań, dnia 21 września 1896. Uczmy dzieci pisać i czytać po polsku*, „Wielkopolanin” 1896, R. 14, nr 217.
45. Wójcicki K. W., *Klechy. Starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa 1837.
46. *Wstęp*, „Gwiazdka Cieszyńska. Pismo naukowe i zabawne” 1851 nr 1.
47. *Z nad Strwiąży*, „Gazeta Narodowa” 1868, R.7, nr 176.
48. Zmorski R., *Podania i baśni ludu w Mazowszu*, Wrocław 1852.
49. *Związek Matek Chrześcijańskich*, „Monika. Tygodnik poświęcony chrześcijańskiemu wychowaniu dzieci” 1886, R. 1, nr 27.

Źródła internetowe

1. Teksty opracowanych apokryfów na stronie *Staropolskie apokryfy Nowego Testamentu*, <https://apocrypha.amu.edu.pl/texts> [dostęp: 15.05.2022].

Literatura przedmiotu

1. „Boże ku wspomnieniu memu wejrzyj”. *Godzinki staropolskie*, red. A. Gąsior, J. Królikowskiego, Kraków 2017.
2. Adalberg S., *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894.
3. Adamczyk M., *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI w.*, Poznań 1980.
4. Antyborzec E., *Monografie regionalne Oskara Kolberga. Założenia i realizacja*, Poznań 2015.
5. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1–2, Kraków 2003.
6. Arbiszewska P., „Dzieciący wektor” w komiksach Guy Delisle’a, „Literatura Ludowa” 2018, nr 4-5.
7. Arendt A., *Archeologia zatroskania. Staropolskie kalendarze w działaniu*, Warszawa 2019.
8. *Bajka zwierzęca w tradycji ludowej i literackiej*, pod red. A. Mianeckiego i V. Wróblewskiej, Toruń 2011.
9. Baranowski W., *Z badań nad ludową recepcją „Żywotów świętych”. Żywoty świętych z najbliższego otoczenia Chrystusa w folklorze południowej części woj. łódzkiego*, „Lud” 1970, t. 54.
10. Bartkowski B., *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987.
11. Bartmiński J., *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum- religia*, red. J. Bartmiński i M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995.
12. Bartmiński J., Niebrzegowska-Bartmińska S., *Tekstologia*. Warszawa 2009.
13. Bartmiński J., *Teksty folkloru jako przedmiot folklorystyki*, [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1992.
14. Benedyktowicz, Z., „Gość w dom – Bóg w dom” i obcy jako bogowie, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1987, 41(1–4).

15. Biegeleisen H., *Motywy ludowe w balladzie Mickiewicza „Lilie”*, „Wisła” 1891, t. 5, z.1.
16. Bielawski L., *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*, Warszawa 1999.
17. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
18. Brückner A., *Apokryfy średniowieczne*, cz. 2, Kraków 1904.
19. Bryłka Z., *Wizualne źródła staropolskich apokryfów (na przykładzie motywu tłoczni mistycznej)*, [w:] *Źródła staropolskich apokryfów. Pytania, problemy, perspektywy*, pod red. D. Rojszczak-Robińskiej, A. Deskur, W. Stelmacha, Poznań 2021.
20. Brzozowska T., *Berwiński jako folklorysta*, [w:] *Między dawnymi a nowymi laty. Studia folklorystyczne*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Wrocław 1970.
21. Burszta J., *Wieś i karczma - rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa 1950.
22. Bylina S., *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.
23. Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Pieśń*, Kraków 1974.
24. Chwałba A., Harpula W., *Cham i pan. A nam, prostym, zewsząd nędza?*, Kraków 2022.
25. Czyżewski, G. *Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 2015, nr 35 (64).
26. Dahlig P., *Między tradycją Kolbergowską a teraźniejszością*, [w:] *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa 2014.
27. Dahlig P., *Muzyka ludowa we współczesnym społeczeństwie*, Warszawa 1987.
28. Dahlig P., *Tradycje muzyczne a ich przemiany. Między kulturą ludową, popularną i elitarną Polski międzywojennej*, Warszawa 1998.
29. Daigneault, A., *Dobry Łotr. Tajemnica miłosierdzia*, Kraków 2015.
30. Dłuska M., *Prozodia języka polskiego*, Kraków 1947.
31. *Dramaty biblijne XVI wieku*, red. K. Wilczewska, Lublin 2000.
32. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, red. A. Kawecka--Gryczowa, t. 1, *Małopolska*, Cz. 1, *Wiek XV–XVI*, Wrocław 1983.
33. Dunin J., *Książeczki dla grzecznych i niegrzecznych dzieci. Z dziejów polskich publikacji dla najmłodszych*, Wrocław 1991.
34. Dunin J., *Papierowy bandyta: książka kramarska i brukowa w Polsce*, Łódź 1974.
35. Dunin J., *Prolegomena do „komiksologii”*, „Literatura Ludowa” 1972, nr 6.
36. Dunin J., *Studia o komunikacji społecznej*, Łódź 2004.
37. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, przeł. J. Sroka, Poznań 2003.

38. *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian*, red. A. Czekanowska, Kraków 1995.
39. *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863. Epoka przedkolbergowska*, red. H. Kapełuś, J. Krzyżanowski, Wrocław 1970.
40. *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, red. H. Kapełuś, J. Krzyżanowski, Warszawa 1982.
41. *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, t. 3, Lublin 1979.
42. Gabrys J., Cybulska J., *Z dziejów polskiej pieśni solowej*, Kraków 1960.
43. Gąsowski P., *Wprowadzenie do kognitywnej poetyki komiksu*, Poznań 2016.
44. Geremek B., *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985.
45. Godlewski G., *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.
46. Górski K., *Tekstologia i edytorstwo dzieł literackich*, Warszawa 1975.
47. Grabowski J., *Dawny artysta ludowy*, Warszawa 1976.
48. Grochowski P., *Jarmark tradycji. Studia i szkice folklorystyczne*, Toruń 2016.
49. Gruchmanowa M., *Oskar Kolberg jako gwaroznawca*, [w:] *Oskar Kolberg 1814-1890. Materiały sesji naukowej Kraków, 26 XI 1994 r.*, red. W. Bieńkowski, Kraków 1998.
50. Grzeszczuk S., *Z problemów ludowości* [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, Wrocław 1972.
51. Grzywka-Kolago K., *Od lasu po góry, od domu po grób... Polska i niemiecka bajka ludowa ze zbiorów Oskara Kolberga i braci Grimm*, Warszawa 2005.
52. Hałaszką M., *Puer existens. Przelamanie figury wiecznego dziecka w komiksie prasowym na przykładzie „Calvina i Hobbesa” Billa Wattersona*, „Literatura Ludowa” 2019, nr 1.
53. J. Kuciel-Frydryszak *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Warszawa 2023.
54. Jamka R., *Panów piłą. Trzy legendy o Jakubie Szeli*, Warszawa 2023.
55. Janicki K., *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Poznań 2021.
56. Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006.
57. Jankowska A., *Być dobrą chrześcijanką, posłuszną córką, wierną i roztrofną małżonką, czyli kilka słów o celach i drogach edukacyjno-wychowawczych kobiet polskich w I. Połowie XIX wieku*, [w:] *Życie prywatne Polaków w XIX wieku. „Portret kobiety” Polki w realiach epoki*, t. II, Łódź-Olsztyn 2014.

58. Jasiewicz Z., *Oskar Kolberg i jego dzieło w etnografii/etnologii polskiej i w innych etnografiach narodowych*, „Lud” 2022, t. 106.
59. Jasiewicz Z., *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej. Od końca XVIII wieku do roku 1918*, Poznań 2011.
60. Kapełus H., *Bajka ludowa w dawnej Polsce*, Warszawa 1968.
61. Karczewska A., *Czemu ten nasz chłop ciemny... Inteligenckie dyskusje o czytelnictwie ludowym w Królestwie Polskim w XIX wieku*, Warszawa 2017.
62. *Kontekstowy MIKS. Przez opowieści graficzne do analiz kultury współczesnej*, red. G. Gajewska, R. Wójcik, Poznań 2011.
63. Kopeć J. J., *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975.
64. Korczyński P., *Śladami Szeli, czyli Diabły polskie*, Warszawa 2020.
65. Korczyński P., *Zapomniani. Chłopi w Wojsku Polskim*, Kraków 2022.
66. *Korespondencja Fryderyka Chopina*, t. I, 1816–1831, oprac. Z. Helman, Z. Skowron, H. Wróblewska-Straus, Warszawa 2009.
67. Kostecki J., Rowicka M., *Granice wolności słowa w zaborze rosyjskim w latach 1865–1904. Wykaz publikacji polskojęzycznych zakwestionowanych oraz dopuszczonych do obiegu przez carską cenzurę zagraniczną*, t. 1–3, Warszawa 2006.
68. Kowalczyk K., *Przed „Dawno, dawno temu” i po „Żyli długo i szczęśliwie” – o filmowych i komiksowych prequelach i sequelach na przykładzie „Jasia i Małgosi” braci Grimmów*, „Literatura Ludowa 2014, nr 4-5.
69. Kowalski P., *Nobilitacja Kapitana Żbika, czyli komiks jako sztuka*, „Literatura Ludowa” 1987, nr 1.
70. Kowalski P., *Współczesny folklor i folklorystyka*, Wrocław 1990.
71. Kracik J., *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*, Kraków 2007.
72. Krawczyk-Wasilewska V., *Indywidualny narrator ludowy. Polskie badania na tle międzynarodowym*, „Literatura Ludowa” 1980, nr 4/6.
73. Krawiec A., *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000.
74. *Krzysztofa Pussmana Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemie*, red. Z. Celichowski, Kraków 1890.
75. Krzyżanowski J., *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1961.
76. Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1-2, Wrocław 1962-1963.

77. Krzyżanowski J., *Szkice folklorystyczne*, t. 1-3, Kraków 1980.
78. Krzyżanowski J., *W świecie bajki ludowej*, Warszawa 1980.
79. Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001.
80. *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides i P. Kowalski, Wrocław – Warszawa 1991.
81. Kvale S., *Prowadzenie wywiadów*, przeł. A. Dziuban, Warszawa 2010.
82. Leszczyński A., *Ludowa historia Polski. Historia wycisku i oporu. Mitologia panowania*, Warszawa 2020.
83. *Ludowa historia Polski. Jak i po co pisać dzieje tych, którym odmówiono przeszłości. Idee, strategie i praktyki badawcze*, red. P. Wielgosz, Warszawa 2020.
84. Ługowska J., *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981.
85. Łukaszyk M., *Święta Anna. Próba udokumentowania kultu św. Anny*, Kraków 1999.
86. Magala S., *Komiks w kulturze narodowej*, „Literatura Ludowa” 1979, nr 1-3.
87. Maślanka J., *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984.
88. Matławski B., *Tradycje polskiej muzyki ludowej w kulturze Pomorza zachodniego w latach 1945–1970*, Szczecin 2001.
89. Mencwel A., *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Warszawa 2006.
90. Michalski G., *Wskazania wychowawcze dla polskich rodzin na Śląsku katolickiego czasopiśmie „Monika” w drugiej połowie XIX wieku*, „Wychowanie w rodzinie” 2014, nr 2, t. X. Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1997.
91. Miedzińska A., *Dyskusja wokół zbieractwa pieśni ludowych w latach 40-tych XIX wieku*, Wrocław 1961. [maszynopis Biblioteki Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu, będący pracą magisterską napisaną pod kierunkiem prof. dr. B. Zakrzewskiego].
92. Mielcarek M., *Formy wodewilowe w teatrze polskim na początku XIX wieku*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Dobrochny Ratajczakowej na WFPiK UAM.
93. Miller E., *Bajka ludowa w zbiorach Kolberga*, „Lud” 1973, t. 57.
94. Miller E., *Kolbergowskie metody dokumentacji folkloru a problemy współczesnych wydawców jego źródeł* [w:] *Oskar Kolberg 1814-1890. Materiały sesji naukowej, Kraków 26 XI 1994 r.*, Kraków 1998.
95. Myszor J., *Ruch trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1844-1914*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1981, z. 14.

96. Narożniak M., *Niewolnicy modernizacji. Między pańszczyzną a kapitalizmem*, Warszawa 2021.
97. Nixon V., *An Alternative Suggestion Regarding the Origins of the Image 'The Education of the Virgin'*, [w:] *Devotion to st. Anne in Texts and Images. From Byzantium to the Late European Middle Ages*, red. Elena Ene D-Vasilescu, Cham 2018.
98. Nowicka E., *Czytać i słyszeć. (O tekście autografu „Księdza Marka” Juliusza Słowackiego)*, [w:] *Juliusz Słowacki – poeta europejski*, red. M. Cieśla-Korytowska, W. Szturc, A. Ziółowicz, Kraków 2000.
99. Nyczek T., *Historie moralne i inne bajki Andrzeja Mleczki*, „Literatura Ludowa” 1979, nr 1-3.
100. Obirek S., *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa 2010.
101. *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, pod red. A. Chwalby, Warszawa 2006.
102. Olson D. R., *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisanie i czytania*, Warszawa 2010.
103. Penczew W., Rychlík J., *Historia Czech*, przeł. M. Czyżniewski, A. Kawecka, red. R. Gładkiewicz, Wrocław 2020.
104. Pigoń S., *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, Warszawa 1985.
105. Pług A. [właśc. Antoni Pietkiewicz], *Kazimierz Władysław Wójcicki*, „Kłosa”, t. XXII.
106. Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021.
107. Polański E., *Reformy ortografii polskiej – wczoraj, dziś, jutro*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 2004, t. 60.
108. Prejs M., *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Warszawa 2009.
109. Propp W., *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Kraków 2011.
110. Przerembski Z. J., *Ludowa kultura muzyczna – tradycja modyfikowana*, „Muzyka” 2006, nr 1-2.
111. Przybyła-Dumin, A., *Podanie i legenda. Ludowy obraz świata i człowieka*, Sosnowiec 2005.
112. Raczyński E., *Pani Róża z domu Potocka synowa Zygmunta Krasińskiego, potem Edwardowa Raczyńska*, Warszawa 1997.
113. Rauszer M., *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Warszawa 2020.
114. Rojszczak D., *Jak pisano „Rozmyślanie przemyskie”*, Poznań 2012.
115. Rusek A., *Od rozrywki do ideowego zaangażowania. Komiksowa rzeczywistość w Polsce w latach 1939-1955*, Warszawa 2011.

116. Rusek A., *Tarzan, Matolek i inni. Cykliczne historyjki obrazkowe w Polsce w latach 1919-1939*, Warszawa 2001.
117. Ryś G., *Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu*, „Saeculum Christianum”, 1996, 1(3).
118. Sawicki S., *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3.
119. Simonides D., *Z recepcji „Bajarsza polskiego” A. J. Glińskiego*, [w:] *Studia folklorystyczne. Ludowość dawniej i dziś*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Wrocław 1973.
120. Skierska I., *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003.
121. Skierska I., *Sabbatha sanctifices. Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008.
122. Skrukwa A., *Oskar Kolberg 1814-1890*, Poznań 2014.
123. Smoleń W., *„Rozmyślanie przemyskie” jako źródło ikonograficzne kwatery Ofiarowania Maryi Ołtarza Mariackiego Wita Stwosza w Krakowie*, „Pamiętnik Literacki” 1960, 51(3-4).
124. Sobieska J., *Polski folklor muzyczny*, Warszawa 2006.
125. Sperber D., *On Anthropological Knowledge*, Cambridge 1985.
126. *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej i Ewangelia Nikodema*, red. S. Vrtel-Wierczyński, Poznań, 1933.
127. Starowicz A., *Od biografii do legendy. O ekspansji motywów cudownych w średniowiecznych żywotach świętego Wojciecha* [w:] *Baśniowe i mityczne inspiracje humanistów*, red. I. Borys i M. Zaorska, Olsztyn 2016.
128. Sterna-Wachowiak S., *Komiks jako język – próba analizy semiotycznej*, „Literatura Ludowa” 1979, nr 1-3.
129. Sulima R., *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, „Literatura Ludowa” 2005, nr 4/5.
130. Szczęśny, A., *Łotrzy – towarzysze kaźni krzyża Jezusa Chrystusa*, Gniezno 2011.
131. Szlęgowska D., *Muzyka baroku*, Gdańsk 1998.
132. Szulc A., *Homo religiosus późnego średniowiecza. Bernardyński model dewocji masowej*, Poznań 2007.
133. Szyłak J., *Komiks w szponach miernoty*, Warszawa 2013.
134. Tazbir J., *Piotr Skarga, Szermierz kontrreformacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

135. Terka M., *Dobry Łotr, czyli miłosierdzie Boże wobec grzesznika w świetle komentarzy św. Augustyna do Łk 23, 39–43*, „Veritati et Caritati” 2015, 5.
136. Tomaszewski W., *Między salonem a jarmarkiem. Życie muzyczne na prowincji Królestwa Polskiego w latach 1815-1862*, Warszawa 2002.
137. Vauchez A., *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa–Gdańsk 1996.
138. Waliński M., *Komiks i jego krytycy*, „Literatura Ludowa” 1979, nr 4.
139. Waliński M., *W świecie komiksu*, „Literatura Ludowa” 2014, nr 1.
140. Wąsowicz H., *Cyzjojany łacińskie. Studium typologiczne*, Lublin 2016.
141. Welsh J., *The Cult of St. Anne in Medieval and Early Modern Europe*, London–New York 2017.
142. Witkowska A., *Miracula średniowieczne – funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978.
143. Witkowska A., Przybylski R., *Romantyzm*. Warszawa 1997.
144. Witkowska A., *Zbiory krakowskich miracula*, [w:] *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka, Poznań 1984.
145. Wójcicki K. W., *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, oprac. R. Wojciechowski, Warszawa 1981.
146. Wypych-Gawrońska A., *Muzyka w polskim teatrze dramatycznym do 1918 roku*, cz. 1., Częstochowa 2015.
147. Wyżga M., *Chłopstwo. Historia bez krawata*, Kraków 2022.
148. Zacharek N., *Zwierzę domowe jako członek rodziny w XIX i XXI wieku*, „Tematy z Szewskiej” 2017, nr 2.
149. Zalega D., *Bez Pana i Plebana III gawęd z ludowej historii Śląska*, Warszawa 2021.
150. Zdziarski S., *Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XIX wieku. Studja porównawczo-literackie*, Warszawa 1901. *Ludowość u Mickiewicza*, red. J. Krzyżanowski i R. Wojciechowski, Warszawa 1958.
151. Ziolkowski M., *West Slavic*, [w:] *A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*, red. E. Ziolkowski, Berlin 2017.
152. Zowczak M., *Apokryf jako próba wiary*, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003.
153. Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, 2000.
154. *Żywot świętej Anny*, wyd. W. Wydra, Poznań 2015.

Opracowania internetowe

1. Bubel D., *Typografia i zdobnictwo druków jasnogórskich XVIII wieku*, „Biuletyn EBIB” 2010, nr 9 (118), <https://www.ebib.pl/2010/118/a.php?bubel> [dostęp: 23.04.2023].
2. Kiss C. G., *Nie ma wina nad węgrzyna!*, [w:] *Lekcja Europy Środkowej. Eseje i szkice*, Kraków 2019, <https://mck.krakow.pl/artukul/nie-ma-wina-nad-wegrzyna> [dostęp: 21.04.2022].
3. Dahlig P., *Muzyka ludowa w Polsce. Zagadnienia ogólne*, cz. 1, <https://kulturaludowa.pl/artykuly/muzyka-ludowa-w-polsce-zagadnienia-ogolne-cz-1/> [dostęp: 23.04.2023].
4. *Słownik pojęciowy języka staropolskiego*, red. B. Sieradzka-Baziur, <https://spjs.ijp.pan.pl/spjs/strona/kartaTytulowa> [dostęp: 11.03.2021].
5. Karpluk M., *Ze studiów nad językiem modlitw staropolskich: „godzinki”*, <http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/opracowania/Karpluk.html> [dostęp: 11.03.2021].
6. Mapa zasięgu monografii regionalnych Oskara Kolberga, <http://www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Map/pl-PL/map> [dostęp: 23.04.2023].
7. Opis publikacji: *Miscellanea*, cz. I-II. *Dziela wszystkie*, t. 37-38, <http://www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/161> [dostęp: 23.04.2023].
8. Wójcik A., blog *Sigillum Authenticum*, <http://sigillumauthenticum.blogspot.com/> [data dostępu: 01.06.2023 r.].
9. *Rok Kolberga 2014. 200. rocznica urodzin Oskara Kolberga*, <https://nck.pl/badania/projekty-badawcze/obserwatorium-kultury/aktualnosci/rok-kolberga-2014> [data dostępu 25.05.2023 r.].

Opracowania słownikowe

1. *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.
2. *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. 2,
3. *Słownik literatury staropolskiej (średniowiecze, renesans, barok)*, pod red. T. Michałowskiej, 1990.
4. *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, t.1-3, Toruń 2018.
5. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, pod red. J. Bartmińskiego, t.1. cz. 4, Lublin 2012.