



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Gościnność polska : próba interpretacji antropologicznej

Author: Adam Pisarek

Citation style: Pisarek Adam. (2014). Gościnność polska : próba interpretacji antropologicznej. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski
Wydział Filologiczny
Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych
Zakład Teorii i Historii Kultury

Adam Pisarek

Gościnność polska. Próba interpretacji antropologicznej

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Ewy Kosowskiej, prof. zw. UŚ

Katowice 2014

Spis treści

WSTĘP	4
(Nie)wiedza.....	4
(Nie)obecność.....	9
Tropy	13
Poszukiwania.....	17
ROZDZIAŁ I. GOŚCINNOŚĆ W JĘZYKU POLSKIM	20
Pojęcie	20
Transformacje.....	24
Figury	32
Gość	32
Gospodarz	39
Potęgowanie abstrakcji	42
Palimpsest	45
ROZDZIAŁ II. PODŁOŻA GOŚCINNOŚCI	47
Prymat domu i rodziny	47
W stronę studium przypadku	54
Topografia gościnności	59
ROZDZIAŁ III. KSZTAŁTY GOŚCINNOŚCI	69
Sieci gościnnych relacji	69
Gościnne instytucje, gościnność w instytucjach	78
Dwór	79
Kościół	82
Karczma.....	84
Szkoła	86
Gościnne życie <i>przed</i> sia	87

ROZDZIAŁ IV. WCIELENIENIA GOŚCINNOŚCI	90
Autoteliczność	90
Wartości	92
Wzory	98
Gościnność wcielona	105
Diada gospodarz-gość	115
ROZDZIAŁ V. TYMCZASOWE WŁĄCZENIE	122
Łańcuchy zdarzeń	122
Gościnne ordalia	126
Porządki zapraszania	129
Uroki powitania	135
Nieczystość progu i reżim drzwi	139
Zbliżenie i dystans	144
ROZDZIAŁ VI. CYKLICZNY POWRÓT	150
Gościnne przyjęcie	150
<i>Odwiedziny i wysiadki</i>	154
Biesiadne korzenie <i>gościny</i>	165
Przed pożegnaniem	170
Rytm i cykle	174
ROZDZIAŁ VII. PERSPEKTYWY	180
Gość, czyli ktoś inny	180
Dwie granice	185
Chronione pogranicza	189
Neutralne terytoria	194
Strategie taksonomiczne	198
Diadyczne perspektywy	198
Mediacje między porządkami	202
ZAKOŃCZENIE	207
BIBLIOGRAFIA	213

Wstęp

Nie ulega wątpliwości, że gościnność jest pierwszą rzeczą, o której trzeba pomyśleć wybierając się w teren i ostatnią, która wywołuje refleksję po powrocie¹.

Roy Wagner

(Nie)wiedza

Gościnność rozumiana jako serdeczność i bezinteresowna życzliwość okazywana przybyszom jest w kulturze polskiej uznawana za jedną z najbardziej wartościowych postaw wobec drugiego człowieka. Stała się także kategorią wspomagającą mitologizację dawnych, dobrych czasów, sielskiej wsi, a często również przyjaznych Kresów. Pojawia się w dyskursie publicznym zwykle w odniesieniu do wędrowania, pielgrzymowania, turystyki i innych form kontaktu kulturowego, w tym dyplomacji i polityki migracyjnej. Obecna jest w dyskursie kościoła katolickiego jako metafora relacji między światem ziemskim a nadprzyrodzonym. Często słyszymy także o gościnności Polaków – jednej z ich chlubnych cech narodowych. Czy możemy jednak mówić o specyficznej „gościnności polskiej”? A jeśli tak, to co miałyby kryć się za tym określeniem?

¹ R. Wagner, *'Luck in the double focus': ritualized hospitality in Melanesia*, [tłum. własne – AP], „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18, s. S161.

Odpowiedź na te pytania przysparza wielu problemów. Większość z nich wynika z faktu, że „absolutnie nic na temat gościnności nie wiemy”². Nie jest to jednakże stan spowodowany, jak chciałby Jacques Derrida w swoich studiach filozoficznych, niemożliwą do przekroczenia aporią istniejącą wewnątrz pojęcia *hospitalité*³, lecz wynik nawarstwienia i przenikania się w nim sieci niekoherentnych znaczeń pochodzących z różnych obszarów semiosfery⁴. *Gościnność*, tak samo zresztą jak jej francuski odpowiednik, jest bowiem przede wszystkim semantycznym palimpsestem i atrybutywną kategorią, która dzięki swojej abstrakcyjności i wieloznaczności z łatwością może być używana w odniesieniu do wielu aspektów rzeczywistości kulturowej. Funkcjonuje na różnych, zwykle zmetaforyzowanych poziomach.

Michael Herzfeld, badając rozmaite konteksty praktyk przyjmowania gości na greckiej prowincji, ostatecznie doszedł do wniosku, że *gościnność* (*philoxenia* – φιλοξενία) stała się tam tzw. *shifterem*, czyli słowem, które pozwala ustanowić relację homologii pomiędzy różnymi poziomami organizacji społecznej i przynależności – „gościnną” wsią, grupą etniczną, dzielnicą lub narodem. „To, co dotyczy domu rodzinnego, dotyczy, przynajmniej na prawach metafory, również terytorium kraju”⁵ – pisał Herzfeld wskazując na atrybutywny, pozwalający na łączenie kontekstów, charakter analizowanego pojęcia.

Wnioski, które wyciągnął ze swoich badań, wydają się adekwatne także dla opisu wariantu będącego przedmiotem tej dysertacji. Wariantu, w którym podstawowym punktem odniesienia dla znaczeń wpisanych w pojęcie *gościnności* jest wyodrębniona rezydencjalnie rodzina, a dokładniej, stanowiące jej strukturalną podstawę pokolenie pełniące funkcje kierownicze – dobry gospodarz i gospodyni. Jeśli więc mielibyśmy mówić o „gościnności polskiej”, niezależnie od tego, czy będziemy rozumieć ją jako cechę lub wartość narodową, czy też jako atrybut osoby – wszystkie tropy prowadzić będą w

² „Nous ne savons pas ce que c’est que l’hospitalité”. J. Derrida, *Hostipitality*, „Angelaki. Journal of Theoretical Humanities” 2000, Vol. 5, Issue 3, s. 6.

³ Warto przy tym pamiętać, że pole semantyczne francuskiego *hospitalité* jedynie częściowo pokrywa się ze swoim polskim odpowiednikiem, a konteksty kulturowe, z których się oba pojęcia wywodzą i do których się odwołują, poważnie się różnią.

⁴ To pojęcie zapożyczone z teorii kultury Jurija Łotmana zaproponowanej na początku lat osiemdziesiątych XX wieku. Semiosfera to pierwotna przestrzeń semiotyczna, która umożliwia zjawisko semiozy. Syntetyczne opracowania tego zagadnienia można znaleźć w: B. Żyłko, *Przedmowa tłumacza*, w: B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998; B. Żyłko, *Uwagi o Łotmanowskiej koncepcji kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 1998, nr 4.

⁵ M. Herzfeld, *‘As in Your Own House’: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington, D.C 1987.

stronę materialnej i kulturowej przestrzeni domu oraz zamieszkujących go osób, łączących gościnność nie tylko z abstrakcyjną wartością, ale także z szeregiem utrwalonych zwyczajów recepcyjnych i istotną dla nich siecią kontaktów międzyludzkich.

Okazuje się więc, że wokół *gościnności* powstał swoisty konsensus znaczeniowy pozwalający na daleko idącą metaforyzację i wykorzystywanie tego pojęcia w różnorodnych kontekstach, na gruncie heterogenicznej, ale jednak zintegrowanej (np. językowo) kultury polskiej. Jednocześnie jest owo pojęcie zakorzenione w lokalnych użyciach języka i związanych z tymi użyciami kontekstach, zależnych od całego spektrum uwarunkowań ekologicznych, gospodarczych, społecznych, historycznych oraz kulturowych. *Gościnność* często przestaje w nich być jedynie wartością, cnotą, postawą, imperatywem wskazującym na ogólne wytyczne dotyczące zachowania. Łączy się natomiast z szeregiem konkretnych, intuicyjnie stosowanych gestów, zasad etykiety, czy też całych, wielowariantowych scenariuszy związanych z selekcją i recepcją gości.

Antropologiczna próba interpretacji gościnności polskiej musi brać pod uwagę te dwa krańcowe punkty. Dlatego też w niniejszej dysertacji najpierw skupię się na obrazie świata wpisanym w pojęcie *gościnności* na poziomie polskiego języka ogólnego. Następnie będę zmierzał w stronę studium przypadku dotyczącego pszczyńskiej wsi Łąka⁶. Dalsza analiza stanie się więc przede wszystkim badaniem jednego z wielu możliwych wariantów konfiguracji zjawisk kulturowych i związanej z nimi, kontekstualnie umocowanej, sieci znaczeń, które kształtowały się w wyjątkowy sposób w ramach szerszej formacji kulturowej. Tak jak pojęcie *gościnności* mediuje pomiędzy porządkiem lokalnym i narodowym, tak samo ja będę starał się uwzględnić te dwa punkty na skali, przy

⁶ „Łąka – pisała Jadwiga Uchyła-Zroski w pracy dotyczącej tradycji mikołajostwa – to wieś położona cztery kilometry na zachód od miasta Pszczyny. Z południa graniczy z Jeziorem Goczałkowskim, a od północy z Zaporą Łącką. Miejscowość ta, notowana jest w monografii Pszczyny jako osada już w roku 1449.

Łąka poszczycić się może – jak niewiele miejscowości Ziemi Pszczyńskiej – bogatym wkładem w pielęgnowanie kultury własnego regionu i polskich tradycji narodowych. Oto niektóre przykłady: w Łące tworzył pisarz ludowy Jan Kupiec, zbieracz pieśni ludowych, legend i przypowieści, działacz narodowy, autor poematu »Cyganka«. Drugim działaczem społecznym, poetą ludowym był Alojzy Gruszka”. Por. J. Uchyła-Zroski, *Mikołaje z Łąki – ważność tradycji we współczesności*, w: *Folklorystyka na przełomie wieków*, red. K.D. Kadłubiec, Stowarzyszenie Pro Folia, Cieszyn 1999.

Należy zaznaczyć, że często jako datę pierwszej wiadomości o Łące podaje się rok 1327. Por. P. Ziebura, *Początki wsi Łąka, godło*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spiry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 21.

zastrzeżeniu, że hasło wywoławcze – „gościnność polska” – nie prowadzi w stronę rozmywającego kontekst uogólnienia zbudowanego na ograniczonej liczbie przypadków. Interesuje mnie napięcie pomiędzy historycznie wynegocjowanym modelem semantycznym obowiązującym w całym kraju na poziomie abstrakcji, a złożonym splotem partykularnych uwarunkowań, które wpływały na gościnność w jej konkretnej, kulturowej realizacji. Temu zamierzeniu, które powtarza logikę samego przedmiotu badań, jest blisko do krytykowanego przez Clifforda Geertza wzorca „mikrokosmicznego”, który polegać miałby na absurdalnym wręcz pomysle, „jakoby esencję społeczeństw narodowych, cywilizacji, wielkich religii czy czegokolwiek innego można znaleźć zsumowaną i w uproszczonej formie w tak zwanych typowych małych miasteczkach i wioskach”⁷. Od razu wolę więc zaznaczyć, że w Łące poszukuję wyłącznie tamtejszych sposobów radzenia sobie z problemem przyjmowania gości. Nie oznacza to jednak, że odrzucam tropy wskazujące na iteracje zasad stojących za organizacją różnych form kulturowych. W nich widzę warunek podstawowy umożliwiający *gościnności* podróże po skali (od konkretnego do ogółu) oraz jeden z najważniejszych łączników pomiędzy zintegrowanym w języku ogólnym obrazem świata przynależnym do tradycji polskiej jako takiej, a charakterystycznym dla wybranej lokalności splotem zmiennych.

Zakres badań został ograniczony do dwóch kręgów: szerokiego spektrum opracowań słownikowych, które służyły rekonstrukcji modelu istniejącego w języku oraz do przestrzeni jednej wsi o złożonej i długiej historii. Taki wybór tworzy oczywiście wiele ograniczeń; może również być przyczyną wątpliwości dotyczących kryterium wyboru tej, a nie innej osady. Podporządkowany został jednak logice przedmiotu badań i pozwolił na osiągnięcie podstawowego celu – zrekonstruowanie nie tylko i wyłącznie synchronicznego, współczesnego, zawieszzonego w próżni modelu gościnności, ale także umocowanie go w trwałych wzorcach myślenia i działania, które kształtowały się przez wiele wieków. Taka perspektywa pozwoli zauważyć zarówno to, co w dzisiejszych formach gościnności jest wynikiem współczesnych przemian, jak i to, co stanowi jedynie rekontekstualizację obecnych od bardzo dawna schematów i wyobrażeń.

⁷ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 37.

Dlatego też i analiza językowa, i badania dotyczące Łąki są ograniczone czasowo jedynie przez dostępność źródeł. Słowniki w większości przyjmują za graniczny wiek XVI, czyli czas formowania się polskiego języka ogólnego i powstawania pierwszych opracowań leksykalnych. W przypadku Łąki, zachowane dokumenty oraz opracowania historyczne, pozwalają na pobieżny wgląd nawet w XIV-wieczne początki owej wsi. Jej położenie i bezpośrednie sąsiedztwo dworu pszczyńskiego dają możliwość odnalezienia i analizy wielu danych z zakresu trwania i zmiany lokalnej kultury materialnej, społecznej i duchowej w okresie kilku ostatnich stuleci (zwłaszcza wieku XIX), istotnych dla problematyki gościnności. Jednakże materiały archiwalne i nieliczne pozycje źródłowe pozwoliły na odtworzenie wyłącznie ogólnych ram, w których konstytuowały się zjawiska współtworzące dzisiejsze formy przyjmowania gości i lokalną sieć znaczeń z nimi związaną.

Naturalnym sposobem na uzupełnienie danych stały się etnograficzne, jakościowe badania terenowe przeprowadzone przeze mnie na terenie Łąki w 2010 r.⁸ W skład zebranych wówczas materiałów wchodzi przede wszystkim wywiady, spisane obserwacje uczestniczące oraz dokumenty rodzinne i osobiste notatki. Pierwsi informatorzy biorący udział w badaniach zostali wybrani losowo na podstawie kryterium autochtoniczności i grupy wiekowej: zależało mi na osobach żyjących w Łące od urodzenia i reprezentujących trzy różne pokolenia mieszkańców. Z biegiem czasu pomocny w poszukiwaniu rozmówców stał się „system poleceń”, dzięki któremu dotarłem między innymi do najstarszego żyjącego przedstawiciela wsi.

Moim głównym narzędziem badawczym był szczegółowy kwestionariusz oparty na pytaniach otwartych. Stanowił on punkt odniesienia i budowania struktury każdej z rozmów, ale jednocześnie dopuszczał swobodę wypowiedzi Informatorów. Jego najistotniejszym uzupełnieniem okazała się obserwacja uczestnicząca, w której występowałem jednocześnie w roli badacza i gościa. Temat wywiadów, połączony z przyjętymi zasadami praktyki terenowej, otworzył ciekawą perspektywę, w której wykorzystany został mój złożony status w badanej społeczności – status, który automatycznie uruchamiał wiele różnorodnych wzorców przyjmowania nieznanego

⁸ Wcześniej (2009–2010) prowadziłem wielostanowiskowe, mobilne badania zjawiska *couchsurfingu* i związanych z nim konwencji przyjmowania gości w Grecji (Volos, Trikala), Turcji (Istanbul, Göreme), Bułgarii (Burgas, Sofia) i Polsce (Katowice). Badania te były inspiracją i pilotażem dla przedsięwzięcia skoncentrowanego na lokalnych kontekstach gościnności.

przybysza wspartego autorytetem instytucji naukowej. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że Łąka wielokrotnie była przedmiotem zainteresowania etnografów, głównie ze względu na zachowaną w niej tradycję mikołajostwa – dziś pełniącą przede wszystkim funkcje ludowego widowiska odbywającego się corocznie w pierwszą niedzielę po dniu szóstego grudnia⁹. Łąką interesowali się także literaturoznawcy, zafascynowani postacią ludowego poety, Jana Kupca¹⁰.

(Nie)obecność

Rozpoczynające wstęp słowa Jacquesa Derridy z jego artykułu *Hostipitality* („absolutnie nic na temat gościnności nie wiemy”) są retorycznym sformułowaniem zapowiadającym procedurę dekonstrukcji tego kluczowego pojęcia. Dla badacza gościnności nabierają również innego, niezamierzonego pierwotnie znaczenia. Wskazują bowiem na brak kompleksowych studiów poświęconych gościnności na gruncie nauk o kulturze. Uświadamiają również pewną niezwykle trudność związaną z rekonstrukcją stanu badań, która jednakże nie wynika, jak można by się po poprzednim stwierdzeniu spodziewać, z niedoboru opracowań, lecz z ich nadmiaru. Paradoksalnie bowiem, badacze kultury stworzyli niezwykle rozległe archiwum wiedzy na temat różnych aspektów i wariantów gościnności¹¹.

Jak to możliwe, że gościnność jest jednocześnie rzadkim i wszechobecnym przedmiotem dociekań? Przede wszystkim niezwykle często staje się ona tłem dla analiz inaczej wyodrębnionych¹² obszarów badawczych. Bywa wtedy przywoływana jako ważny, widoczny punkt odniesienia, ale jednocześnie sama nie jest przedmiotem pogłębionej

⁹ Por. J. Uchyla-Zroski, *Mikołaje...*

¹⁰ W. Nawrocki, *Jan Kupiec, poeta z Łąki*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1963.

¹¹ By umożliwić zestawienie polskiej i zagranicznej tradycji badawczej, w tym miejscu będę posługiwał się pojęciem gościnności jako kategorią analityczną oznaczającą różnorodne formy przyjmowania gości. Kosztem wygody i klarowności, lecz zgodnie z istniejącymi tendencjami badawczymi, odróżniam w dysertacji zjawisko gościnności od *gościnności* – kategorii emicznej, charakterystycznej dla danej kultury. Postaram się wskazywać, gdzie dokonują się przejścia pomiędzy tymi dwoma porządkami.

¹² Posługuję się tym pojęciem za Michелеm de Certeau, który pisał o tzw. „etnologicznym wyodrębnieniu” pewnych praktyk kulturowych z nieokreślonej materii. M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 64–66.

interpretacji. Wręcz modelową egzemplifikację tej tendencji znaleźć można w klasycznym dziele Marcela Maussa, które rozpoczyna się od *Gestapátr* – poświęconej przyjmowaniu gości części *Hámavál*. W trzecim przypisie autor *Szkicu o darze* pisze: „Gdy uznamy tę lekcję tekstu, okaże się, że wiersz czyni aluzję do stanu ducha, w jakim znajdują się odwiedzający i odwiedzany. Zakłada się, że każdy ma ofiarować swą gościnność (*hospitalité*¹³) lub swe podarunki tak, jak gdyby nie miały mu nigdy zostać odwzajemnione [podkreślenie moje – AP]”¹⁴. Mauss decyduje się na uczynienie daru głównym przedmiotem swojej analizy. Gościnność schodzi na drugi plan i zostaje podporządkowana poszukiwaniom zasad logiki wymiany przedmiotów¹⁵. Logiki, która staje się centralnym tematem badawczym dla kolejnych pokoleń antropologów i socjologów.

Blisko problematyki gościnności plasują się również zagadnienia związane ze wspólnym spożywaniem jedzenia, które w wielu kulturach jest podstawowym sposobem manifestowania więzi międzyludzkich i tworzenia granic kulturowych, a zarazem formą okazywania hojności. Kształt, przebieg a także jadłospis biesiad, uczt, sympozjonów oraz codziennych posiłków były przedmiotem niezliczonych opracowań etnograficznych i rekonstrukcji historycznych. Posiłki stawały się również nieraz punktem wyjścia dla kompleksowych analiz semiotycznych odkrywających zarówno znaczenia wpisane w poszczególne produkty żywnościowe, jak i w sposoby ich gotowania, podawania i spożywania. Często również łączono jedzenie, ale w gruncie rzeczy strategię selekcji i traktowania gości, z problematyką stratyfikacji społecznej i sposobami jej utrwalania.

Blisko zarówno antropologii jedzenia, problematyki granic w kulturze, jak i gościnności, są także szeroko omówione w literaturze przedmiotu zagadnienia konwencji etykietałnych, „dobrych obyczajów” i manier, wiążących się z określonymi wzorcami ucztowania, mową gestów, technikami posługiwania się ciałem i słowem, znaczącymi sekwencjami zachowań, a w szerszej perspektywie – godnością, honorem i wstydem jako ważnymi regulatorami zachowań, kształtu struktury społecznej, a także będących odzwierciedleniem porządku aksjonormatywnego.

¹³ M. Mauss, *Essai sur le don*, J.-M. Tremblay, Chicoutimi 2002, s. 5.

¹⁴ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, KR, Warszawa 2001, s. 165.

¹⁵ Pod tym kątem artykuł Marcela Maussa zanalizowali Matei Candea i Giovanni da Col: M. Candea, G. da Col, *The return to hospitality*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18, s. S2.

Kolejny temat, który stanowi jeden z najważniejszych kontekstów dla moich rozważań nad gościnnością, a jednocześnie posiada rozległą, wieloaspektową bibliografię, wiąże się z rozwiniętymi w danej kulturze formami obrzędowości: towarzyszącej etapom życia, dorocznej oraz związanej z innymi, cenionymi przez daną kulturę wydarzeniami, które często łączą się bezpośrednio z formami przyjmowania i goszczenia wybranych grup i osób. Pod tym względem wielu badaczy zwracało uwagę na zależności pomiędzy gościnnością a charakterem wydarzeń czasu świątecznego oraz czasu karnawału. Trudno w tym kontekście, w badaniach nad sposobami przyjmowania gości, uniknąć inspiracji teoriami odsłaniającymi temporalne struktury rytuałów i ceremonii oraz wskazującymi na związaną z nimi pracę symboli. Już zresztą od czasów Arnolda van Gennepa¹⁶ gościnność była rozpatrywana właśnie w takiej perspektywie, dziś zaś przywoływana bywa w badaniach nad dramataми społecznymi, widowiskami kulturowymi i performansami. Uroczyste formy przyjmowania gości można zresztą bez problemu do tych zjawisk zaliczyć.

Gościnność jest również bezpośrednio związana ze sposobami organizowania się społeczności, tworzenia i funkcjonowania grup rodzinnych, sąsiedzkich i towarzyskich, co powoduje, że dotyczące jej wątki pojawiają się w wielu analizach odnoszących się do społecznej warstwy kultury. Sama diada gospodarz-gość może bowiem być odzwierciedleniem zasady organizującej ład społeczny oraz służyć organizowaniu podstawowej struktury „pokazów”¹⁷ owego ładu, ale może również po prostu stanowić zestaw ról ważnych dla wielu konkretnych wzorców porządkowania relacji z osobami bliskimi lub nieznanymi.

Wątki dotyczące gościnności pojawiają się w literaturze antropologicznej, historycznokulturowej oraz socjologicznej, często przy okazji badania związków pomiędzy materialnymi warunkami rezydencjalnymi a formami organizacji codziennego i odświętnego życia towarzyskiego. Obecność owych wątków nie może dziwić, gdyż

¹⁶ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii o bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.

¹⁷ „Pokazy ładu” to sformułowanie użyte przez Dona Handelmana w analizach dotyczących sformalizowanych sposobów odzwierciedlania porządku społecznego oraz wprowadzaniu kontrolowanych zmian w owym porządku, bez względu na to, czy przyjmują formy rytuałów, spektakli czy też ceremonii. Por. D. Handelman, *Models and mirrors. Towards an anthropology of public events*, Berghahn Books, New York – Oxford 1998; por. także M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 353–358.

konstrukcja domostwa lub innej jednostki przestrzennej zakreślającej terytorium grupy jest jednocześnie zespołem społeczno-kulturowych granic i stref przepływów, a konwencje przyjmowania gości są jednymi z najważniejszych sposobów ich kontroli. Gościnność stanowi w tym kontekście także ważny punkt odniesienia dla refleksji na temat tego, w jaki sposób konstruowane i wyobrażane jest to, co „nasze”, oraz w jaki sposób postrzegamy, traktujemy i klasyfikujemy zjawiska uznawane za egzogenne. Pod tym względem łączy się z koncepcjami na temat kulturowych wzorców otwartości i zamknięcia, ksenofilii i ksenofobii.

Prawdopodobnie najwięcej na temat problematyki gościnności napisano, postrzegając ją przez pryzmat doświadczeń turysty, podróżnika, wędrowca i pielgrzyma – „ludzi gościńca”. Dzienniki podróży, opisy wędrówek, sprawozdania z poznawania obcych światów i zamieszkujących je ludzi od dawna budziły naukowe pasje. Stały się punktem wyjścia dla niezliczonych prac badawczych, które w mniejszym lub większym stopniu dotyczyły również problemu tego, w jaki sposób historyczni i współcześni „nomadzi” bywali przyjmowani przez ludność osiadłą. To głównie dzięki relacjom podróżników i opracowaniom owych relacji, wiemy jakie instytucje systemowo rozwiązujące problem opieki i kontroli nad przybyszami kształtowały się na przestrzeni wieków w różnych rejonach Polski, Europy i świata. Wiemy też, jak różnorodne bywają zwyczaje recepcyjne charakterystyczne dla tych instytucji.

Długie tradycje badawcze stojące za każdym z powyższych zagadnień, zarówno na gruncie zachodnich nauk o kulturze, jak i w obrębie polskiej refleksji antropologicznej, ludoznawczej, historycznokulturowej i kulturoznawczej, powoduje, że dysponujemy niezwykle wielością świadectw i koncepcji, których gościnność jest ważną częścią składową. Niestety skutkuje to również pewną trudnością – stworzenie charakterystyki przedstawionych wyżej obszarów badawczych pod kątem wpisanych w nie wątków dotyczących interesującej mnie optyki, byłoby projektem wielokrotnie przekraczającym skalą ten skromny wstęp. Dlatego postaram się przedstawić jedynie stan badań, w których podstawowym przedmiotem dociekań jest zjawisko gościnności umieszczone w centrum wyodrębnionego obszaru badawczego i interpretowane w perspektywie antropologicznej. Mniej zatem będą mnie interesować filozoficzne koncepcje i inspiracje związane z myślą

Jacquesa Derridy¹⁸, Emmanuela Lévinasa¹⁹ i René Schésera²⁰, choć nie można lekceważyć ich wpływu na współczesne zainteresowanie tą problematyką wśród zachodnich badaczy. Matei Candea i Giovanni da Col przypominają w tym kontekście debaty na temat związków międzynarodowej gościnności z nierównościami społecznymi, problemami migracji i postkolonializmu, które w latach 90. stały się niezwykle istotną częścią francuskiego dyskursu publicznego angażującego historyków, filozofów, socjologów, krytyków literackich, filmowców i pisarzy²¹. Na marginesie pozostawię również intensywnie rozwijające się w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych Ameryki studia nad zarządzaniem gościnnością (*hospitality management studies*), które skupiają się na komercyjnym sektorze usług turystycznych, rozpatrywanych jako obszar zapewniania gościom-turystom pożywienia, noclegu i rozrywki²².

Tropy

Interesująca mnie tematyka ujmowana systemowo i z uwzględnieniem kontekstu kulturowego, z którego wyłaniały się badane zjawiska, eksploatowana była przez przedstawicieli takich dyscyplin jak studia śródziemnomorskie i klasyczne. Z tego obszaru pochodzi wiele ważnych prac dotyczących konwencji współbiednictwa²³, ale także pionierskie badania traktujące o samej gościnności. Warto wspomnieć o niezwykle istotnym studium dotyczącym greckiej, zrytualizowanej i dziedzicznej *xenii* autorstwa

¹⁸ J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Of hospitality*, Stanford University Press, Stanford 2000; J. Derrida, *Hostipitality...*; J. Derrida, *Adieu to Emmanuel Lévinas*, Stanford University Press, Stanford 1999; J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3 (9).

¹⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

²⁰ R. Schéserer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité: essai philosophique*, A. Colin, Paris 1993.

²¹ M. Candea, G. da Col, *The return...*, s. S4.

²² Por. np. C. Lashley, A.J. Morrison, *Franchising hospitality services*, Butterworth-Heinemann, Oxford – Boston 2000; C. Lashley, P. Lynch, A.J. Morrison, *Hospitality. A social lens*, Elsevier, Amsterdam – Boston 2007; A.M. Morrison, *Hospitality and travel marketing*, Delmar Publishers, Albany, N.Y 1996.

²³ Por. np. M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX-VII wiek p.n.e.)*, Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, Warszawa 2011.

Gabriela Hermana²⁴ oraz artykule Harry'ego L. Levy'ego dotyczącym relacji gospodarz – gość w świecie homeryckim²⁵. Również problematyka wzorców gościnności proponowanych przez chrześcijaństwo została kompleksowo opracowana, np. w takich dziełach jak *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*²⁶, a także polskim studium *Gościnność w Biblii*²⁷. Dalszym badaniom służy niezwykle pomocny zestaw źródeł – *And You Welcomed Me: A Sourcebook on Hospitality in Early Christianity*²⁸. To oczywiście jedynie kilka przykładowych prac związanych z tą niezwykle popularną wśród badaczy starożytności tematyką.

Jeśli zaś idzie o opracowania historycznokulturowe dotyczące czasów późniejszych, do modelowych należy książka Felicity Heal o gościnności w Anglii między 1400 a 1700 rokiem²⁹. Autorka przygląda się arystokracji, duchowieństwu i mieszczanom, badając zachodzącą w tych klasach zmianę procedur i znaczeń związanych z praktykami przyjmowania gości. Interesuje ją również specyfika gościnności rozumianej przez Anglików jako cnota, wartość i składnik wybranych, godnych naśladowania wzorów osobowych, a także zakorzenienie owych wzorów w wyobrażeniach o naturze panującego porządku społecznego.

Kolejnym ważnym studium jest klasyczna praca Émile'a Benveniste z zakresu semantyki historycznej i indoeuropejskich źródeł pojęcia *hospitalié*³⁰. Do dziś stanowi ona punkt wyjścia dla wielu szkiców zarówno z zakresu historii, jak i antropologii kulturowej. Ta druga dyscyplina, poza tradycjami badania gościnności jako kontekstu dla innych zagadnień, może zresztą pochwalić się całym szeregiem ważnych opracowań traktujących różnorodne formy przyjmowania gości jako odrębny temat badawczy. Ostatnie lata to okres wzmożonego zainteresowania tą tematyką – w 2011 r. powstało czasopismo

²⁴ G. Herman, *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1987.

²⁵ H.L. Levy, *The Odyssean Suitors and the Host-Guest Relationship*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1963, Vol. 94.

²⁶ C.D. Pohl, *Making room. Recovering hospitality as a Christian tradition*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1999.

²⁷ J.K. Pytel, *Gościnność w Biblii (studium źródłowo-porównawcze)*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990.

²⁸ A. Oden, *And you welcomed me. A sourcebook on hospitality in early Christianity*, Abingdon Press, Nashville 2001.

²⁹ F. Heal, *Hospitality in early modern England*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford – New York 1990.

³⁰ É. Benveniste, *Indo-European language and society*, tłum. E. Palmer, Faber and Faber, London 1973.

naukowe “Hospitality & Society”, w roku 2012 pojawił się natomiast specjalny numer “Journal of the Royal Anthropological Institute” pt. *The return to hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters* m.in. z artykułami Roya Wagnera³¹, Andrew Shryocka³² i Michaela Herzfelda³³. Redaktorzy monograficznego wydania “JRAI” rozpoczynają wstęp od prowokacyjnego pytania: co by było, gdyby antropologia kulturowa użyła nie kategorii daru, lecz gościnności, jako jednego z centralnych narzędzi analitycznych? Następnie zaś przekonują, że zebrane w tomie teksty dają częściowy wgląd w alternatywny model dyscypliny zrekonfigurowanej właśnie w ten sposób³⁴.

Wśród zasługujących na wspomnienie książek z zakresu antropologii kulturowej, znajduje się również studium Mireille Rosello dotyczące kształtu europejskiego i afrykańskiego dyskursu eksploatującego pojęcie gościnności oraz wpływu owego dyskursu na charakter praktyk migracyjnych w czasach post- i neokolonializmu³⁵. Warto wspomnieć także o wieloautorskim i wielotematycznym wydawnictwie *Mobilizing Hospitality* dotyczącym związków między różnorodnymi formami praktykowania gościnności a ideami kosmopolityzmu i mobilności społecznej³⁶.

W niniejszej dysertacji czerpię jednak wyraźne inspiracje z innych prac, które są uznawane za teksty założycielskie i przełomowe dla badań nad sposobami przyjmowania gości. Pierwszą z nich jest krótki, acz niezwykle ważny szkic Juliana Pitt-Riversa *The Stranger, the Guest, and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality*³⁷ będący próbą zrekonstruowania „prawa gościnności” (*the law of hospitality*) – podstawowych zasad „logiki społecznej”, która stoi u podstaw każdego „kodu

³¹ R. Wagner, ‘Luck in the double focus’...

³² A. Shryock, *Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.

³³ M. Herzfeld, *Afterword: reciprocating the hospitality of these pages*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.

³⁴ M. Candea, G. da Col, *The return...*, s. S1.

³⁵ M. Rosello, *Postcolonial hospitality. The immigrant as guest*, Stanford University Press, Stanford 2001.

³⁶ J.G. Molz, S. Gibson, *Mobilizing hospitality. The ethics of social relations in a mobile world*, Ashgate, Aldershot 2007.

³⁷ J. Pitt-Rivers, *The Stranger, the Guest, and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality*, w: *Contributions to Mediterranean sociology*, red. J.G. Peristiany, Mouton, Paris 1968. Praca ta pojawiła się również w 1977 r. w tomie *The Fate of Shechem* (J. Pitt-Rivers, *The fate of Shechem*, Cambridge University Press, Cambridge 1977), a w 2012 r. czasopismo “HAU: Journal of Ethnographic Theory” opublikowało reprint tego eseju, do którego będę się odwoływać w niniejszej dysertacji – J. Pitt-Rivers, *The law of hospitality (reprint)*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1.

gościnności”, czyli różnorodnych, uzależnionych od kontekstualnie zmiennych uwarunkowań, realizacji owej nadrzędnej, strukturalnej zasady. Pitt-Rivers prowadzi swój wywód w duchu paradygmatu funkcjonalno-strukturalnego, a jednak udaje mu się wpisać w niego myśli, które dziś są uznawane za antycypujące koncepcje Derridy i perspektywę poststrukturalistyczną³⁸; nigdy jednak autor *The People of Sierra* nie ucieka w czystą abstrakcję i grę pojęciami. Dla niniejszej dysertacji dzieło Pitt-Riversa jest istotne przede wszystkim ze względu na narzędzia analityczne, które są w nim proponowane. Pisząc o gościnnych „ordaliach”, problemie „patrona” i definiując strukturalnie figury „gospodarza”, „gościa” i „obcego”, Pitt-Rivers tworzy zestaw użytecznych interpretacyjnie i wciąż aktualnych, pojęciowych punktów odniesienia.

Drugą postacią, która wywarła duży wpływ na kształt badań nad interesującą mnie problematyką jest bez wątpienia Michael Herzfeld, przez wiele lat studiujący zagadnienia związane z honorem, wstydem i gościnnością w kulturach śródziemnomorskich. Jego uwagi dotyczące roli tzw. słów-*shiferów* i koncepcja zażyłości kulturowej³⁹ uwypukliły problem skali i sposobów mediacji pomiędzy różnymi stopniami organizacji świata społeczno-kulturowego – mediacji, w której takie pojęcia jak *gościnność* i związane z nią zjawiska kulturowe, uczestniczą⁴⁰.

Za niezwykle ważną propozycję interpretacyjną uznaję również *Society of others. Kinship and mourning in a West Papuan place*⁴¹. Rupert Stasch rozwija w tej książce myśl Georga Simmela, że ludzkie relacje mogą być analizowane jako jedność bliskości i oddalenia⁴². Dla mnie istotne są jednak przede wszystkim te fragmenty dzieła amerykańskiego antropologa, w których zwraca on uwagę na wzorce czasowe i przestrzenne stojące u podstaw organizacji praktyk i używania znaczeń tworzących specyfikę diady gospodarz/właściciel-gość w kulturze Korowai. Procedury gościnności są dla przedstawicieli tej grupy sposobem na osvajanie pierwotnego stanu niedopasowania osób przynależących do dwóch różnych domostw i terytoriów oraz środkiem do tworzenia zaangażowanych relacji pomimo, a raczej dzięki istniejącym odrębnościom. Stasch

³⁸ Por. M. Candea, G. da Col, *The return...*, s. S4–S6.

³⁹ M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

⁴⁰ M. Herzfeld, *‘As in Your Own House’...*

⁴¹ R. Stasch, *Society of others. Kinship and mourning in a West Papuan place*, University of California Press, Berkeley 2009.

⁴² G. Simmel, *The stranger*, w: *The sociology of Georg Simmel*, red. K.H. Wolff, The Free Press of Glencoe – Collier-Macmillan Limited, London 1964.

wskazuje, w jaki sposób analizować nośniki kodów, za pomocą których ludzie wyobrażają sobie i definiują społeczną warstwę swojej kultury jako przestrzeń zażyłości i odmienności zarazem. To czyni jego dociekania ważnymi również w kontekście prowadzonych przeze mnie badań.

Poszukiwania

Ze względu na opisaną na początku logikę przenikającą sam przedmiot badań, moje rozważania rozpoczyna rozdział dotyczący kształtowania się pojęcia *gościnności* w polskim języku ogólnym (*Gościnność w języku polskim*). Tworzące się na przestrzeni wieków nawarstwienia semantyczne powodują, że mamy do czynienia z językowym palimpsestem kontaminującym znaczenia związane z wieloma aspektami rzeczywistości kulturowej. Z tego też względu może *gościnność* przemieszczać się pomiędzy abstrakcją i konkretem, być traktowana jako wartość i cnota, ale też konotować konkretne gesty. Badania historycznych przekształceń pola semantycznego leksemów związanych etymologicznie z *gościnnością*, takich jak *gospodarz*, *gospodarstwo* czy *gość* pozwolą odnaleźć pewne strukturalne właściwości i ich transformacje wynikające ze sposobów, jakimi język ogólny radzi sobie z trwaniem, zmianą i różnorodnością wielowymiarowych zjawisk kulturowych. Ze względu na ograniczenia analizy językoznawczej, rozdział pierwszy pozwoli na ustalenie ogólnych ram dla dalszych dociekań, które zmierzać będą w stronę kompleksowej charakterystyki lokalnego wariantu zjawiska gościnności i kontekstualnie umocowanych sposobów konstruowania, negocjowania i używania związanych z nim znaczeń, kodów komunikacyjnych i kategorii.

Rozdział drugi (*Podłoża gościnności*) jest w dużej mierze próbą wyznaczenia, na kilku uzupełniających się poziomach, adekwatnej dla badań polskiej gościnności perspektywy. Staram się w nim przedstawić modelowe centra najważniejszych dla polskiej kultury chłopskiej zwyczajów recepcyjnych. W tym celu rekonstruuje historyczne procesy, które doprowadziły do wydzielenia się na ziemiach polskich wyodrębnionej rezydencjalnie rodziny jako instytucji stanowiącej pod tym względem społeczno-kulturową i wyobrażeniową „bazę”. Następnie odnoszę ów model do specyfiki studium przypadku,

analizując rolę, jaką czynniki związane z topografią Łąki i charakterem tworzących ją domostw odegrały w krystalizowaniu się wybranych zasad gościnności.

W rozdziale trzecim (*Kształty gościnności*) skupiam się na opisie źródeł współczesnych form przyjmowania gości w Łące, rozpatrując w tym kontekście rolę dawnych i współczesnych kryteriów tworzących hierarchie społeczne oraz historycznie trwałych konwencji wykorzystujących zasadę pomocy wzajemnej i wymiany dóbr. Szukam również modeli gościnności propagowanych przez instytucje takie, jak kościół, dwór czy karczma oraz ustaliam ich możliwy wpływ na obecnie najpopularniejsze wzorce. Prezentuję również emiczną wykładnię pojęcia *gościnności*, które dla mieszkańców wsi jest przede wszystkim wartością autoteliczną pozwalającą na ocenę charakteru człowieka i rodziny żyjącej „na swoim”.

Kolejna część rozprawy (*Wcielenia gościnności*) rozwija powyższy wątek. Ukazuje przy tym, w jaki sposób *gościnność* mediuje pomiędzy lokalnym systemem wartości, godnymi naśladowania wzorami osobowymi, dyspozycjami dotyczącymi stosownych w danej sytuacji zachowań oraz rozległą sferą niezwerbalizowanych, lecz ocenianych i interpretowanych przez gospodarzy i gości form znaczących, takich jak gestykulacja, mimika twarzy, charakter spojrzeń czy – na innym poziomie – rytmika spotkań. Staram się, ze świadomością owej skalarności, śledzić przebiegający dwutorowo proces semiozy: uabstrakcyjnienia konkretności prowadzącego do ekstrapolacji znaczeń, oraz konkretyzowania abstrakcji pozwalającej na wpisanie nowych sensów w określone sfery rzeczywistości kulturowej.

Rozdział piąty (*Tymczasowe włączenie*) stanowi próbę rekonstrukcji temporalnej struktury kryjącej się za większością scenariuszy wykorzystywanych w czasie praktykowania gościnności w Łące. Charakteryzuję pierwsze etapy kontaktu, poszukując trwałych wzorców stojących za najpopularniejszymi formami inicjujących interakcje „ordaliów” oraz konwencji zapraszania, witania się i wymiany podarunków. Przede wszystkim wskazuję jednak na wpisany w sekwencję gościnnego spotkania porządek wydarzeń o jasnym początku, kulminacji i zakończeniu. Przyjmowanie gości jest bowiem traktowane w dużej mierze jako forma tymczasowego włączenia w obręb rodziny „na swoim”, która za pomocą rytów agregacji i izolacji oraz różnorodnych sposobów manifestowania bliskości i oddalenia, utrwała swoją autonomię, a jednocześnie buduje zażyłe relacje z wybranymi osobami i grupami.

Punktem wyjścia analizy prowadzonej w rozdziale szóstym (*Cykliczny powrót*) są dwie konwencje: *wizyty* i *gościny*, a także ich związki z „gościnnością kuchni” oraz „gościnnością stołu”. Ważnym wątkiem są również dociekania dotyczące upowszechniania się w Łące modelu konsumpcji obfitej przy równoczesnym zaniku integrujących form pomocy wzajemnej. W części tej ustalają również, że *gościna* traktowana bywa przez Łączan jako znak więzi i w tym kontekście często staje się podstawą oceny stopnia zaangażowania w relację tworzących ją osób i rodzin. Jest też uznawana za pewną całość, którą należy odwzajemnić. Z tego też względu *gościny* organizowane bywają w cykle, których częstotliwość wyznaczana jest m.in. przez następstwo świąt religijnych i rodzinnych lub łączy się z wynegocjowanymi przez dwie strony, idiosynkratycznymi rytmemi.

W ostatnim rozdziale (*Perspektywy*) odpowiadam na pytanie, kto może zostać gościem, a kto nie zostanie nim nigdy. Odchodząc od próby interpretacji tego problemu za pomocą kategorii swój/obcy, staram się przedstawić dominujące w Łące sposoby organizacji ładu społecznego z perspektywy wytyczonej przez rodzinę „na swoim”. W różnym poziomie tego ładu (poziomy różniące się przede wszystkim odmiennością stojących u ich podstaw sposobów klasyfikowania ludzi), wpisane są bowiem płynne, ale wyraźne granice oddzielające tych, którzy muszą (lub powinni) zostać ugoszczeni od tych, którzy w większości sytuacji nie doświadczą gościnnego przyjęcia. Wnioski z przeprowadzonej analizy wskażą, że praktykowanie gościnności i diada gospodarz-gość są najważniejszymi nośnikami – podstawowej dla zrozumienia charakteru społecznej warstwy kultury Łąki – zasady wymienności perspektyw. Umożliwia ona odwrócenie relacji i zamianę ról, przy jednoczesnym utrzymaniu fundamentalnej opozycji „ja stąd – ty skądinąd”.

Gościnność w języku polskim

Pojęcie

Zjawisko gościnności w kulturze polskiej przyjmuje wiele różnorodnych form uzależnionych od partykularnych uwarunkowań środowiskowych, materialnych, historycznych, gospodarczych, społecznych i politycznych. Jednocześnie, owe warianty kształtowały się w ramach szerszej, zróżnicowanej regionalnie i stanowo, formacji kulturowej, którą od XVI w. możemy uznać za zintegrowaną na poziomie zunifikowanego języka ogólnego¹. Owa, postępująca przez kolejne wieki integracja, związana z wykształceniem się polszczyzny literackiej, a poparta powstawaniem różnorodnych opracowań słownikowych w kolejnych wiekach², pozwala dziś na wyodrębnienie i zbadanie ważnego dla problematyki polskiej gościnności zestawu ogólnych pojęć. Funkcjonują one przede wszystkim jako wynik znaczeniowego i często również

¹ Por. Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 33–34, 77 i n.

² Od XVI-wiecznego *Lexicon Latino Polonicum ex optimis Latinae linguae Scriptoribus concinnatum* [...] Jana Mączyńskiego, przez *Thesaurus polono-latino-graecus* Grzegorza Knapiusza z wieku XVII, po stanowiący najważniejsze chyba dzieło w polskiej leksykografii XIX-wiecznej słownik Samuela Bogumiła Lindego. J. Mączyński, *Lexicon Latino-Polonicum*, Bd. 14, Böhlau, Köln, Wien 1973; G. Knapiusz, *Thesaurus polonolatinograecus seu promptuarium linguae Latinae et Graecae. In tres tomos divisum*, Typis & Sumptu Francisci Caesarii, Cracoviae 1643; S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Wydawnictwo „Gutenberg-Print”, Warszawa 1994.

aksjonormatywnego konsensusu, i nie dają przez to wglądu w umocowaną kontekstualnie specyfikę zjawiska. Umożliwiają jednak dotarcie do wpisanego w język ogólny obrazu świata oraz jego historycznych przekształceń.

Należy dodać, że materiały zgromadzone do przeprowadzenia wstępnej analizy lingwistycznej pochodzą z różnych epok historycznych i ograniczone są dostępnością polskich opracowań słownikowych, ich ogólnym charakterem oraz niemożliwymi do pełnej rekonstrukcji, a wpływającymi na przedmiot badań, procesami przenikania się znaczeń pomiędzy łaciną, regionalnymi gwarami oraz zapożyczeniami (np. z niemieckiego i czeskiego), tak ważnymi w czasie tworzenia się polskiego języka ogólnego³. Uwzględnienie szerokiego spektrum źródeł słownikowych pozwoli jednakże odkryć tropy wskazujące na najważniejsze akty semantycznej, syntagmatycznej i pragmatycznej innowacji⁴, do których doszło w przeszłości w skali ogólnopolskiej oraz ujawnić trwałość niektórych nadrzędnych struktur tworzących tzw. „warunki możliwych wydarzeń”⁵. Tym samym powstałyby ramy i punkty odniesienia dla późniejszych analiz lokalnej semantyki, która tylko częściowo będzie się pokrywać z tą związaną z językiem ogólnym w jego usystematyzowanej w porządku pisma, formie. Możliwe jednak do zaobserwowania podobieństwa w kodach językowych, znaczeniach pojęć, relacjach pomiędzy nimi, czy też wartościach za nimi stojących, pozwolą Czytelnikowi na wyodrębnienie tego, co trwałe i ponadlokalne, spośród tego, co partykularne i wynikające z niemożliwego do powtórzenia splotu uwarunkowań.

³ Por. Z. Klemensiewicz, *Historia...*, s. 15–172.

⁴ Za Reinhartem Koselleckiem uznaję, że „Istnieją [...] kontrprzykłady spontanicznej innowacji językowej, które w samej historii języka mają charakter wydarzeń, przypadki, w których pragmatyka jest na tyle silna, że wymyka się długofalowo uwarunkowanej semantyce”. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 46.

⁵ R. Koselleck, *Dzieje...*, s. 35. W jednym ze swoich esejów, opierając się na koncepcjach Heintera Schultza, Koselleck prezentuje cztery logicznie możliwe warianty: pierwszy, w którym znaczenie słowa i rzeczywistość społeczna pozostają niezmiennione zarówno w swojej diachronii, jak i poszczególnych przekrojach synchronicznych; drugi, gdzie rzeczywistość wymyka się dotychczasowym znaczeniom; trzeci, opierający się na procesie przekształceń semantycznych pojęcia przy stabilności kontekstu oraz czwarty polegający na tym, że „stany rzeczy i znaczenia słów całkowicie się rozchodzą, tak że ich dawne przyporządkowanie przestaje być zrozumiałe. Tylko za pomocą metody badającej historię pojęć można ustalić, jaką rzeczywistość wyrażały niegdyś dane pojęcia”. W innym miejscu Koselleck wysuwa tezę, że słowa zmieniają się wolniej niż wydarzenia, które inaugurują lub opisują. Stoi przy tym na stanowisku dowartościowującym poszukiwania ukrytych struktur językowych stanowiących ostateczne ramy praktyk kulturowych. R. Koselleck, *Dzieje...*, s. 63, 89–90.

Pojęcie *gościnność* łączy się w języku ogólnym z ważnymi dla kultury polskiej i wielu jej wariantów, słowami o mocnym nacechowaniu aksjologicznym: *dom, rodzina, naród, cnota, honor, szacunek, solidarność*. Pozwala to sądzić, że również ono stanowi niezwykle istotny element polskiej specyfiki językowego interpretowania rzeczywistości kulturowej. Jednocześnie, ze względu na swój abstrakcyjny charakter powodujący nagromadzenie znaczeń pochodzących z różnych obszarów pola semantycznego leksemu, wymaga niezwyklej ostrożności w czasie badania związanej z nim konceptualizacji świata⁶. Gdy przyjrzymy się słownikowym definicjom, okaże się, że *gościnność* to dziś (takie znaczenie utrwaliło się dopiero w XVIII w., choć sporadycznie występowało już od roku 1575⁷) przede wszystkim ‘serdeczność okazywana gościom’⁸ związana z ‘bezinteresownością i wylewnością’⁹, ale również ‘troskliwe przyjęcie’¹⁰. *Słownik wyrazów bliskoznacznych* wskazuje dodatkowo na ‘życzliwość’, czyli „przyjazne odnośnienie się do kogoś”¹¹, a *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* sugeruje, że bliskoznaczne będą również słowa ‘hojność, szczodrość, szczodroblliwość, szeroki gest, dobroć’¹². Choć to oczywiście nie wszystkie asocjacje możliwe do odnalezienia wśród słownikowych znaczeń, dają one wstępne rozeznanie w zakresie analizowanego pojęcia. Są też ważną wskazówką dotyczącą treści zawartych w historycznych, językowych modelach *gościnności*, które uległy daleko idącym przekształceniom, tworząc swoisty brikolaż z wcześniej odseparowanych od siebie sensów i jedynie pośrednio związanych z nimi zjawisk.

Tym, co pozostaje względnie trwale dla różnych wcieleń *gościnności* w kulturze polskiej, jest ich pozytywne wartościowanie. Potwierdzają to jednostki leksykalne najczęściej wchodzące w związki z badanym słowem i stanowiące jego bezpośredni

⁶ Pojęcie użyte za: J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 87.

⁷ A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 462.

⁸ *Słownik języka polskiego*, oprac. E. Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 241; S. Dubisz, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 1055.

⁹ *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 641.

¹⁰ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 12, red. H. Zgólkowa, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1997, s. 458; *Słownik...*, oprac. E. Sobol, s. 241.

¹¹ *Słownik...*, oprac. E. Sobol, s. 241.

¹² *Praktyczny...*, t. 12, red. H. Zgólkowa, s. 458.

kontekst. Mamy więc przymiotniki: ‘bezinteresowna, serdeczna, wylewna’¹³, ‘wzruszająca, życzliwa’¹⁴, ‘niezapomniana, wyjątkowa, niespodziewana’ oraz mało określeń pejoratywnych: zwroty typu ‘nadużyć gościnności’¹⁵ zwracają uwagę na złe intencje gości lub gospodarzy – nie zmieniają jednak wartościowania pojęcia i prawdopodobnie również związanych z nim zjawisk kulturowych. Jedyne sformułowania takie, jak ‘wystawna’ oraz ‘sarmacka’, a czasami ‘staropolska gościnność’¹⁶ łączą ją z negatywnie postrzeganym historycznym modelem przyjmowania gości, sprowadzając go do znanej formuły „zastaw się a postaw się”, ale to za mało, by mieć wątpliwości co do charakteru badanego pojęcia.

Jeśli natomiast spojrzeć na ilość antonimów, okaże się, że jest ich relatywnie mało. Najczęściej występujące słowo to *niegościnność*, związana bezpośrednio z *nietowarzystością* i *nieżyczliwością*¹⁷. W zależności od kontekstu pojawia się również słowo *wrogość*¹⁸ łączone z ‘awersją, niechęcią, nienawiścią, dezaprobatą’¹⁹. Termin ten oznacza zespół negatywnych emocji i zachowań zmierzających do eskalacji bądź utrzymania sytuacji konfliktogennej²⁰. Niechęć do przyjmowania gości bardzo często jest kojarzona właśnie z tą postawą. Widzimy więc wyraźnie, że *niegościnność* oznacza „brak” *gościnności* i jest rozumiana jako wartość negatywna, która ostatecznie prowadzi do antypatii, nieuprzejmości i zerwania przyjaźni²¹. Język ujawnia opozycję, w której, wydawałoby się, że neutralny „brak czegoś” staje się podstawą pejoratywnych znaczeń. Ten wariant warto mieć w pamięci i zweryfikować go, interpretując konkretne praktyki, gdyż sugeruje, że pojęcie *gościnności* oraz związane z nim wzory rzeczywiste i idealne

¹³ S. Dubisz, *Uniwersalny...*, t. 1, s. 1055.

¹⁴ *Praktyczny...*, t. 12, red. H. Zgólkowa, s. 458.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ *Praktyczny...*, t. 12, red. H. Zgólkowa, s. 458; *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów i kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1900.

¹⁷ *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych PWN*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 422.

¹⁸ Bycie wrogim oznacza bycie nienawistnym, nieprzyjazywym, nieżyczliwym – istnieje więc niezaprzeczalny związek pomiędzy wrogością a niegościnnością w obszarze pola semantycznego, choć nie jest on bezpośrednio zauważany przez słowniki. Por. Tamże.

¹⁹ *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. D. Ludwiczak, A. Piskadłowa, E. Tarka-Huczek, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1998, s. 277–278.

²⁰ Szczegółowa analiza znaczenia słowa *wrogość* i *wróg* znajduje się w: M. Załęska, *Lingwistyka w badaniach kultury: analiza językowej konceptualizacji pojęcia „wróg”*, w: *Wyobrażenie wroga w dawnych kulturach*, red. J. Axer, J. Olko, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007.

²¹ *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 317.

zachowań, mogą być w badanym kontekście kulturowym centralne dla różnorodnych taktyk służących utrwalaniu i zrywaniu więzi międzyludzkich.

Transformacje

Wróćmy do podstawowych znaczeń interesującego nas słowa, tym razem przyglądając się ich diachronicznym nawarstwieniom. Do dziś funkcjonuje definicja *gościnności* łącząca ją z ‘troskliwym przyjmowaniem gości’²², a tym samym uwypuklająca to wszystko, co wiąże się z konkretnymi, uznanymi za wartościowe, sposobami podejmowania „u siebie” jednostek lub grup ludzi. Zamiast abstrakcji, mamy do czynienia z określeniem cech praktyki wynikającej z nadania komuś statusu gościa. To znaczenie pojawiło się w XVIII w. i jest związane z utrwaleniem się w języku samego pojęcia *gościnności*. Wcześniej występowało ono jedynie sporadycznie (jak już wspomniałem, najstarsze ślady wskazują na wiek XVI) i oznaczało zarówno ‘gościnę’, ‘schronienie dla gości’²³ jak i ‘zaleconą czynność przyjmowania podróżnych i ubogich’²⁴ oraz ‘uprzejme traktowanie gości’²⁵. Już na pierwszy rzut oka widoczna jest różnica w wartościowaniu – *gościnność* w tym wariacie nie wydaje się istotna sama w sobie, lecz jest w dużej mierze obowiązkiem manifestującym się przez zespół praktyk względem precyzyjnie określonych grup wraz z przysługującą im przestrzenią. Właściwe są tu skojarzenia z wpływami konkretnych tradycji: hellenistycznej *philoksenii*, rzymskiego *ius gentium*, chrześcijańskiej *caritas* i *agape* oraz funkcjonującego w formującej się kulturze polskiej wymogu uczczenia gościa przez okazanie mu szacunku i odpowiednich honorów. To jedne z najważniejszych form, które modelowały polskie rozumienie pojęcia *gościnności* pod względem wpływających na nie wartości, norm i wykorzystywanych konwencji, choć analiza językowa odsyła do nich jedynie pośrednio, przez uproszczone wzorce semantyczne.

²² S. Dubisz, *Uniwersalny...*, t. 1, s. 1055.

²³ *Słownik języka polskiego*, t. 2, red. W. Doroszewski, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1965, s. 1250. Znaczenie to funkcjonowało jeszcze w XIX w.

²⁴ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 58.

²⁵ *Trzaski, Everta i Michalskiego słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Spławiński, Księgarnia Wydawnicza Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1949, s. 1028.

Niezwykłe ważny trop w rekonstruowaniu procesu owych kontaminacji znaczeniowych sugeruje Aleksandra Niewiara w książce *Kształty polskiej tożsamości*, odnajdując w sprawozdaniu XVI-wiecznego polskiego podróżnika takie oto fragmenty:

[w Hiszpanii] wielkiej cnoty i szczerości ich [Hiszpanów] doznałem w tym, że widząc mnie być ukrzywdzonego, choć cudzoziemca, i gwałtu mi czynić nie dali, ledwie, że sami nie pomogli, bodaj tak u nas (Anon. 85).

Zalecają, że drugie narody *ex* [mówią, że inne narody słyną z] *hospitalitatae* [gościnności] i miłości bliźniego; któż taką ukaże między wszytkimi narody chrześcijańskimi *Inter Europaeas*, jako u Hiszpanów? (...) jako gdy Hiszpan jest ubogi, oszarpany na ulicy się ukaże, że dopiero z Hiszpaniej, albo z Niderlandu, albo skąd inąd przyjdzie, skryją, *ex comuni* [na wspólny koszt] złożą się na ochędóstwo, ubiorą pięknie, między sobą żywią, chowają. A toć to zda mi się *hospitalitas* [gościnność]. Bodaj taka [dobra] u nas była, gdybyśmy w cudzozech ziemioch – dalej nie mówię; kto świadom, wie, co rzec (Anon. 68)²⁶.

Anonim posługuje się łacińskim wyrazem *hospitalitas*, który tłumaczony jest przez autorkę jako *gościnność* i uznany w jej dysertacji za pierwsze znane zastosowanie terminu znaczeniowo równoważnego polskiemu, późniejszemu odpowiednikowi. W rzeczywistości *hospitalitas* tylko częściowo łączy się semantycznie z interesującym nas pojęciem. Wprawdzie oznacza ‘podejmowanie gościną, przyjmowanie gości’, ale wynika ze znanej w XVI-wiecznej Polsce dawnej powinności w postaci świadczenia gościny panu feudalnemu i jego ludziom (czyli tzw. prawem stanu)²⁷ lub z ciężącym na instytucjach kościelnych obowiązkiem opieki nad podróżującymi, pielgrzymami, ubogimi i chorymi²⁸. To samo słowo było także wymiennie używane na oznaczenie *gościnnego*, czyli opłaty uiszczanej panu feudalnemu przez osadnika opuszczającego wieś. Stanowiło synonim życzliwości i przychylności²⁹.

²⁶ Cyt. za: A. Niewiara, *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 246.

²⁷ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce. Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum*, t. 4, red. M. Plezia, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków – Warszawa 1975, s. 832. Należy dodać, że niniejszy słownik stara się objąć wszystkie teksty polsko-łacińskie z lat 1000–1506, więc trudno jednoznacznie określić pole semantyczne *hospitalitas* w czasach, gdy powstał analizowany tekst.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 833.

Możemy przypuszczać, o jakim wariacie mówi Anonim. Jest prawdopodobnie zachwycony modelem, w którym autochtoni pomagają cudzoziemcom i ubogim poprzez dostarczenie im pożywienia, okrycia oraz opieki. Wprawdzie nie dowiadujemy się o instytucjach kościelnych, lecz o wspólnocie, która dokonuje tych czynów, ale wydaje się prawie pewne, że wynikają one z powinności, które nie łączą się z obowiązkami feudalnymi, są natomiast bezpośrednio związane z wartościami chrześcijańskimi. Dobitnie wskazuje na to umieszczenie obok siebie *hospitalitae* i miłości bliźniego (sformułowania odwołującego się do chrześcijańskiej *agape*³⁰ i *caritas*³¹) oraz zwrócenie uwagi na bezinteresowną opiekę nad przybyszem lub wykluczonym – pojawia się narracja wpisana w samo jądro nowotestamentowego modelu relacji międzyludzkich.

Związki chrześcijańskiej moralności z wybranymi wariantami opieki nad nieznanymi, przejawiające się m.in. w działaniach instytucji kościelnych przyjmujących strudzonych tułaczy i biedotę³² oraz postaciach małżonek książąt (Judyta – matka Bolesława Krzywoustego, św. Jadwiga), są niezwykle istotne dla zrozumienia późniejszych przekształceń semantycznych i kulturowych. Ostatecznie całe spektrum praktyk dotyczących świadczeń na rzecz wykluczonych będzie wynikało zarówno z obowiązków hojności, odwzajemnienia daru i czci, jak i zasady chrześcijańskiego miłosierdzia³³. Sama *hospitalitae* natomiast, w średniowieczu łączona z wyobrazeniami o działalności dobroczynnej, ostatecznie, wraz z kształtowaniem się polskiego odpowiednika – *gościnności*, została pozbawiona bezpośredniego odniesienia do sfery sacrum, choć figura gościa-Boga i gościa-demonia pozostanie bardzo długo żywa w kulturze ludowej³⁴.

³⁰ Por. J.K. Pytel, *Gościnność w Biblii (studium źródłowo-porównawcze)*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990, s. 83.

³¹ Por. A. Uciecha, *Dziedzictwo starożytności chrześcijańskiej w zakresie opieki nad biednymi*, w: *Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej*, red. A. Barciak, Instytut Górnośląski, Katowice 2004.

³² Chrześcijaństwo w średniowieczu realizowało postulaty miłosierdzia (*caritas christiana*) przede wszystkim w prowadzonych przez kanoników szpitalach (*hospitales*). Bogaty wykaz literatury na temat tej instytucji znajduje się m.in. w: M. Słoń, *Szpitala średniowiecznego Wrocławia*, „Neriton”, Warszawa 2000.

³³ Por. np. M. Cetwiński, *Opieka nad biednymi i jej rola w sprawowaniu władzy*, w: *Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej*, red. A. Barciak, Instytut Górnośląski, Katowice 2004, s. 37.

³⁴ Z. Benedyktowicz, „Gość w dom, Bóg w dom” i obcy jako bogowie, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1987, t. 41, z. 1–4, s. 185–195.

Drugi, zakorzeniony w stosunkach feudalnych model kryjący się za polskim tłumaczeniem pojęcia *hospitalitas*, ustala relację, gdzie gościem u chłopca, a zarazem jego gospodarzem okazuje się pan feudalny, a nakaz moralny i norma zwyczajowa charakterystyczne dla chrześcijaństwa ustępują miejsca jasno wyartykułowanemu prawu, które nakazuje udzielenie pomocy. To rozpoznanie jest o tyle istotne, że w zależności od wybranego wariantu, pozycja gospodarza i gościa na linii wyznaczonej przez takie opozycje jak dominujący/zdominowany, obcy/swój czy bogaty/ubogi ulega istotnym przesunięciom. *Hospitalitas* „feudalna” była bowiem świadczeniem wasala i chłopca wobec własnego pana³⁵ i nie łączyła się z założeniem o bezinteresownej pomocy, „chrześcijańska” natomiast zwraca uwagę na los osób znajdujących się na marginesie systemu tworzonego przez szereg zależności gospodarczych, politycznych i etnicznych.

Należy dodać, że w języku polskim istniało wcześniej słowo, które łączyło się semantycznie z łacińską innowacją i jej wieloznacznym, częściowo abstrakcyjnym charakterem, a zarazem wskazywało na trzeci, prawdopodobny model współtworzący znaczenie późniejszej *gościnności* i stanowiący dla niej wyraźny punkt odniesienia. Tym słowem była *cześć*. Przyjrzyjmy się konfiguracji znaczeń, które tworzą jej specyfikę, zachowując przy tym odpowiednią ostrożność. Odnalezione konteksty nie wskazują bowiem na rdzenny charakter tej kategorii – nie mamy danych, by sprawdzić, na ile przejęła ona znaczenia np. z języka łacińskiego, który służył opisom „barbarzyńskiej Europy”. Dziś *cześć* jest łączona przede wszystkim z ‘dobrym imieniem’, ‘honorem’ oraz ‘godnością wynikającą z szacunku i uznania dla drugiej osoby’, a nawet z jej ‘kultem i uwielbieniem’³⁶, gdy wynika ze ‘sławy, rozgłosu lub nadania atrybutów świętości’³⁷.

Słownik staropolski ujawnia, jak szeroki zakres znaczeniowy posiadało analizowane słowo w średniowieczu. Poza przywołanymi wyżej znaczeniami, które pozostały aktualne do dzisiaj (choć oczywiście również je należy odczytywać przez zmiany kontekstu historyczno-kulturowego), uwagę zwraca umiejscowienie czci wśród

³⁵ Inne nazwy obowiązku żywienia księcia z orszakiem oraz urzędników w czasie ich podróży po kraju, to *stan* lub, na Pomorzu, *gościtwa*. I. Ichnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Spółeczeństwo polskie od X do XX wieku*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1988, s. 54.

³⁶ *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 316.

³⁷ *Trzaski...*, red. T. Lehr-Spławiński, s. 502.

cnót i dobrych obyczajów – to *virtus* i *disciplina*. Jest więc siłą i mocą wiążącą się zarówno z dziedziną religii, jak i stosunków społecznych³⁸.

Uznanie *czci* za jeden z najważniejszych kluczy do zrozumienia *gościnności* w warstwie modeli semantycznych, potwierdza jednak dopiero kolejne znaczenie – okazuje się bowiem, że *cześć* to do XIX w. również ‘uczta, biesiada, częstunek, *convivium*’³⁹, a czasownik *czcić* był w języku staropolskim synonimem słowa *gościć* i *podejmować*⁴⁰.

Badania etymologiczne Brücknera potwierdzają powyższą intuicję. Interesujący nas termin pochodzi bowiem od pnia *czet*; od niego tworzyły się przymiotniki *czestny*, *czesny*, stąd też *czes(t)ne* – czyli ‘honorarium, opłata sądowa’, ale też *czesność* w psalterzach i *czestnik* – ‘urzędnik’. Nas bardziej interesuje czasownik *częstować* pochodzący od *czci* rozumianej właśnie jako ‘uczta’. Zapraszano *na cześć*, czyli na ‘obiad’ – ‘poczęstunek’. Obok *czci* wykształcił się jednak jeszcze jeden rzeczownik – *czta* tworząca w złożeniach *pocztę*, czyli ‘ofiary, dar’, którym chłop czcił pana, gdy o coś prosił. Brückner doszukuje się tu związku z funkcją pokłonu u innych Słowian. Jeszcze jednym istotnym złożeniem będzie *uczta*, z której powstały czasowniki *poczcić* i *uczcić* oraz przymiotniki *poczciwy* i *uczciwy*⁴¹.

Te związki tworzą nie tylko zarys cech jednego z prawdopodobnych modeli znaczeniowych obowiązujących w kulturze polskiej przed *gościnnością*, ale również mogą stanowić konieczny punkt odniesienia dla zrozumienia specyfiki współczesnych pojęć związanych z praktykami przyjmowania gości. Śledzenie dziejów *gościnności* powinno więc zostać połączone z śledzeniem historii *czci*, mimo trudności w określeniu relacji

³⁸ „Opuściła mnie cześć moja, a kości moje zmęczone są”. *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa tzw. Przemyskie. Podobizna rękopisu*, oprac. S. Vrtel-Wierczyński, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1952. Dostępne w całości również w: *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, red. W. Wydra, W.R. Rzepka, W. Kuraszkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 125–134. *Cześć* może być więc traktowana jako równoważna z *godnością*, *zaszczytem* oraz *chlubą*. *Słownik staropolski*, t. 2, red. S. Urbańczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953–1955, s. 377–378.

³⁹ *Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz, wydany staraniem i kosztem Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861; *Słownik...*, t. 2, red. S. Urbańczyk, s. 378. U Jana Karłowicza, Adama Kryńskiego i Władysława Niedźwieckiego znajdziemy wciąż aktualne znaczenia: ‘biesiada, uczta, bankiet, poczęstunek’. *Słownik...*, t. 1, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, s. 390.

⁴⁰ S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968, s. 53.

⁴¹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1996, s. 78.

między niektórymi z przywołanych wyżej znaczeń. *Słownik polszczyzny XVI wieku* ujawnia, że najtrudniej zdiagnozować charakter spoiw łączących *cześć* rozumianą jako kategoria religijna związana jednocześnie z kultem (zarówno w jego zewnętrznych oznakach, takich jak modlitwa, pieśń lub ofiara, jak i w wyrazach uwielbienia wobec duchownych, osób i przedmiotów kultu oraz Boga) i cnotą społeczną (nieważne, czy chodziłoby o *cześć* kobiecą, czyli dziewictwo oraz wierność małżeńską, czy też o męski honor, godność i szacunek)⁴². Bardziej zrozumiała wydaje się utrwalona w XVI w. relacja pomiędzy takimi wartościami jak poczciwość, powaga, poważanie, szacunek i godność a instytucją bankietu, uczyty, gościny, podejmowania, czczenia i częstowania.

Ta wiedza daje nam możliwość naszkicowania kilku modeli, które nie będą rościły sobie prawa do oddawania obrazu rzeczywistości, lecz mogą stanowić wywiedzioną z języka ramę dla tworzenia poszczególnych punktów referencyjnych dalszej analizy. Możemy uznać, że mamy do czynienia z pojęciem, które niezaprzeczalnie odnosiło się zarówno do sfery religijnej, jak i sfery stosunków społecznych. W tym pierwszym wariantcie *cześć* była cechą osób i przedmiotów uznanych za święte oraz zespołem zewnętrznych oznak, które ten status potwierdzały i z niego wynikały. Stąd wspomniane ‘czczenie czegoś/kogoś w formie modlitwy, pokłonu, pieśni, ofiary’⁴³. Ale czci można przecież również ‘szukać’, ‘zachować’ ją lub jej ‘żądać’ – staje się wtedy cnotą, która ustala hierarchię społeczną (przynajmniej w kontekście znaczeń odnoszących się do ‘siły’ i ‘chwały’). Czci można ‘pozbawić’, można ją ‘stracić’, ale przede wszystkim można od czci ‘odsądzić’, co wiązało się z utratą praw obywatelskich, a często również wygnaniem z kraju i pozbawieniem nietykalności osobistej⁴⁴. Widzimy więc, że *cześć* to jedno z pojęć istotnych dla zrozumienia specyfiki polskich procesów inkluzji i ekskluzji. ‘Uwłączanie’ czci to jedna z narodowych strategii konfliktogennych, a hańba, czyli ‘niesława, utrata dobrego imienia’⁴⁵ będąca jej wynikiem, wiązała się z uruchomieniem mechanizmów separacyjnych i wykluczających.

Dokonajmy uogólnienia: z jednej strony *cześć* będziemy rozumieć jako (1) dziedzinę zachowań, praktyk służących potwierdzeniu statusu świętości lub pozycji

⁴² *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 4, red. S. Bąk, [et. al.], Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, s. 150–167.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 166.

⁴⁵ *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1974, s. 299–302.

społecznej (modlitwa/biesiada), a z drugiej jako (2) atrybut, który ową świętość lub pozycję potwierdza (dobre imię, chwała/uwielbienie, kult). Oczywiście, na co nie ma miejsca, należałoby się przyjrzeć dokładnie każdej z pojawiających się tu relacji – niezwykle istotne wydaje się np. połączenie myślenia o sacrum z myśleniem o hierarchii. Nie można jednak przy tym zapominać, że *cześć* rozumiana jako ‘dobre imię’ była w Polsce nie tyle wyznacznikiem pozycji, co przynależności do rodziny, grupy lokalnej, stanu.

Przebieg dwóch linii znaczeń, których trajektorie spotykają się w słowie *gościnność* powoli staje się widoczny. Z jednej strony *cześć*, z drugiej *hospitalitas* – ‘dobre imię’, ‘chwała’, ‘prawo’ i ‘opieka’ łączące się ze sobą w sieci trudnych do zrekonstruowania powiązań tworzących zręby kategorii opartej na znaczeniach wywodzących się z kultury Słowian, tradycji chrześcijańskiej i świata antycznego. Należy spojrzeć, jak kształtują one współczesne modele semantyczne, a w tym celu konieczne wydaje się pytanie o status ontologiczny gościnności dla dzisiejszych użytkowników języka polskiego. Powracamy więc do perspektywy synchronicznej.

Wydaje się, że można wyróżnić co najmniej dwie podstawowe serie znaczeń wynikające z dotychczasowej rekonstrukcji i przydatne w dalszych ustaleniach. Przede wszystkim gościnność jawi się jako cecha, atrybut, zasada życiowa, nawet cnota, którą można okazywać lub podejmować z nią gości. Tym samym wchodzi w zakres definicyjny takich pojęć z zakresu nauk społecznych i humanistycznych, jak *wartość* i *postawa*. Ralph Linton w klasycznym dziele pt. *Kulturowe podstawy osobowości*, przedstawiając ogólnie akceptowalny rdzeń znaczeniowy tych kategorii, pisze:

Wartość może być definiowana jako dowolny element szeregowi sytuacji, który może wywołać ukryte reakcje jednostki. *Postawa* może być definiowana jako ukryta reakcja wywołana przez taki element. Treść takich reakcji wydaje się mieć przeważnie charakter emocjonalny, lecz mogą to być również reakcje innego typu, takie jak emancypacje⁴⁶.

⁴⁶ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 128. Szerszą i bardziej syntetyczną definicję wartości podaje Krzysztof Kwaśniewski w *Słowniku etnologicznym*: „wartościami są wszystkie psychiczne,

W syntezie Lintona ważne jest również pojęcie „systemu wartości-postaw”, czyli konfiguracji bodźców i reakcji, które matrycuja „kilka różnych wzorów zewnętrznego zachowania, dostarczając im wszystkim motywacji”⁴⁷ – wydaje się, że właśnie ono najbardziej odpowiada pierwszemu, uogólnionemu znaczeniu interesującego nas słowa. Lecz *gościnność* to także (trzymając się nadal wniosków płynących z analizy językowej), zespół zachowań regulowanych przez normę (lub prawo) i wzmacnianych przez poczucie obowiązku. Mamy więc do czynienia z pojęciem odwołującym się zarazem do sfery *praxis*, jak i do wyartykułowanych lub ukrytych w wysokim kontekście kultury reguł.

Z powyższych ustaleń wynika, że *gościnność* w kulturze polskiej obejmuje lub obejmowała: (1) system wartości-postaw, (2) normy kulturowe/prawne i (3) praktyki kulturowe. Musimy więc zgodzić się co do tego, że o specyfice tego pojęcia decyduje jego aksjologiczny charakter sprzężony z konkretnymi wzorami zachowań. Logika stojąca za dziejami pojęcia *gościnność* i związana z historiami *czci* i *hospitalitas*⁴⁸ da się przedstawić najprościej jako relacja pomiędzy tym, co zinternalizowane (norma) i tym, co zeksternalizowane (prawo); pomiędzy modelami semantycznymi (opartymi na systemie wartości-postaw) a modelami praktyk, które stanowią ich realizację (zachowanie, gesty, rytualizacje *etc.*) oraz pomiędzy tym, co wyartykułowane, a tym, co ukryte, milczące.

Te opozycje tworzą podstawową matrycę, w ramach której następuje rekonfiguracja znaczeń i wartości w określonych kontekstach – decydują o granicach możliwych konceptualizacji. Modelują również kształt zrekonstruowanego tu tylko częściowo pola semantycznego, które sugeruje, że *gościnność*, jeśli spojrzeć na nią przez pryzmat terminologii antropologicznej, tym razem jednak narzucając perspektywę etyczną, jest pojęciem odnoszącym się do kulturowych sposobów produkowania i utrwalania więzi,

społeczne i kulturowe przyczyny w człowieku i poza nim, które prowadzą go do słusznych lub niesłusznych wyborów w napotykanym alternatywach bez względu na to, czy alternatywy te dotyczą konkretnych zjawisk, lub zasad wyborów i bez względu na to, czy są to alternatywy odpowiadające obiektywnej rzeczywistości, czy stanowią tylko jej wyraz fałszywy lub zmistyfikowany. Charakter i mechanizm funkcjonowania tych przyczyn można określić tylko w związku z całą, filozoficzną koncepcją człowieka”. K. Kwaśniewski, *Wartości kulturowe*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 365–366.

⁴⁷ R. Linton, *Kulturowe...*, s. 128.

⁴⁸ Ale odnosząca się pośrednio również do *ius hospitii*, prawa azylu, prawa wolnych gości i innych historycznych instytucji kulturowych.

gwarantowania spójności grupy i tworzenia hierarchii społecznej w oparciu o nadawanie jednostkom lub zbiorowościom określonych atrybutów z wykorzystaniem zespołu konwencjonalnych zachowań. Jest również sama w sobie ciągle żywym znacznikiem, który – jak niegdyś cześć lub honor – określa formę i wymowę wielu współczesnych procedur ekskluzywno-inkluzyjnych.

Figury

Gość

Rekonstrukcja znaczeń zawartych w słowach-abstrakcjach, takich jak *gościnność*, nie pozwala na odtworzenie niektórych aspektów językowej konceptualizacji świata. W tym celu warto prześledzić nie tylko historię pojęcia, ale również przyjrzeć się samemu procesowi słowotwórczemu. *Gościnność* to rzeczownik utworzony od przymiotnika *gościnnie*, ten znowuż jest derywatem rzeczownika *gość*, które ma fundamentalne znaczenie dla tej analizy. Przyjrzyjmy się zatem terminowi podstawowemu.

W *Słowniku Języka Polskiego* Witolda Doroszewskiego słowo *gość* ma cztery znaczenia. To przede wszystkim ‘osoba przybyła lub przybywająca do kogo w gościnę, w odwiedzinę, z wizytą; zaproszony (czasem przygodny) uczestnik przyjęcia, balu, imprezy rozrywkowej’⁴⁹, ale też ‘klient w restauracji, kawiarni, hotelu, zakładzie usługowym, kuracjusz w zakładzie leczniczym, w miejscowości uzdrowiskowej, wczasowicz, wycieczkowicz’⁵⁰. Określenia *gość* używamy również mówiąc ‘o kimś bliżej nieznanym lub często lekceważąco, o kimś znanym’; *gość* to ‘osobnik’⁵¹. Doroszewski zwraca uwagę także na znaczenia, które wyszły z użycia – dawniej badane słowo łączyło się z takimi rzeczownikami jak ‘przybysz’ i ‘obcy’⁵². W innych współczesnych słownikach

⁴⁹ *Słownik...*, t. 2, red. W. Doroszewski, s. 1251.

⁵⁰ Tamże, s. 1252.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

występuje identyczna konfiguracja (u Szymczaka i Sobol mamy np. dokładnie takie samo rozłożenie akcentów: ‘osoba przybywająca w gościnę, klient lub nieznaną osobnik’⁵³).

Dla porównania, w słowniku Bogusława Linde z 1855 r. *gość* ma trzy znaczenia: (1) ‘odwiedzający kogoś w jego domu’; ‘który u drugiego je, pije i używa’; (2) ‘podejmowany w cudzym domu i bawiący tam przez niejaki czas, czy za zapłatę, czy za darmo’; (3) ‘gościem w czym być, nieświadomym’⁵⁴. U Karłowicza, Kryńskiego i Niedźwiedzkiego, poza wymienionymi powyżej zakresami znajdziemy również dwa znaczenia przenośne: ‘niestały mieszkaniec’ (np. ‘bycie gościem na ziemi’) oraz ‘przybysz, przechodzień’⁵⁵. Inne słowniki z przełomu XIX i XX w. jedynie potwierdzają trwałość wymienionych odniesień.

Słownik polszczyzny XVI wieku wskazuje natomiast na pewne historyczne przesunięcia semantyczne, których znajomość może przydać się w dalszej analizie. Jest też dużo bardziej precyzyjny pod względem dookreślenia, jakie kategorie osób zawierają się w badanym pojęciu. I tak dowiadujemy się, że mamy do czynienia z ‘przybyszem, obcym, cudzoziemcem, niestałym mieszkańcem, pielgrzymem, zwiedzającym’. Jeśli dodamy do tego wyrażenia synonimiczne: ‘cudzorak, cudzorodzień, cudzy, przybycień, przychodzień’ i ‘tułak’⁵⁶ jasne staje się, że *gość* konotuje osobę obcą, przyjeźdną, nie związaną z nikim więzami krwi i terytorium.

Nie należy przy tym lekceważyć innych XVI-wiecznych znaczeń. Mianem *gościa* określano były ‘osoby zaproszone w gościnę’, ‘podejmowane w czyimś domu’ oraz ‘klienci karczmy’, jej ‘bywalcy’ – widać więc, że termin ten odnosił się do różnych instytucji i pól znaczeniowych. W średniowieczu dotyczył również osób, które musiały dojechać do sądu, ponieważ mieszkały w dużej odległości od niego oraz człowieka nie mającego w danym mieście praw obywatelskich⁵⁷. Ciekawe są również XVI-wieczne znaczenia przenośne – okazuje się, że *gość* konotował nietrwałość doczesnego życia oraz

⁵³ *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 641–642; *Słownik...*, oprac. E. Sobol, s. 241.

⁵⁴ S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, Wydawnictwo „Gutenberg-Print”, Warszawa 1994, s. 103.

⁵⁵ *Słownik...*, t. 1, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, s. 884–885.

⁵⁶ *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, s. 61–63.

⁵⁷ *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, s. 61–63; *Słownik...*, t. 2, red. S. Urbańczyk, s. 473.

śmierć. Mógł również być eufemizmem oznaczającym ‘złodzieja’, ‘najeźdźcę’ lub ‘opady atmosferyczne’⁵⁸.

Dodatkowe informacje daje analiza twórczości Jana Kochanowskiego. *Gość* to według niego ‘przybysz, ktoś przebywający w czyimś domu, innym kraju, mieście, na zaproszenie, z poselstwa lub przygodnie’; ‘zaproszony uczestnik biesiady’; ‘bliżej nieokreślona osoba, ktoś nieznan’; ‘domniemany czytelnik utworów poety’; ‘przechodzień, pielgrzym’; ‘pasażer łódki, tratwy’⁵⁹. Co ciekawe nazwę *gość* Kochanowski nadaje również przenośnie rzeczom ‘nietrwałym, niemiłym, niepożądanym’⁶⁰. Gościem może być wena, może być też – co pokazuje już pewną prawidłowość – agresor.

Śledząc wyłącznie powierzchwne przekształcenia semantyczne, czynimy widocznymi zarówno zmiany w konceptualizacji pojęcia, jak i pewne nadrzędne, względnie trwałe ramy. Jeśli dodamy do tworzonego tu przeglądu bardzo konkretną grupę średniowiecznych wolnych gości (osadników) oraz domysły, że gośćmi nazywano wtedy również podróżnych kupców⁶¹, okaże się, że można ustalić pewną tendencję. Posiłkując się słownikami etymologicznymi i dotychczasową rekonstrukcją spróbujemy znów wytyczyć podstawową trajektorię. Staropolski *gość* wywiedziony z prasłowa *ghostis*, czyli ‘cudzoziemiec-podrózny do nakarmienia’⁶², to osoba obca, nie stąd, nieświadoma panujących zasad i norm („być gościem w czymś”), która pojawiła się na określony okres lub wydzierżawiła kawałek roli⁶³. Od XIV w. to również ‘osoba przybyła w odwiedzin’⁶⁴. Nie mamy do czynienia z określeniem o jakimkolwiek stopniu wrogości lub nieprzyjaźni, jak chociażby w przypadku łacińskiego *hostis*, z którego polski *gość* się wywodzi⁶⁵. Występuje jednak w złożeniach, które ujawniają pewną ambiwalencję i sugerują skomplikowaną sieć odniesień nie dającą się rozplątać bez zbadania kontekstu. Kim byli osadnicy? Kim pielgrzymi? Kto mógł przychodzić w gościnę? Kto nie mógł być zakwalifikowany do kategorii gości? To tylko niektóre z serii nasuwających się pytań.

⁵⁸ *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, s. 61–63.

⁵⁹ *Słownik polszczyzny Jana Kochanowskiego*, red. M. Kucała, Instytut Języka Polskiego PAN, Kraków 1994, s. 545.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Spoleczeństwo...*, s. 96.

⁶² A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 462–463.

⁶³ F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Kraków 1952–1956, s. 328.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ *Ghostis – hostis – wróg*, ‘niepożądana osoba’, ‘nieprzyjaciel’. Por. M. Załęska, *Lingwistyka...*

Od XVI w. obserwujemy szereg przesunięć – do najważniejszych z nich będzie należała eliminacja znaczeń odnoszących się do konkretnych, umiejscowionych przestrzennie i czasowo kategorii osób. Z podstawowej jeszcze w XVI w. staropolskiej szóstki – (1) ‘cudzoziemiec’, w tym ‘pielgrzym’, ‘tułacz’, ‘przybysz’; (2) ‘nowicjusz’; (3) ‘osadnik’; (4) ‘powód/pozwany’⁶⁶; (5) ‘przybyły w gościnę’; (6) ‘klient karczmy’ – najważniejsze stało się charakteryzowanie gościa przez pryzmat gościny i związanych z nią praktyk kulturowych.

Jeśli mielibyśmy wymienić cechy, które we wszystkich badanych epokach i w różnych kontekstach stoją u podstaw tworzenia i różnicowania kategorii *gościa* w kulturze polskiej (z małymi wyjątkami, takimi jak punkt czwarty), powinniśmy wskazać na czynnik terytorium (i wiążące się z nim dychotomie moje/jego, wewnątrz/zewnątrz, autochton/przybysz), czasowość (trwanie/zmiana, stały/tymczasowy), oraz związaną z nimi afiliację (swój/obcy, znany/nieznany). Należy przy tym zaznaczyć, że ta propozycja syntezy zakłada, że kategoria *gościa* jest wypadkową różnych konfiguracji tych dychotomii, a nadrzędne ramy są zwykle tworzone w oparciu o różne ich kombinacje.

Kolejny ważny obszar analizy to użycia słowa *gość* oraz frazeologizmy słowo te wykorzystujące. Zastosuję analizę synchroniczną – w tym przypadku ważne jest przede wszystkim odnalezienie cech badanego leksemu ujawniających się w czasie tworzenia nowych połączeń, które nieujęte zostały w przywołanych wyżej definicjach i enumeracjach. Pozwolą one na zweryfikowanie zasadności przedstawionej wyżej matrycy. W tym wypadku interesuje mnie jedynie zbudowanie uogólnionego „profilu semantycznego”⁶⁷ *gościa*, więc na margines zejdą problemy diachronii.

Przechodząc do analizy: *gość* może być ‘codzienny, częsty, niespodziewany, rzadki’⁶⁸ – znów widoczna staje się kategoria czasu, bowiem w każdym z połączeń odnaleźć możemy chwilowość, a czasami powtarzalność przyjętej roli, nigdy natomiast jej stałość i trwanie. Dodajmy do tego zestawu gościa ‘honorowego, dostojnego, miłego’, ale

⁶⁶ S. Reczek, *Podręczny...*, s. 117.

⁶⁷ J. Bartmiński, *Językowe...*, s. 176; *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.

⁶⁸ S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1977, s. 255–256.

też ‘nieproszonego’, czyli ‘intruza’⁶⁹ oraz przysłowia i frazeologizmy noszące piętno pewnej ambiwalencji aksjologicznej – z jednej strony „Gość w dom, Bóg w dom”, a z drugiej „Gość nie w porę gorszy od Tatarzyna”⁷⁰ – by mieć pewność, że mamy do czynienia z pojęciem „piwotalnym”, którego wartościowanie będzie zależało od czynników kontekstualnych zanurzonych w podstawowych sposobach porządkowania czasu.

Sporo na temat kulturowego konceptualizowania relacji pomiędzy osobami przyjmującymi rolę gościa i gospodarza zdradzają czasowniki określające interakcje. Przede wszystkim gościem się ‘bywa’ oraz się ‘staje’ – znów uwypuklona jest tymczasowość tej figury, temporalność statusu oraz jej aspekt transformacyjny⁷¹. Jeśli osoba przebywa za długo w danym miejscu i przestaje być mile widziana, przekształca się w ‘intruza, przybłądę’⁷², ‘natręta, *persona non grata*’. Natomiast gościa, który nie jest w stanie wejść w nową rolę (np. ‘swojaka, lokatora, mieszkańca, rezydenta’), po pewnym okresie czasu określa się mianem ‘tułacza, wygnańca, emigranta’ i przez to ostatecznie ponownie ‘obcego’.

Spójrzmy teraz na czasowniki, które w roli aktywnego podmiotu ustawiają gospodarza. Z jego perspektywy gości można ‘zapraszać i spraszać’, następnie ‘oczekiwać i spodziewać się ich’, by w końcu ‘witać, przyjmować, podejmować, mieć, miewać, bawić, częstować’⁷³. Z użycia wyszło ważne dla nas zestawienie – gościa należało kiedyś ‘czcić’, czyli, w interesującym nas znaczeniu, ‘częstować, podejmować, *celebrare convivium*’⁷⁴ oraz, o czym już wspominałem, również ‘cenić, błogosławić, chwalić, poważać, szanować, wielbić, wysławiać, zalecać, obchodzić, święcić’⁷⁵. Z gośćmi można było również ‘obcować’, czyli ‘przebywać, współżyć, zapewnić im towarzystwo’, a samo *obcowanie*

⁶⁹ *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 642. Można kontynuować tę wyliczankę: gość bacny, dziwny, miły, wesoły, wielki, zacny, wieczierzający, niewdzięczny, słodki, święty, duszny, znamienity. *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, s. 59–62.

⁷⁰ *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 125.

⁷¹ Nawet fraza *stały gość* zakłada powtarzalność przebywania w pewnym miejscu, a nie ciągłość i stałość. Tamże.

⁷² *Przybłąda* to jednak przede wszystkim ten, który zajmuje niższe miejsce w hierarchii.

⁷³ Por. np. *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 642; S. Skorupka, *Słownik...*, s. 256.

⁷⁴ *Słownik...*, t. 4, red. Stanisław Bąk, [et. al.], s. 112.

⁷⁵ Tamże.

oznaczało także ‘przyjaźń’ i, co ciekawe, ‘społeczność’⁷⁶. Dodajmy, że po wizycie nadchodzi jeszcze czas na ‘odprowadzanie’ i ‘pożegnanie’ przybysza⁷⁷.

Przedstawione czasowniki łączą się z możliwymi do wydzielenia fazami przyjmowania gości. Można je uporządkować w taki sposób, by tworzyły zarys struktury temporalnej w rozumieniu Victora Turnera⁷⁸. Sugerują powtarzalne następstwo wydarzeń i dają wskazówki, które mogą pomóc przy kategoryzowaniu poszczególnych faz kontaktu charakterystycznych dla kultury polskiej, w tym czterech podstawowych: zapraszania, witania, przyjmowania i żegnania się.

Kolejne informacje zyskamy kierując wzrok w stronę wyrażen, które odnoszą się do samego *gościa* i tworzą z niego figurę aktywną. Przecież może on: ‘wybrać się, przyjechać, przyjść, przybyć’ a następnie ‘wyjechać, wyjść’⁷⁹. Wprawdzie może również ‘przyjmować’, ale jedynie zaproszenie. W tym kontekście ciekawa wydaje się relacja pomiędzy przyjęciem werbalnego komunikatu lub przedmiotu inicjującego gościnę, a przyjęciem osoby oraz daru.

Większość profili pojęcia *gość* i związanego z nimi wartościowania, tworzona jest głównie z punktu widzenia⁸⁰ podmiotu, jakim jest gospodarz. Jeśli zaś idzie o aktensa w postaci gościa, konceptualizacje jego zachowań w formie czasowników ograniczają się w dużej mierze do bycia w przestrzeni: przemieszczania się, docierania do punktu centralnego, a następnie opuszczania go. W wymienione słowa wpisane jest wyobrażenie terytorium, w które się wkracza. Gość jest tym, który przychodzi, a więc pojawia się z zewnątrz. Ten sposób konceptualizowania relacji nazwę „koncentrycznym” i „geocentrycznym” – centrum łączy się w niej prawie zawsze z gospodarzem i obszarem przez niego zajmowanym. Potwierdzają tę konstrukcję frazy związane z aktywnością przyjmującego: mamy do czynienia z witaniem i przyjmowaniem, ale też posiadaniem

⁷⁶ Świętych obcowanie oznacza natomiast „wzajemne, osobiste i nadprzyrodzone oddziaływanie na siebie istot rozumnych, pozostających w łączności z Chrystusem w niebie, czyśćcu i na ziemi”. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 9, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 78–81. Dziś mówi się o goszczeniu kogoś oraz o goszczeniu u kogoś – byciu w gościnie, w gościach. Por. *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 641.

⁷⁷ Na marginesie należy dodać frazeologizm „bujanie gościa”, czyli ‘kłamstwo, nieprawda w stosunku do klientów lub nieznanymi osobami’. S. Skorupka, *Słownik...*, s. 256.

⁷⁸ V.W. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 25–33.

⁷⁹ S. Skorupka, *Słownik...*, s. 256; *Trzaski...*, red. T. Lehr-Spławiński.

⁸⁰ J. Bartmiński, *Językowe...*, s. 166.

gościa – sugestie, że jesteśmy u kogoś, że przekraczamy granicę, ale też że wkraczamy w obszar rządzony przez (choćby metaforycznie rozumiane) stosunki przynależności, władzy, własności i wymiany, są w nich dobrze widoczne. Terytorium wyznaczone przez tę konfigurację jest wypadkową opozycji wewnątrz/zewnątrz, swoje/obce, ale też centrum/peryferie i moje/jego. Należy więc przypuszczać, że podstawową matrycą językowego obrazu będzie w tej perspektywie dychotomia: wewnątrz–moje–swoje–centrum i zewnątrz–obce–peryferie–jego. Jediną uciekającą od tego schematu wariacją pozostanie ‘udawanie się w gościnę’, gdzie następuje szereg przekształceń: podmiot jest gościem, centralne dotąd miejsce, w którym następuje spotkanie, staje się więc obce i zewnętrzne; łączy się z peryferiami i własnością innego. Ta perspektywa, dziś coraz mniej widoczna, kiedyś zdawała się co najmniej równouprawniona w języku: staropolskie *gościnowanie* i *gościna* to przecież również przebywanie poza własnym domem⁸¹.

Analiza słowa *gość* powinna brać również pod uwagę, w jaki sposób zostało ono wplątane w językową reprezentację opozycji „my/oni” i „swój/obcy”. Warto pod tym kątem prześledzić propozycje Katarzyny Kłosińskiej, Hanny Popowskiej-Taborskiej i Marii Załęskiej⁸². Potwierdzają one, że na gruncie językoznawczym powstało wiele znakomitych i wyczerpujących opisów prezentowanych tu kategorii. Dlatego pozostawię ten temat poza obszarem moich zainteresowań, a w dalszej części dysertacji skupię się przede wszystkim na konkretnych realizacjach dwóch podstawowych wariantów: gość–obcy–oni i gość–swój–my.

Już teraz nie ulega jednak wątpliwości, że centralne dla klasycznego dyskursu antropologicznego opozycje są niewystarczające dla opisu poruszanej tu problematyki i nie tworzą odpowiednio zniuansowanego modelu. Niepodobna zgodzić się na utożsamianie gościa wyłącznie z kimś obcym. Dokonana analiza jasno wskazuje, że *gość* w kulturze

⁸¹ *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, s. 55.

⁸² M. Załęska, *Lingwistyka...*; K. Kłosińska, *Rola procesów nominacyjnych w tworzeniu opozycji „my”/”oni” w języku polityki po 1989 roku*, w: *Manipulacja w języku*, red. P. Krzyżanowski, P. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004; H. Popowska-Tamborska, *Językowe wykładniki opozycji swoi – obcy w procesie tworzenia etnicznej tożsamości*, w: *Językowy obraz świata: Praca zbiorowa*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990.

polskiej jest figurą ambiwalentną, która przekracza i rekonfiguruje klasyczne wiązki relacji składających się na struktury kategoryzujące.

Niezależnie od powyższych trudności, możliwe jest wyznaczenie szeregu pojęć opozycyjnych. Pozwolą one uzupełnić odtwarzany właśnie obraz o dane dotyczące innych figur budujących interesujący nas model semantyczny. Przede wszystkim należy zająć się wartościowanym pozytywnie *gospodarzem*, będącym zarazem podmiotem, z punktu widzenia którego powstaje cały zestaw konceptualizacji, oraz *lokatorem* i *rezydentem*, a także nacechowanym negatywnie *wrogiem*, *nieprzyjacielem* i *intruzem*.

Gospodarz

Przyjrzyjmy się niezwykle ciekawym przekształceniom semantycznym słowa *gospodarz*. Brückner twierdzi, że ‘pierwotnie tylko pana oznaczał’⁸³. Stąd tytuły władców, chociażby rosyjskie *gosudar*. Dodaje, że w jego czasach dominujące okazały się skojarzenia ekonomiczne (*gospodarny*, *gospodarstwo*, *gospodarzyć*, *gospodarować*, *gospodarski*, *gospodarczyk*). Mamy więc do XIV w. takie oto znaczenia: ‘właściciel, pan domu’, potem od XV w. również ‘karczmarz’ i ‘właściciel zajazdu’⁸⁴. Wiek XVI to czas, w którym spektrum znaczeniowe kolejny raz się rozszerza. *Gospodarz* to oczywiście nadal ‘pan domu’, ‘głowa rodziny’, która rządzi pozostałymi jej członkami. Utrwalają się więc frazy: ‘gospodarz domu’, ‘gospodarz i ojciec’, ‘przełożony i gospodarz’⁸⁵. Pojawia się również definicja mówiąca, że jest to ‘pan domu względem przyjmowanego gościa, udzielający gościny, schronienia’⁸⁶, który jest zwykle ‘dobry, ohotny, pewny, wielki’, czasami ‘podły’. Powinien być ‘opatrzyicielem’, czyli ‘opiekunem i dozorcą’⁸⁷. Stąd też kolejne znaczenie – ‘mistrz cechu rzemieślniczego’, a szerzej – ‘przełożony, przywódca, zarządzający’ i ‘opiekun’. *Gospodarzem* nazywamy więc ‘posiadacza, użytkownika czegoś, karczmarza, właściciela zajazdu’ (a także lupanaru – domu publicznego). W końcu odnajdziemy w języku także *gospodarza-wieśniaka*, czyli człowieka utrzymującego się

⁸³ A. Brückner, *Słownik...*, s. 153.

⁸⁴ A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 460.

⁸⁵ *Słownik...*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, s. 50.

⁸⁶ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 21, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 489.

⁸⁷ Tamże.

z pracy na roli, zamożnego chłopca pańszczyźnianego oraz, na innym poziomie ukonkretnienia, tubylca i rodaka lub po prostu osobę zajmującą względnie wysoką pozycję społeczną⁸⁸.

Słownik polszczyzny XVI wieku dzieli synonimy na kilka grup: (1) ‘mistrz, ociec czeladny, opiekun, pan, przełożony, sprawca, włodarz’; (2) ‘ekonom, głowa, hetman, mistrz, opiekun, pasterz, sprawca, starszy, urzędnik, władca, wódz’; (3) ‘dziedzic, pan, sprawca’; (4) ‘karczmarz, szynkarz’; (5) ‘rufijan, zamtuźnik’; (6) ‘oracz’⁸⁹. Przedstawiony tu zestaw konkretyzacji będzie ulegał szeregowi transformacji semantycznych. Jeszcze w XVI w. pojawi się zbiór przymiotników takich jak *gospodarny*, *gospodarować* czy *gospodarstwo*, które wskazują na relacje łączące problematykę władzy, rodziny i państwa⁹⁰. Nas jednak interesuje inne znaczenie, jasno wyeksplikowane w *Słowniku staropolskim*: *gospodarski* to przymiotnik oznaczający coś gościnnego, czyli należnego gościowi od gospodarza – *hospitalis*⁹¹. Termin *gospodarstwo* potwierdza ten trop, gdyż był uznawany za synonimiczny do władzy i rządu, a jego najdokładniejsze tłumaczenie brzmiało *hospitalitas*⁹². Docieramy więc do miejsca, w którym łacińska kategoria przybiera w języku polskim różne formy łączące się zarówno z figurą *gościa*, jak i *gospodarza*. Okazuje się jednak, że na początku była bliższa perspektywie osoby zapraszającej kogoś w progi swego domu. Nic więc dziwnego, że *gospodarzyć* to po prostu przyjmować gościa lub być gościem. Współcześnie ten i podobne wyrazy zostały połączone ze sferą gospodarki opartej na pieniądzu, czasami wiążą się również z rolnictwem. Ten stan rzeczy ma swoje źródło w zmianach językowych, do których doszło w wieku XIX i na początku XX. Właśnie wtedy *gospodarka* została skojarzona z organizacją lub dziedziną przemysłu, rolnictwem, handlem; ale także ekonomią, zarządzaniem lub po prostu z gospodarstwem rolnym. A stąd już blisko do *gospodarności* i *gospodarowania* w dzisiejszym znaczeniu tych słów.

Kolejny istotny wątek otwiera informacja, że *gospodarz* jest derywatem słowa *gospoda* – bardzo trudnego i niejasnego morfologicznie. Andrzej Bańkowski uważa, że

⁸⁸ Tamże, s. 49–52.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Rzeczy *gospodarskie* to rzeczy ‘dotyczące lub przynależne do pana domu lub ziemi’, ale mogą być również ‘książęce’ oraz ‘rządowe’.

⁹¹ *Słownik...*, t. 2, red. S. Urbańczyk, s. 466.

⁹² „Potrzebnosczam swyątych ludzi wczęstuyacz, przygemnosc naschący często (necessitatibus sanctorum communicantes, hospitalitatem sectantes Rom” (XV *med.* SKJ I 58). Tamże, s. 467.

należy wywodzić je od prasłowiańskich *gospo-da*, *gospo*. Jesteśmy więc blisko *ghost-pots* i łacińskiego *hospes hospites* oznaczającego ‘państwo domu’, ‘domowładztwo’ oraz ‘pana domu z rodziną’ w opozycji do ‘gości’ i ‘służby’. W prasłowiańskim przetrwała jedynie formuła *gospoti* zmieniona na *gospodi* i *gospodъ*, z czego ostatecznie wykształciła się *gospoda*⁹³. Od niej pochodzi *gospodzin* – *pan*, czyli bardzo częste określenie Boga w XIV i XV w.⁹⁴

Brückner interpretuje zaprezentowane relacje inaczej. Dla niego kluczowy jest wyraz *gospodź* – *pan* (*poć* – *patis* – *pati*, czyli ‘władca’) gości. Związek z łacińskim *hospes* i *hostipotis* (‘ugaszczający’), z którego wywodzi się *hospitium* i *Hospitalet* jest więc wywiedziony w inny sposób. *Gospoda* w tym wariacie okazuje się być pochodną *gospodzia* i oznacza ‘miejsce ugaszczania u bogatych Słowian’, będące zawsze osobnym domostwem. Z czasem (w wieku XV) *gospodzin* zanikł całkowicie – został zastąpiony żywym do dziś *panem*⁹⁵. W języku staropolskim *gospoda* była natomiast łączona z ‘domem zajezdnym’, ‘pomieszczeniem u kogoś udostępnionym na krótki pobyt’. *Gospodę* można było również ‘okazać’ lub w *gospodę* ‘przyjąć’ – oznaczało to udzielenie schronienia, pozwolenie na krótkoterminowe zamieszkanie u kogoś.

Jeśli zestawimy te transformacje semantyczne ze współczesnymi znaczeniami, okaże się, że znów można zaobserwować pewną tendencję, która bez szerszego kontekstu nie powie nam wiele poza tym, że mamy do czynienia ze strukturalnymi przekształceniami na różnych poziomach badanej kultury. I tak *gospoda* dziś jest jednoznacznie kojarzona z ‘jadłodajnią’ i ‘wiejską restauracją’⁹⁶. Natomiast *gospodarz*, jeśli mielibyśmy dokonać uogólniającego i porządkującego wyliczenia, występuje w następujących znaczeniach: (1) ‘rolnik’; (2) ‘pan domu’; (3) ‘właściciel czegoś’; (4) ‘zarządca’; (5) ‘istota żywa, będąca w danej chwili żywicielem pasożytów’⁹⁷. Punkty (2), (3) i (4) wydają się ze sobą

⁹³ A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 460.

⁹⁴ Por. *Psalterz puławski*, w: *Chrestomatia staropolska: Teksty do roku 1543*, red. W. Wydra, W.R. Rzepka, W. Kuraszkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 68–75.

⁹⁵ A. Brückner, *Słownik...*, s. 152–153.

⁹⁶ Por. *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 640.

⁹⁷ *Słownik gniazd słowotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*, t. 2, red. H. Jadacka, Universitas, Kraków 2001, s. 570. Warto prześledzić związane z poszczególnymi znaczeniami derywaty. Chociażby dlatego, by odkryć różnicę w znaczeniach wyrazów pokrewnych związanych z *gospodarzem* traktowanym jako *rolnik*, a *gospodarzem-zarządcą*. *Zagospodarować* w każdym z tych przypadków będzie odnosiło się do innych praktyk kulturowych – raz związanych z ziemią, raz np. z pieniądzem.

powiązane i tworzą trwałą triadę określającą matrycę badanej figury, która pozostaje relatywnie stała w całym interesującym nas okresie. Ujawnia się w niej, że konstytutywne dla badanego terminu są kategorie własności (to, co moje) i władzy (to, co mi podległe) tworzące, konsolidujące i ramujące wybraną przestrzeń i relację (dom w interesującym nas wariacie, ale również inne wyróżnione terytoria⁹⁸ oraz spotkanie, do którego w nich dochodzi).

Frazeologizmy, które dookreślają pole semantyczne tworzące się wokół kategorii *gospodarza* potwierdzają, że jest to rola wartościowana pozytywnie i dopełniająca się z cechą, jaką jest *gościnność*. Mamy więc *gospodarza* ‘uprzejmego dla gości, serdecznego, przyjaznego, chętnie goszczącego’, wręcz ‘wzorowego’. *Gospodarz* może też być ‘zamożny’ lub ‘skąpy’, co wskazuje nie tylko na to, że jest tym, który posiada, ale powinien być także tym, który się dzieli.

Czasowniki, które pomogłyby określić zespół praktyk powiązanych z badaną figurą, poza przywołanymi już formułami związanymi z *gospodarzeniem* i *zarządzaniem*, odwołują się do tych samych struktur, które określają gościa – zaproszenie, przywitanie, przyjmowanie, pożegnanie. Zamiast więc rozwijać ponownie ten wątek, przejdę do ostatniej części rozdziału poświęconej procesom słowotwórczym prowadzącym nas od *gościa* do *gościnności*.

Potęgowanie abstrakcji⁹⁹

Przyjrzyjmy się derywatom słowotwórczym pochodzącym od *gościa*, gdyż stanowią one istotne wskazówki nt. zmian obrazu praktyk związanych z pojęciem *gościnności*. *Słownik gniazd słowotwórczych współczesnego języka polskiego* pozwala prześledzić większość przekształceń – odnajdujemy w nim *gościń*, *gościńiec* oraz czynność *goszczenia*, z którą

⁹⁸ Wątkiem, który należy zasygnalizować, jest kwestia rodzaju żeńskiego słów *gospodarz* i *gość*. Ciekawe, że *gospodyni* oznacza dziś jedynie ‘kobietę prowadzącą własne gospodarstwo domowe’, ‘partnerkę, żonę gospodarza’ lub czasami ‘właścicielkę mieszkania, domu lub pensjonatu’. Kiedyś tym mianem można było określić również ‘kobietę prowadzącą cudze gospodarstwo domowe’ – ‘gosposię’. Krąg, do którego odnoszą się wszystkie przedstawione tu znaczenia jest więc związany tylko i wyłącznie z przestrzenią domu. Jeśli zaś idzie o *gościę* – ‘kobietę-gościa’, wyraz ten wyszedł z użycia w wieku XIX, a oznaczał ‘osobę obcą, cudzoziemkę, niestałą mieszkankę’. *Słownik...*, t. 2, red. S. Urbańczyk, s. 470.

⁹⁹ Por. R. Koselleck, *Dzieje...*, s. 87.

bezpośrednio wiąże się *ugoszczenie* kogoś. *Gościć* oznaczało również ‘być gościem’ – możemy przecież mówić o *rozgoszczeniu się* (kiedyś również *zagoszczeniu* u kogoś). *Gościniec* natomiast to albo ‘droga’, albo ‘karczma’, albo też ‘prezent przywożony z podróży’¹⁰⁰. Kolejnym derywatem jest słowo *gościnny* oznaczające cechę charakteru – bezpośrednio łączące się z cnotą *gościnności* lub pełniące funkcję przymiotnika dzierżawczego sugerującego, że coś (np. pokój) przeznaczone zostało dla odwiedzających.

Rozpocznijmy analizę od *gościny*. W staropolskim słowo to oznaczało przede wszystkim pobyt poza domem, ale również poza ojczyzną. Wiązało się z wędrówką i bytnością w obcych stronach, co ważne, nigdy nie na prawach obywatela. Pielgrzymowało się więc *po gościnie*, jeździło się *w gościnę* i przebywało się *w gościnie*¹⁰¹. W XVI w. doszło do istotnej transformacji – interesujący nas termin zaczęto łączyć równocześnie ze stanem bycia gościem oraz z podejmowaniem gości u siebie. Dlatego gościnę traktowano także jako ucztę i biesiadę, a współcześnie również przyjęcie, wizytę oraz odwiedzinę. W znaczeniu bardziej abstrakcyjnym jest to za każdym razem po prostu ‘życzliwe przyjęcie lub przygarnięcie kogoś’, danie możliwości zamieszkania przez krótki czas – można kogoś w gościnę zaprosić oraz ją zaoferować.

Należy przy tym zwrócić uwagę na historyczną tendencję, która prowadzi od perspektywy *gościa* do perspektywy *gospodarza*¹⁰². Do pewnego momentu język wskazuje na centralną pozycję tej pierwszej w opisie wszystkich związanych z *gościną* praktyk, by z czasem połączyć się wymownie z drugim punktem widzenia. Ciekawym uzupełnieniem powyższego spostrzeżenia wydaje się informacja, że w XV w. *gościnowanie* i *gościństwo* wywiedzione z *gościny* rozumianej jako przebywanie u kogoś, stanowiło w języku polskim ekwiwalent łacińskiego *peregrinatio*, czyli szeroko rozumianej podróży poza krajem lub pielgrzymki do miejsc świętych. W znaczeniu potocznym funkcjonowało jako ‘życie doczesne’¹⁰³. Później natomiast *gościna* stała się także, jak już wspomniałem, ‘uczta, przyjęciem, biesiadą, imprezą, *convivum*’. Warto zapamiętać te określenia, gdyż wiążąc się z konkretnymi konwencjami przyjmowania gości, mogą być niezwykle pomocne w ustaleniu katalogu praktyk traktowanych jako przejawy postawy gościnności.

¹⁰⁰ *Praktyczny...*, t. 12, red. H. Zgólkowa, s. 458.

¹⁰¹ *Słownik...*, t. 2, red. S. Urbańczyk, s. 470; A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 462.

¹⁰² *Słownik...*, red. M. Szymczak, s. 641; A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 460.

¹⁰³ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce. Lexikon mediae et infimae Latinitatis Polonorum*, oprac. A. Baś-Kulbicka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 1993, s. 331–332.

Przejdźmy do czasownika odrzeczownikowego *gościć*, który nie sprawia problemów z oddzieleniem dwóch, zróżnicowanych ze względu na podmiot czynności, perspektyw. Z jednej strony gościmy kogoś, czyli przyjmujemy, podejmujemy u siebie. Z drugiej strony gościmy u kogoś, czyli bywamy czyimś gościem. Historyczne przekształcenia wskazują, że również tutaj pierwszym podmiotem był gość przebywający między obcymi, poza swoim rodem (wiek XV i XVI), a dopiero potem wykonawcą tej czynności został gospodarz – ten, który może ugościć kogoś („u-śmiercić goszcząc?” – zastanawia się Bańkowski¹⁰⁴).

Ostatnim analizowanym słowem będzie przymiotnik *gościnny*, z którego w XVI w. zaczął wykształcać się abstrakcyjny rzeczownik *gościnność*, przejmując tym samym część jego znaczeń oraz szereg konotacji. W XIV i XV w. wyraz ten wiązał się z takimi określeniami jak ‘przybyły, wędrowny, obcy’ i ‘cudzoziemski’ (*peregrinus!*). Dziś w tym znaczeniu mówimy np. o *gościnnym* występie.

Drugi trop prowadzi nas w inną stronę – jeśli coś było *gościnne*, to znaczy, że dotyczyło przybysza, wędrowca lub obcego. Stąd *gościnne* pieniądze (lub po prostu *gościnne*), czyli ‘opłata uiszczana przez chłopa opuszczającego wieś’, *gościnne* prawo – czyli ‘prawo dotyczące osób spoza danej jurysdykcji’ i sąd *gościnny* – ‘przeznaczony dla obcych’¹⁰⁵. Zapoznając się z tymi przykładami przestajemy się dziwić, że analizowana kategoria wytyczała również konkretną przestrzeń przeznaczoną dla gościa. Przedstawione tu znaczenie funkcjonuje zresztą do dzisiaj (a dominowało prawdopodobnie do XVII w.) w takich frazach jak pokoje *gościnne*. Ważne jednak, aby zanotować, iż słowo *gościnny* od XVIII w. to przede wszystkim: ‘chętnie przyjmujący kogoś u siebie, przyjazny dla gości, zawsze otwarty, serdeczny’. Nietrudno się więc domyślić, że to ono ulegnie następnie przekształceniom tworząc abstrakcyjną *gościnność*.

Na koniec spróbuję odszukać związki, w jakie, w perspektywie synchronicznej, wchodzi analizowany przymiotnik. Z najważniejszych należy wymienić oczywiste i już nieraz wspomniane (1) *gościnne* progi, przyjęcie, osobę, gospodarza, mieszkańców, dom, drogę, a przenieśnając kraj i ziemię. Sugerują one otwartość, życzliwość, przyjazność,

¹⁰⁴ A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 461.

¹⁰⁵ *Słownik...*, t. 2, red. S. Urbańczyk, s. 470; A. Bańkowski, *Etymologiczny...*, t. 1, s. 472.

serdeczność. Poza tym możemy mówić o (2) *gościnnych*, czyli dla gości – apartamentach, łazienkach, pokojach. Natomiast (3) *gościnne* występy, recitale, spektakle oraz wykłady zakładają tymczasowość, dorywczość, wyjazdowy charakter¹⁰⁶.

Ujawnia się trwałość ustalonych w przeszłości pól. Pierwszy i drugi ciąg tworzy spójny obraz zawierający podstawowe odniesienia w postaci człowieka, domu, ziemi oraz praktyk przyjmowania gości. Będą to jednocześnie cztery centrujące polskie myślenie o gościnności punkty. Oczywiście *gościnną* może się okazać również wieś i miasto lub jego dzielnica, *gościnne* może być samo powitanie lub postawa, ale wszystkie one zawierają się w wyznaczonych poziomach, jedynie je precyzując. Ostatni wniosek tej części rozważań dotyczy więc tego, że polską *gościnność* można rozpatrywać na poziomie jednostki, domu, innych kategorii określających terytorium (wieś, miasto, kraj itp.) i zgrupowanie ludzkie/institucję (rodzina, kościół) oraz, w innym kontekście, na poziomie konkretnych sposobów tworzenia i utrwalania więzi kulturowej, które ogólnie możemy nazwać *przyjmowaniem*.

Palimpsest

Gościnność jest językowym palimpsestem, kontaminacją wielu znaczeń z różnych, trudnych dziś do oddzielenia porządków. Śledząc historię tego pojęcia, byliśmy w stanie rozpoznać przynajmniej część z nich i zaobserwować szereg przesunięć semantycznych, które niezauważone mogły zwiększyć ryzyko powstania nieporozumień na poziomie interpretacji wybranych zjawisk kulturowych i procesów ich dyskursywizacji.

Dotąd ustaliliśmy, że u podstaw polskiego modelu językowego, który ostateczny kształt przyjął w XVIII w. stoi dychotomia tworząca się na linii różnie konceptualizowanych kategorii *przyjmującego* i *przyjmowanego*, będących funkcją¹⁰⁷ sposobu rozumienia własności, władzy, przynależności, stosunku do terytorium oraz

¹⁰⁶ *Praktyczny...*, t. 12, red. H. Zgólkowa, s. 458–459.

¹⁰⁷ Używam tu pojęcia funkcji za Marcellem Maussem, który tłumaczy je jako zależność pomiędzy dwiema zmiennymi („życie społeczne we wszystkich jego formach [...] jest funkcją swego podłoża materialnego, że zmienia się ono wraz z tym podłożem”). M. Mauss, *Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 509; H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Nomos, Kraków 2005, s. 81.

procedur utrwalania i zrywania więzi. Dychotomia ta bywa utrwalana za pomocą szerokiego spektrum rytów recepcyjnych oraz sankcjonowana przez aksjologię badanej kultury.

Czasy, kiedy krystalizowało się pole semantyczne *gościnności* są przełomowe pod tym względem, że łączą się z powstaniem odrębnego, a jednocześnie korespondującego z tradycją, modelu. Dalsze przesunięcia na gruncie języka również wymagają uważnej refleksji, jednak, co wykazała powyższa analiza, nie wiążą się z poważniejszymi zmianami zakresu znaczeniowego badanej kategorii. Prawie nienaruszona wydaje się matryca pojęciowa, dostępna częściowemu poznaniu w makroskali związanej z optyką ostrożnie prowadzonej analizy w duchu historii pojęć¹⁰⁸ zredukowanej do warstwy semantycznej i podstawowych odniesień kontekstualnych. Rekonstrukcja diachronicznych i synchronicznych przekrojów pola semantycznego *gościnności* jest przy tym oczywiście nie tyle kognitywistycznie rozumianą matrycą, lecz utkanym z wybranych leksemów szkieletem, układającym się w, wpisaną w język ogólny, strukturę. Ta zaś będzie tworzyć ogólne ramy dla dalszej analizy, pozwalając Czytelnikowi na odnalezienie podobieństw łączących zależności rządzące polem semantycznym stworzonym w ramach zintegrowanej na poziomie języka kultury polskiej, ze specyfiką lokalnego wariantu zjawiska gościnności.

¹⁰⁸ Por. R. Koselleck, *Dzieje...*

Podłoża gościnności

Prymat domu i rodziny

Gościnność w polskiej kulturze ludowej¹ bywa niezwykle często wiązana z instytucją rodziny i z uświęconą przez nią przestrzenią domu. Zespoły norm regulujące

¹ Definicję kultury ludowej przyjmuję za Józefem Bursztą, który uznaje, że jest ona: „a) [...] zmiennym w czasie tworem historycznym ukształtowanym z trzech istotnych źródeł: oryginalnych (etnicznych), przejętych z kultury warstw wyższych, a twórczo adaptowanych do własnych potrzeb życiowych oraz z wpływów interetnicznych, b) ukształtowała się w okresie feudalnym, a jej największy rozkwit przypadł na XIX w., po zniesieniu ustroju feudalnego, po czym rozpoczęła się jej stopniowa redukcja, c) jako typowa dla społeczeństwa klasowo zróżnicowanego, współistniała z nurtem elitarnym kultury, nie była stąd w pełni samodzielna, lecz stanowiła tzw. »tradycję małą« i »kulturę częściową« [...] w ogólnej kulturze społeczeństwa, d) w przeciwieństwie do kultury elitarniej wykazywała zróżnicowania regionalne jako efekt względnej izolacji i warunków środowiska”. J. Burszta, *Kultura ludowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 196. Por. także J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974. Biorę przy tym pod uwagę stanowisko Ludwika Stomma, który ostrzega przed esencjalizacją tej kategorii. Według niego kultura ludowa jako taka nigdy nie istniała i możemy mówić co najwyżej o „kulturach typu ludowego”. Widzę w tej tezie uwypuklenie punktu d) z definicji Burszty. Zaznaczam przy tym wyraźnie, że odwołując się do „polskiej kultury ludowej”, przywołuję jedynie analitycznie przydatny, generalizujący model, uprawomocniony nie ontologicznie, lecz klasyfikacyjnie przez operację zawężenia typu za pomocą dodatkowego kryterium. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1986, s. 147. Używał będę również sformułowania kultura chłopska, które uznawane jest za bardziej precyzyjne i mniej nacechowane ideologicznie. Por.

przyjmowanie gości oraz powiązane z nimi wartości i wyobrażenia, tworzyły się jednak na poziomie całej, względnie wyizolowanej², społeczności wiejskiej i były częścią wykształconego przez nią systemu wzajemności. Wynikały przy tym m.in. z charakterystycznych cech tego typu kultury i rozwiązań dotyczących kształtu i manifestowania różnego rodzaju więzi. Aby zrozumieć miejsce gościnności w systemie aksjonormatywnym polskich wsi oraz ustalić jej podstawowe funkcje, należy najpierw omówić specyfikę owych rozwiązań.

Badania nad wzorcami organizowania się społeczności wiejskich według zasad pokrewieństwa, sąsiedztwa i hierarchii społecznej mają bogatą literaturę historyczną i etnograficzną³, zastrzegam więc, że zależy mi jedynie na przedstawieniu kluczowych dla podejmowanej tu problematyki ustaleń, co wymaga dokonania wielu skrótów myślowych i bibliograficznych. Pomijam chociażby tak złożone zagadnienie jak kwestia istnienia rodów krewniaczych na polskich terenach w czasach średniowiecznych⁴ oraz domniemanych „rodów gniazdowych”, czyli jednofamilijnych osad na terenie Mazowsza i Podlasia⁵. Model, na którym będą opierał dalszą analizę, wywiedziony został przede wszystkim z badań Sławoja Szynkiewicza. Badań dowodzących, że przed wiekiem XIX, poza nielicznymi wyjątkami, „organizacja społeczna [wsi – przyp. AP] podporządkowana

J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 12.

² L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1978, nr 3, s. 131–142.

³ Por. np. J. Adamus, *Polska teoria rodowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Łódź – Wrocław 1958; S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna – Instytut Historii PAN, Łowicz – Warszawa 1999; K. Tymieniecki, *Pisma wybrane*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956; K. Tymieniecki, *Historia chłopów polskich*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965; H. Łowmiański, J. Bardach, T. Manteuffel, *Historia Polski*, t. 1, cz. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1964; K. Zawistowicz-Adamska, *Systemy krewniacze na Słowiańszczyźnie w ich historyczno-społeczny uwarunkowaniu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971; K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966.

⁴ Sławoj Szynkiewicz zauważa zresztą, że pojęcie rodu w literaturze historycznej często wykorzystywane jest w sposób intuicyjny, co powoduje, że ustalenia są dalekie od klarowności. S. Szynkiewicz, *Rodzina. Elementy systemu pokrewieństwa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976. W niniejszej pracy przyjęta zostaje następująca definicja rodu: „grupa krewniacza włączająca wszystkie osoby, które wywodzą się rzeczywiście lub teoretycznie od wspólnego przodka zgodnie z zasadą unilinearne pochodzenia, połączona poczuciem wspólnoty tego pochodzenia”. S. Szynkiewicz, *Ród*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 319–320.

⁵ Por. np. M. Biernacka, *Wsie drobnoszlacheckie na Mazowszu i Podlasiu. Tradycje historyczne a współczesne przemiany*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966.

była zasadzie terytorialnej”⁶, a podstawową jednostką strukturalną i gospodarczą w ramach społeczności wiejskiej pozostawała tradycyjna rodzina chłopska⁷.

Specyfikę owego modelu można doprecyzować na wiele sposobów, np. badając terminologię pokrewieństwa. Tak właśnie robi Szykiewicz, wyciągając wnioski, że w większości przypadków powiązania krewniacze rozpoznawane na ziemiach polskich na przełomie wieku XIX i XX wyprowadzane były zgodnie z kognatycznym typem pochodzenia i opisywano je przez pryzmat *ego* tworzącego centralny punkt odniesienia dla większości werbalizacji owych powiązań. Oznacza to, że chłopcy wywodzili własne pochodzenie od obojga rodziców, choć dało się zauważyć pewne uprzywilejowanie linii męskiej, chociażby w postaci dziedziczenia nazwiska po ojcu⁸. Trwający w języku do dzisiaj proces wycofywania się terminu „stryj” może sugerować, że wraz z uproszczeniem terminologii, nastąpiła również ostateczna legitymizacja bilateralnego pokrewieństwa przy silnym dowartościowaniu jedynie najbliższych powiązań krewniaczych⁹. Badany system za punkt odniesienia dla owych powiązań uznaje bezpośrednie doświadczenie jednostki. Tym samym, jak twierdzi Szykiewicz, zbiór krewnych był i jest postrzegany z egocentrycznej perspektywy i dotyczy zwykle grupy kilku rodzin, z którymi dochodzi do bieżących interakcji w relacjach tworzonych pomiędzy żyjącymi osobami. Niespotykane jest natomiast ustalanie pokrewieństwa i związanego z nim statusu społecznego w relacji do przodków, jak to się działo np. w słowiańskich niedziałach¹⁰, w lineażu¹¹. Tożsamość chłopska w przywoływanym tu modelu nie jest więc budowana na kanwie żywej wyobraźni

⁶ S. Szykiewicz, *Rodzina...*, s. 478–479.

⁷ Nie dotyczy to obszarów, gdzie występowały lineaże. Na przykład na Podhalu formy rodzinne dominowały nad wspólnotą wiejską. Tamże.

⁸ Tamże, s. 480.

⁹ Kontynuację tego procesu pośrednio potwierdzają badania Agaty Stanisł. A. Stanisł, *Rodzina made in Poland. Antropologia pokrewieństwa i życia rodzinnego*, Agata Stanisł, Poznań 2014, s. 159–160.

¹⁰ Formach własności zbiorowej wspólnoty rodzinnej – nazywanych również „własnością pospólnej ręki”. J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, LexisNexis Polska, Warszawa 2009, s. 162–163.

¹¹ Przez lineaż rozumiem „grupę pochodzeniową złożoną z osób wywodzących się od konkretnego i realnego przodka oraz połączonych poczuciem wspólnoty genealogicznej, podlegającej empirycznemu dowodowi”. S. Szykiewicz, *Lineaż*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987.

genealogicznej tak charakterystycznej chociażby dla polskiej magnaterii¹², a raczej przez zaimek dzierżawczy „mój”, pozycjonujący jednostkę w sieci kontekstualnych, zwrotnych relacji.

Powyższe, ogólne informacje dotyczące kształtu ludowego systemu pokrewieństwa¹³, połączone z analizą rozpoznanych czynników z czasów przeduwłaszczeniowych, które bez wątpienia wpływały na badane wzorce (chodzi m.in. o ograniczenie swobody doboru małżeńskiego przez właściciela majątku, tendencję do zawierania małżeństw w obrębie wioski, brak odrębnych kultów ograniczonych do danej grupy krewniczkiej oraz kumulację niektórych funkcji socjalizacyjnych, inwestycyjnych i zabezpieczających na dworze pańskim, a nie w ramach grup krewniczych), pozwalają Szyrkiewiczowi na wysunięcie ważnej hipotezy. Uznaje on, że po czasach pańszczyzny solidarność pokrewieństwa była równorzędna i często pokrywała się z solidarnością członków wspólnoty wiejskiej¹⁴. Wspólnoty utrwalanej przez takie czynniki jak chociażby kult związany z gromadzącą całą grupę lokalną parafią¹⁵. Rodzina była więc jednostką spajaną zarówno przez więzy krwi i powinowactwa, jak i przez odniesienie do więzów terytorialnych (ustanawiających, jako centralne również dla rodzinnej tożsamości, relacje z innymi mieszkańcami wsi i z przynależnością do ziemi). Ponad genealogią znajdujemy więc „zasadę autochtoniczności”.

Wraz z uwłaszczeniem nastąpił proces „usamodzielnienia się rodziny chłopskiej jako jednostki gospodarczej”¹⁶. Szyrkiewicz pokazuje, że proces ten nie był bezpośrednią przyczyną wzmocnienia i rozszerzenia zasięgu więzów pokrewieństwa, gdyż wiele z tworzących się relacji miało charakter instrumentalny, określony przez nowe zobowiązania prawne. Często brakowało przy tym modeli kulturowych służących wyrażaniu solidarności wobec dalszych krewnych. Rodzina przeszła proces

¹² Na drzewie genealogicznym Sapiarów uwzględniono 316 osób. M. Rygielska, *Dąb, Quercus, Norwid, genealogia*, „Studia i Materiały CEPL w Rogowie” 2011, 4 (29), s. 120.

¹³ Oczywiście badania terminologii pokrewieństwa i powinowactwa nie są wystarczające, by ukazać całą różnorodność kulturowych rozwiązań w tym zakresie – jak zauważa Agata Stanis, konkretne praktyki są podporządkowane „sytuacyjności, elastyczności i wariantowości”. A. Stanis, *Rodzina...*, s. 37, 50, 89, 103. Wzorce terminologiczne są jednak istotnym punktem odniesienia dla owych praktyk kulturowych, gdyż wskazują na pewien emiczny model, który współtworzy warstwę aksjonormatywną kultury i stanowi jedną z konkretyzacji owej warstwy. Por. M. Sahlins, *What kinship is – and is not*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, s. 10.

¹⁴ S. Szyrkiewicz, *Rodzina...*, s. 481.

¹⁵ Tamże, s. 480–481.

¹⁶ Tamże, s. 481.

indywidualizacji, a kultywowanie więzi zostało wzmocnione i jednocześnie zawężone jedynie do krewnych liniowych drugiego stopnia i bocznych stopnia pierwszego¹⁷. To wpłynęło zapewne na kolejne ograniczenia w rozwijaniu się tradycji genealogicznej.

Sławoj Szynekiewicz za Kazimierzem Dobrowolskim zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt specyfiki więzów krewniaczych i sąsiedzkich na polskiej wsi – bardzo często to interes ekonomiczny stawał się wyznacznikiem stosunków między rodzinami¹⁸. Dodajmy do tego, że kryterium posiadania ziemi tworzyło nierzadko ważniejsze linie demarkacyjne niż zasada pokrewieństwa. Należałoby wspomnieć również o bardzo silnych więzach patronackich pomiędzy najbogatszymi i najuboższymi rodzinami wiejskimi¹⁹ (posiadającymi gospodarstwo co najmniej jednołanowe kmieciami a pracującymi za dach nad głową komornikami), a także o „imperatywie opieki” panów nad poddanyimi²⁰. „Zasada autochtoniczności” łączyła się więc w niektórych kontekstach z „zasadą stanowości” – opartą na kryterium posiadania lub dzierżawienia ziemi i tworzącą tożsamość grupy na bazie stosunków dominacji i protektoratu.

Wśród wszystkich przekształceń powłaszczeniowych do najważniejszych dla podejmowanego tematu należy prawdopodobnie zauważone przez Danutę Dobrowską tworzenie się na wsiach tradycji quasi-krewniaczej, którą konstytuowały wartości prestiżowe: zasiedzenie i majątek²¹. Szynekiewicz, analizując te czynniki, przyjmuje, że „pojęta w ten sposób »rodowość« jest [...] produktem pozycji społecznej rodziny, a jednocześnie ma służyć jej uzasadnieniu”²². Jasne staje się, że w sytuacji, gdy na wsi nie istniały złożone związki krewniacze, a gospodarka nie uległa jeszcze utowarowieniu i opierała się przede wszystkim na zasadzie samożywienia, rodzina tworząca domową grupę rezydencjalną była tą instytucją, która skoncentrowała większość istotnych funkcji,

¹⁷ Tamże.

¹⁸ S. Szynekiewicz, *Rodzina...*, s. 481; K. Dobrowolski, *Studia...*, s. 237.

¹⁹ Rozwarstwienie klasowe postępowało najintensywniej w czasach pańszczyzny. Por. J. Burszta, *Spoleczności lokalne*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 441.

²⁰ E. Jaworski, *Dom wiejski w traktatach architektonicznych jako manifestacja racjonalności kultury wiejskiej*, w: *Polska kultura wiejska. Szkice i rozprawy*, red. E. Kosowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995, s. 41.

²¹ D. Dobrowska, *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej. Podkrakowska osada Chełm w latach 1900–1967*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968, s. 137.

²² S. Szynekiewicz, *Rodzina...*, s. 482. Inaczej sprawa ma się w przypadku charakterystycznych dla zamożnych rodzin związków rodzinnych, które swoją tożsamość tworzyły i utrzymywały przez kultywowanie pamięci o własnym pochodzeniu, czy też ustanowienie pierwszeństwa zakupu ziem przez krewnych lub powinowatych. J. Burszta, *Spoleczności...*, s. 443.

m.in. prokreacyjną, gospodarczą czy socjalizacyjną. Stanowiła także podstawową jednostkę społeczno-przestrzenną kontrolującą krótko- i długotrwałe alianse jej członków. Wokół niej konstytuowały się więc także zrytualizowane formy przyjmowania różnorodnych gości, choć zdarzało się, że pewne rozwiązania były wypracowywane również na poziomie ciał kolektywnych reprezentujących całą społeczność.

Dalsze historyczne przekształcenia, związane z industrializacją i tworzeniem się warstwy chłopo-robotniczej, skutkowały wykształceniem warunków umożliwiających powstawanie nowych typów więzi (np. w ramach instytucji zakładu pracy). Opierały się one często na kategorii świadomego, indywidualnego i celowego wyboru²³. Zmniejszając siłę uwarunkowań terytorialnych, wpłynęły przy tym znacząco na zmianę „lokalizacji” dotychczasowych form przyjmowania gości zgodnie ze schematem systemu wzajemnych świadczeń i wspierającymi owe świadczenia wartościami. Mimo tego nie naruszyły wykształconej w opisanym tu modelu zasady organizującej większość wiejskich zwyczajów recepcyjnych, wytwarzanych wokół rodziny i związanej z nią na różnych poziomach domeny terytorialnej. Bardziej mógł w ową zasadę uderzyć proces „transferu” funkcji²⁴, które dotąd były realizowane w ramach rodziny, gospodarstwa, wsi, dworu lub grupy krewniaczej, a zostały przejęte przez wyspecjalizowane instytucje – proces ten przebiegał równoległe do ekspansji gospodarki towarowo-pieniężnej. Paradoksalnie jednak utrwalił on połączenie między jeszcze wyraźniej autonomizującą się rodziną małą (lub rodziną rdzenną)²⁵ i gościnnością, traktowaną coraz częściej jako cecha charakterystyczna dobrego domu i jego gospodarzy.

Istotny i jednocześnie klarowny związek wytworzony pomiędzy rodziną i gospodarstwem, wyznaczającym zarówno podstawowe granice terytorialne, jak i społeczne²⁶, wskazuje na wagę czynnika przestrzennego w kształtowaniu się praktyk gościnności. Pod tym względem nie można lekceważyć tezy Szyrkiewicza piszącego, że

²³ K. Zawistowicz-Adamska, *Więź społeczna*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 512.

²⁴ J. Burszta, *Spolecznosci...*, s. 467.

²⁵ J. Turowski, *Przemiany tradycyjnej wiejskiej społeczności lokalnej w Polsce*, „Rocznik Socjologii Wsi” 1966, nr 4, s. 32.

²⁶ Koczownicze społeczeństwa zbierackie i łowieckie bardzo często uznają granice wyznaczone przez miejsce czasowego zamieszkania jedynie za osłony klimatyczne. Nie dokonują więc uprzestrzenienia granic społecznych przez wpisanie ich w schematy architektoniczne. Por. S. Szyrkiewicz, *Grupa domowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 144.

po uwłaszczeniu relacja rodzina – gospodarstwo nabierała często nowego wymiaru, który wydaje się stanowić ważny punkt odniesienia dla niniejszej analizy:

Zdobywając tytuł własności i wyzwalając się od totalnego uzależnienia pańszczyźnianego chłop zaczął traktować gospodarstwo nie tylko jako podstawę utrzymania, lecz także jako warunek realizacji naczelnej wartości emocjonalnej – generacyjnie przekazywanego poczucia bezpieczeństwa, swego udziału w procesie kontynuacji społeczeństwa. [...] Świadomość ta dawała poczucie zajmowania właściwego miejsca w procesie kontynuacji życia, poczucie wykraczające poza indywidualną biografię, emocjonalnie wiążące z generacją poprzedzającą i następującą²⁷.

Doszło do ważnego zapętlenia – instytucja rodziny w chłopskiej kulturze polskiej zaczęła budować zależności pokrewieństwa w oparciu o zasady dziedziczenia związane w dużej mierze z prawnie zagwarantowaną własnością ziemi. Ta zaś, jako podstawa tworzenia i utrwalania owych więzów, stanowiła punkt odniesienia w procesie ustalania hierarchii społecznej, zależności krewniaczych i sąsiedzkich oraz, pośrednio, granic i form przyjmowania gości. Nowe relacje własnościowe zapewne oddziaływały również na sferę symboliczną, dokonując przesunięć w dotychczasowych połączeniach pomiędzy wyobrażeniami zbiorowymi organizującymi znakowy, afektywny i behawioralny plan przestrzeni domu oraz zależności pomiędzy więzami krwi i ziemi. Członkowie grupy domowej mogli oprzeć swoją tożsamość zarówno na poczuciu przynależności, jak i własności²⁸.

Kształt ludowych praktyk przyjmowania gości i systemu aksjonormatywnego z nimi związanego był po części wypadkową uzależnień sąsiedzkich, rodzinnych i tych łączących wieś z dworem. Wraz z innymi formami opieki, hojności, pomocy wzajemnej i wymiany pozapieniężnej (często były one od nich nieodróżnialne), praktyki te tworzyły i utrwały dotychczasową strukturę społeczną, potwierdzały centralne dla danej kultury wartości oraz współkształtowały oparty na nich model współżycia i budowania (oraz

²⁷ S. Szynkiewicz, *Rodzina...*, s. 493.

²⁸ W języku angielskim czasownik *to belong* oznacza zarówno przynależność do czegoś/kogoś, jak i być czyjąś własnością – pod tym względem dobrze oddaje dualizm tworzącej się zasady, która nie znalazła pełnego odzwierciedlenia w polu semantycznym polskich odpowiedników. *Belong*, in: *Oxford Dictionaries*, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/belong?q=belonging>, dostęp: 8.05.2014.

wyobrażania sobie) więzi. Wzorce, które zostały historycznie wykształcone, często nadal są legitymizowane na poziomie grupy lokalnej i wspierają jej integralność, lecz współcześnie matrycują również szerokie spektrum praktyk utrwalających ponadlokalne więzi ustanawiane przez członków gospodarstwa. Większość z owych praktyk została na trwałe wpisana w działalność instytucji rodziny i połączona z jej domeną: przestrzenią domu. Wiele z nich zawędrowało również w inne obszary zorganizowanego życia społecznego²⁹.

Powyższy model nie obejmuje oczywiście wszystkich wariantów możliwych do odnalezienia w polskiej kulturze ludowej. Nie jest też idealnym narzędziem dla diagnozowania charakteru współczesnych procesów kulturowych, które bez wątpienia wpływają na formę i znaczenie badanych praktyk³⁰. Mimo to wydaje się niezwykle przydatny jako punkt odniesienia dla dalszej, bardziej konkretnej i uszczegółowionej analizy wielowarstwowego zjawiska kulturowego, jakim jest gościnność³¹.

W stronę studium przypadku

Przyjrę się wyłącznie jednej wsi. Jako główny cel w tej części dysertacji stawiam sobie bowiem opisanie zespołu zależności, które wpływały na partykularne wzorce „gościnnych” praktyk oraz na ich miejsce w konkretnym systemie wzajemnych świadczeń. Następnie będę chciał zająć się powiązaną z owymi praktykami sferą symboliczną i aksjonormatywną – dziedzinami kultury wplątany dziś w ponadlokalne, narodowe i globalne konteksty. Charakterystyczna dla Łąki, bo to ona będzie przedmiotem dalszych dociekań, specyfika kulturowa i rozwinięte tam kody używane w trakcie przyjmowania

²⁹ Chodzi mi przede wszystkim o mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane grupy i organizacje, używające zmodyfikowanych wiejskich, miejskich i dworskich wzorców przyjmowania i podejmowania gości.

³⁰ Za jeden z najważniejszych należałoby zapewne uznać opisane przez Arjuna Appaduraia pojawianie się nowego rodzaju sąsiedztw, dla których nieważne będą „terytorialne granice, paszporty, podatki, wybory i inne konwencjonalne polityczne kryteria, lecz [...] dostęp do oprogramowania i sprzętu, które są niezbędne, by włączyć się do rozległych międzynarodowych sieci komputerowych”. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 288.

³¹ Wyczerpujące opracowanie stanu badań na temat rodziny (głównie górnośląskiej) w polskiej nauce znaleźć można w: I. Bukowska-Floreńska, *Rodzina na Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 21–60.

gości, wpisują się w ogólne ramy zaprezentowanego wyżej modelu, choć posiadają swój niezwykle wyraźny, lokalny charakter, silnie zdeterminowany przez skomplikowane dzieje ziemi pszczyńskiej.

Łąka powstała prawdopodobnie w XIV w.³² na lesistych terenach odległych o kilka kilometrów od Pszczyny w ramach akcji zakładania w tym rejonie wsi na prawie niemieckim. Był to czas niezwykle ważnych dla regionu wydarzeń politycznych – w 1327 r. Leszek, śląski Piast władający księstwem raciborskim (Pszczyna była jego częścią), złożył hołd lenny władcy Czech, Janowi Luksemburczykowi³³. Tym samym włączył swoje ziemie w obszar Korony Świętego Wacława. Po dwudziestu latach dziedziczne prawo do ich posiadania przeszło w ręce Przemysłidów i choć jeszcze dwukrotnie tereny te wracały w ręce Piastów, to już nigdy nie na dłużej³⁴.

Romuald Kubiciel notuje, że pierwsze formalne wyodrębnienie dóbr pszczyńskich miało miejsce w drugiej połowie XV w. i wiązało się z przekazaniem majątku w ręce Podiebradowiczów³⁵. Zrobił to Maciej Korwin, wyłączając obszar pszczyński z terytorium księstwa rybnickiego, ale nie regulując statusu prawnego utworzonej dziedziny³⁶. Dopiero w 1500 r. ziemie pszczyńskie uzyskały prawa *alodium*, czyli wolnej od zobowiązań feudalnych, dziedzicznej własności – formy charakterystycznej dla polskiej demokracji szlacheckiej, a bardzo rzadko występującej na zachodzie Europy³⁷.

³² Takie wnioski wysnuwa Ludwik Musioł na podstawie analiz spisów dziesięcin papieskich, wskazując, że pierwsza wzmianka o Łące miała miejsce w 1327 r. L. Musioł, *Łąka. Gmina i parafia. Monografia historyczna*, maszynopis, Katowice – Ligota 1953, s. 19.

³³ O specyfice hołdów lennych w XIV w. w tej części Europy pisał m.in. Kazimierz Orzechowski. Opisując „prawo książąt śląskich”, wskazywał na jego różnice w stosunku do zachodniego prawa dziedziczenia ziem i dysponowania majątkiem. K. Orzechowski, *Powstanie pojęcia „prawa książęcego” na Śląsku*, w: *Studia z dziejów kultury i ideologii ofiarowane Ewie Maleczyńskiej w 50 rocznicę pracy dydaktycznej i naukowej*, red. J. Leszczyński, W. Korta, R. Heck, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968.

³⁴ Władysław II, książę opolski władał tymi ziemiami w latach 1375–1387, a później Kazimierz II, książę cieszyński w latach 1460–1517. Por. R. Kubiciel, *Ziemia pszczyńska i jej właściciele do połowy XVI wieku*, w: *Ziemia pszczyńska przez wieki. Stan badań, archiwalia, problemy badawcze*, red. A. Barciak, Związek Górnośląski Koło Suszec, Suszec 2002, s. 206–207.

³⁵ Więcej o okolicznościach tych wydarzeń: Tamże, s. 183–184.

³⁶ Tamże, s. 203.

³⁷ Tamże, s. 194. Na temat charakteru prawa stojącego u podstaw własności feudalnej w krajach germańskich i słowiańskich pisze Michał Sczaniecki: „Własność była tu raczej własnością rodziny niż własnością indywidualną, jak w Rzymie. Wprawdzie i Frankowie, wzorując się na Rzymie, rychło przyjęli własność indywidualną ziemi, tak jak przedtem już znali własność domu, sadu i ruchomości. Ziemię tę dziedziczyły dzieci, jednak często z wykluczeniem córek, ponieważ wychodząc za mąż przechodziły one do innej rodziny. W braku potomstwa dobra przechodziły na innych krewnych. Czasem prawa do wsi nabywali sąsiedzi ze wsi, co było śladem

W 1517 r. Kazimierz cieszyński, Piast śląski, który otrzymał majątek pszczyński w związku ze swoim małżeństwem z córką Wiktora Podiebradowica, oddał go w ręce węgierskiej magnaterii³⁸. Z tym wydarzeniem – przejściem dóbr przez pana nie posiadającego tytułu arystokratycznego – łączy się akt wyodrębnienia ziemi pszczyńskiej jako wolnego państwa stanowego. W tym samym wieku państwo to stało się ostatecznie majoratem rodziny Promnitzów – dolnośląskiego rodu szlacheckiego, który na mocy zasady *cuius regio, eius religio* wprowadził na swoich nowych ziemiach luteranizm. Po około stu latach nastąpiła jednak akcja rekatolizacyjna³⁹.

W kontekście problematyki konstituowania się wolnego państwa stanowego, niezwykle cenna jest uwaga Romualda Kubiciela, który zauważył, iż opisywany twór polityczny był sposobem na rozwiązanie problemów nowych właścicieli. Problemów wynikających z braku tytułów pozwalających im na posiadanie rozległych ziem i realizowanie władzy senioralnej nad szlachtą. „Tytuł [...] wolny pan stanowy był przejawem kompromisu między rzeczywistością ustrojową Śląska na przełomie XV i XVI wieku a prawem feudalnym, dla nich samych zaś [dla Turzonów i Promniców – przyp. AP] – faktem nobilitującym, gdyż tytuł stawiał ich na równi z dynastiami śląskimi”⁴⁰ – pisał przywoływany historyk.

Kolejnym przełomowym dla ziemi pszczyńskiej okresem był wiek XVIII, gdy po wojnach o sukcesję austriacką Prusy przejęły większą część Śląska. Tuż obok Łąki powstała nowa granica. Sama wieś pozostała jednak w dawnej sferze wpływów. *Freie Standesherrschaft* nadal było własnością wolnych panów stanowych, ale już pobliskie wsie

dawnej wspólnoty wiejskiej. Ze względu na prawa rodziny Germanie, jak i Słowianie, nie znali pierwotnie prawa swobodnej alienacji swych dóbr za życia ani też testamentu”. M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 81. Sczaniecki charakteryzuje również *alodium*: „Przeciwieństwem własności lennej wasali była własność wolna, czyli alodialna. Alodia były rzadkie w krajach o rozbudowanych stosunkach lennych jak np. we Francji. W miarę stopniowej likwidacji ograniczeń »własności użytkowej«, która stała się dziedziczna i pozbywalna, zacierały się granice między własnością lenną a alodialną. Zawsze jednak utrzymywała się różnica podstawowa polegająca na tym, że własnością lenną wasal nie mógł dysponować na wypadek śmierci, gdy tymczasem własnością alodialną można było dysponować”. Tamże, s. 82.

³⁸ Kupił je Aleksy Turzo – przedstawiciel krakowskiej rodziny kupieckiej, magnat węgierski – za 40 tys. złotych. R. Kubiciel, *Ziemia...*, s. 195.

³⁹ Pierwszy stały katolicki proboszcz po czasach reformacyjnych pojawił się w Łące w 1664 r. B. Waleczko, *Historia parafii i kościoła*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebur, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 75.

⁴⁰ R. Kubiciel, *Ziemia...*, s. 202. Por. także M. Ptak, *Pozycja publicznoprawna wolnych panów stanowych na Śląsku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1993, nr 1477, Prawo CCXXII.

szybko zyskały miano zamieszkałych przez tzw. „cesaroków” – pozostały bowiem w domenie Habsburgów. W 1765 r. Pszczynę odziedziczyła wpływowa rodzina Anhalt-Köthen związana z Brandenburgią i Saksonią. Natomiast wiek XIX to czasy panowania rodziny Hochberg von Pless – Hochbergów z Pszczyny. Z tego okresu pozostało wiele dokumentów opisujących życie codzienne mieszkańców dworu⁴¹.

Należy nadmienić, że trwające prawie dwa stulecia rządy pruskie nad sporą częścią Śląska wiązały się z niezwykle ważnymi procesami politycznymi i gospodarczymi, które dotknęły również ziemię pszczyńską, w tym Łąkę. Polityka germanizacyjna, zmiany administracyjne, wprowadzenie nowych upraw i narzędzi rolniczych, pojawienie się gospodarki kapitalistycznej i przemysłu, zniesienie poddaństwa chłopów i regulacja stosunków między dworem i wsią to tylko hasła wywoławcze, które odsyłają do całego szeregu innowacji skutkujących istotnymi przeobrażeniami kulturowymi⁴². Do części owych innowacji wróć, część zostanie tu jednak jedynie zasygnalizowana.

Dla ziemi pszczyńskiej początek XX wieku to, w perspektywie historii politycznej przede wszystkim plebiscyt decydujący o przynależności państwowej Górnego Śląska. Dane z 1921 r. wskazują, że ponad 75% ludności powiatu opowiedziało się za wstąpieniem w granice II Rzeczypospolitej. Sama Pszczyna zdecydowanie stanęła po stronie Niemiec, co nie dziwi, jeśli przyjrzymy się funkcjonowaniu dworu i jego związkom z miejscową szlachtą i mieszczaństwem⁴³. Trzecie powstanie śląskie ostatecznie zadecydowało o przyłączeniu ziemi pszczyńskiej do Polski⁴⁴.

Ze względu na przedstawione tu pokrótce dzieje, kontrowersyjne może się wydać badanie wykształconych w Łące form przyjmowania gości w kontekście zaproponowanego modelu polskiej kultury ludowej. Jest to jednakże usprawiedliwione i podbudowane danymi demograficznymi oraz dociekaniem nt. specyfiki kulturowej i językowej na tym

⁴¹ J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie dworskie w Pszczynie (1765–1846)*, Wydawnictwo Muzeum Wnętrz Zabytkowych w Pszczynie, Pszczyna 1984, s. 25.

⁴² Por. *Historia Śląska*, cz. I, red. W. Długoborski, J. Chlebowczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966; *Historia Śląska*, cz. II, red. S. Michalkiewicz, J. Chlebowczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.

⁴³ *Wyniki plebiscytu w powiecie pszczyńskim*, <http://web.archive.org/web/20080510191855/oberschlesien.de.h619444.serverkompetenz.net/oberschlesien/Abstimmung/pless.html>, dostęp: 12.03.2014 r.; J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie...*

⁴⁴ W. Roszkowski, *Historia Polski, 1914–2004*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 28–30.

obszarze⁴⁵; z tym, że należy pamiętać, iż przynależność do lokalnej wspólnoty wyprzedzała myślenie o przynależności do wspólnoty narodowej. Pszczyńska kultura dworska w ostatnich wiekach faktycznie była pod silnym wpływem wzorów pruskich, które częściowo przenikały w obszar kultury miejskiej i ludowej⁴⁶, jednakże specyfika poszczególnych wsi wchodzących w skład dóbr pszczyńskich wskazuje na ich zakorzenienie w tradycji polskiej. Nie można przy tym jednak ignorować faktu, że mamy do czynienia ze złożonym systemem kulturowym, którego dwór, miasto i pobliskie wsie są częściami. W przypadku Łąki jest to tym bardziej istotne, gdyż była to wieś kameralna – należąca bezpośrednio do panów w Pszczynie⁴⁷.

Chciałbym w tym kontekście raz jeszcze zaznaczyć, że poniższa analiza jest próbą zbadania jednego z możliwych wariantów, który wykształcił się w ramach szerszej formacji kulturowej, lecz był silnie uzależniony przede wszystkim od partykularnych uwarunkowań ekologicznych, historycznych czy politycznych. To właśnie napięcie pomiędzy niemożliwym do powtórzenia splotem niepowtarzalnych czynników (a w skali mikro również poddawanych interpretacji, partykularnych wypowiedzi i obserwacji), a uogólniającym, co wcale nie oznacza, że nieadekwatnym, modelem, interesuje mnie przede wszystkim.

⁴⁵ Podsumowania badań w tym zakresie dokonuje m.in. Danuta Kocurek: „W roku 1843 ziemię pszczyńską zamieszkiwało: 55 642 Polaków, co stanowiło 86,5%, natomiast Niemców było 7270 (11,5%), a Żydów – 1399 (2,2%). [...] W świetle spisów z lat 1843–1867 zauważa się dynamiczny wzrost liczby ludności polskiej (z 55 642 do 75 148). W sprawozdaniu z landratury pszczyńskiej za lata 1859–1861 stwierdzono wręcz, że język polski dominuje w powiecie i dodano: *nawet w miastach ludność jest w większej części polska*. W konkluzji można stwierdzić, że ziemia pszczyńska w omawianym okresie wykazywała zdecydowanie polski charakter, a skład narodowościowy w znacznym stopniu wpłynął na kształtowanie się późniejszych wydarzeń w tym regionie”. D. Kocurek, *Oświata pozaszkolna na Górnym Śląsku od połowy XIX wieku do 1918 roku – na przykładzie wsi pszczyńskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Galeria „Na Gojach”, Cieszyn – Ustroń 2012, s. 22–23.

⁴⁶ Por. J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie...*

⁴⁷ P. Ziebura, *Początki wsi Łąka, godło*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spiry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 20.

Topografia gościnności

Wiele wartościowych informacji na temat historii i kultury Łąki można odnaleźć w maszynopisach Ludwika Musioła⁴⁸, Rajmunda Standury⁴⁹ oraz przede wszystkim w *Szkicach monograficznych z dziejów Łąki* zredagowanych przez Edwarda Krzyżanka, Grzegorza Świerkota, Jadwigę Wawrzyczek i Pawła Zieburę. Dzięki ich skrupulatnej pracy w archiwach, powstała wieloaspektowa kronika zawierająca istotne dane na temat przekształceń struktury społecznej, trwania poszczególnych instytucji oraz wybranych wytworów lokalnej kultury materialnej i symbolicznej. Ważne, by posiadając taki zbiór danych⁵⁰, rozpocząć od zweryfikowania tezy mówiącej, że Łąka, mimo specyficznego położenia i historii, wpisuje się w przedstawiony wyżej model, w którym dominujące formy gościnności związane są z instytucją rodziny stanowiącej zintegrowaną grupę rezydencjalną o rozwiniętym poczuciu przynależności do (a z czasem również własności) gospodarstwa. Należy też uszczegółowić ów model o konkretne dane istotne z punktu widzenia dalszej analizy.

Na kształtowanie się lokalnych wzorców przyjmowania gości bez wątpienia wpływało położenie i bliskość innych ośrodków wiejskich, miejskich i dworskich, a także sąsiedztw, co zauważyli już Maria Ossowska⁵¹ i Janusz Tazbir w swoich analizach polskiej kultury szlacheckiej. Przede wszystkim wskazywali na to, że oddalenie od siebie siedzib ludzkich może być jedną z ważnych zmiennych wpływających na tymczasowe „otwarcie” lub „zamknięcie” związanych z owymi siedzibami instytucji⁵². Dobrym przykładem wskazującym na tę prawidłowość (poza siecią polskich dworców szlacheckich) może być np. społeczność sudańskich Beduinów, która, jak wiele innych koczowniczych lub półkoczowniczych plemion arabskich, wykształciła kodeks gościnności nakazujący przyjmowanie podróżnych na okres do trzech dni oraz ich obfite karmienie, co gwarantowało reputację hojnego gospodarza. Kryterium wcześniejszej znajomości lub

⁴⁸ L. Musioł, *Łąka...*

⁴⁹ R. Standura, *Materiały do monografii wsi Łąka 1957–1968*.

⁵⁰ Szczegółowy wykaz publikacji dotyczących Łąki można znaleźć w: A. Niemiec, J. Pisek, *Bibliografia Pszczyny i okolic. Wybór ważniejszych publikacji (1929–2006)*, Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka im. Józefa Lompy. Filia, Katowice – Pszczyna 2006.

⁵¹ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 206.

⁵² J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1983, s. 23–25.

bliskości zamieszkania (pozwalające tworzyć zamknięte listy gości) nie było brane pod uwagę jako decydujące⁵³. Słynna, XIX-wieczna otwartość Inuitów również wiązała się po części z letnim oddaleniem i izolacją rodzin, a tym samym ich siedzib – *tupików*⁵⁴. Na drugim krańcu skali możemy umieścić współczesne kultury miejskie, które wspierając się instytucjami takimi jak hotele, pensjonaty, czy lokale gastronomiczne zawężają praktyki przyjmowania gości w przestrzeni domu do bardzo jasno sprecyzowanych grup osób. Skupione blisko siebie domostwa saskich wsi w Rumunii są równie ciekawym przykładem – ukierunkowują wiele z praktyk gościnności na utrwalanie relacji z sąsiadami i członkami rodziny, jednocześnie izolując od przypadkowych przybyszów. Symptomatyczny jest tu m.in. sposób budowania ogrodzenia domu – wysoki, murowany parkan, nieujawniający tego, co w środku, szczelnie odgranicza cały zespół przylegających do siebie gospodarstw od przestrzeni ulicy⁵⁵.

Przedstawione przykłady nie świadczą o odkrytej, inwariantnej prawidłowości – można by przecież poszukać równie znaczących alternatyw (np. opisywany przez Margaret Mead stan kultury Mundugumorów na początku XX w., gdzie izolacja przestrzenna domostwa łączyła się z izolacją towarzyską⁵⁶) – wskazują jednak na jedną ze zmiennych, które bez wątpienia należy brać pod uwagę. Tam, gdzie nie wykształciły się instytucje o funkcji schronu, a gęstość zaludnienia jest mała, miejsce rezydencjalne danej grupy korporacyjnej często ową funkcję pełni. Staje się wtedy przede wszystkim przestrzenią strzegącą przed zagrożeniem. Dla jej mieszkańców wyobrażalne staje się natomiast uchylene niektórych wpisanych w nią granic społeczno-kulturowych, co wiąże się zwykle z rozwijaniem warstwy reprezentacyjnej i aksjologicznej związanej z przyjmowaniem przybyszów⁵⁷. Pod tym względem Łąka, rozpościerająca się pomiędzy jeziorem o takiej

⁵³ W.C. Young, *Arab Hospitality as a Rite of Incorporation. The Case of the Rashaayda Bedouin of Eastern Sudan*, „Anthropos” 2007, Bd. 102, H. 1.

⁵⁴ Por. M. Mauss, *Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001. Tymczasem ich zimowe życie zbiorowe wykształciło ordalia i uczty będące kolektywnymi rytuałami integracyjnymi dla przybyszów. J. Pitt-Rivers, *The law of hospitality (reprint)*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1, s. 502; F. Boas, *The Central Eskimo*, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, [Washington, D.C.] 1888, s. 609.

⁵⁵ Ł. Galusek, M. Jurecki, P. Mazur, *Rumunia. Przestrzeń, sztuka, kultura*, Wydawnictwo Bosz, Olszanica 2008, s. 41–45.

⁵⁶ M. Mead, *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1986, s. 178.

⁵⁷ Przykład tej prawidłowości można odszukać w świecie greckim opisywanym przez Homera: „W tych czasach ruch na drogach był zbyt słaby, aby istniały zajazdy, podróżni więc byli

samej nazwie na północy i Zbiornikiem Goczałkowickim na południu, jest ciekawym przypadkiem. Z Pszczyną, pięćdziesięcioletnim miastem, łączy ją asfaltowa droga o długości sześciu kilometrów, którą można przebyć na piechotę w godzinę, a samochodem w niecałe dziesięć minut. Najbliższa wieś oddalona jest o kolejne pięć kilometrów.

Od czasu wybudowania linii kolejowej i uruchomienia pierwszego połączenia z Katowic do Dziedzic w 1870 r., szosa biegnąca przez Łąkę była konsekwentnie marginalizowana. Gdy w latach siedemdziesiątych XX w. pojawiły się nowe, przelotowe drogi z Katowic przez Pszczynę do Bielska-Białej i Cieszyna, oznaczało to prawie całkowity zanik ruchu i tym samym wycofanie Łąki z linii głównych szlaków komunikacyjnych na południe⁵⁸, przy jednoczesnym usprawnieniu połączeń z miastem. Jest to o tyle istotne, że w czasach feudalnych przez tereny, na których powstała Pszczyna i pobliskie wsie, prowadziła ważna droga handlowa z Ukrainy do Austrii i Włoch⁵⁹. Przez kolejne wieki przemierzały nią konno całe karawany kupców⁶⁰. Tak więc XIX i XX-wieczne przekształcenia wpłynęły znacząco na przepływ obcych, redukując go współcześnie do określonej grupy osób o jasno sprecyzowanych celach (zwykle handlowych, turystycznych i rekreacyjnych), a jednocześnie dużo ściślej związały codzienność mieszkańców wsi z miastem, jego mieszkańcami i instytucjami. Dawny układ przestrzenny i komunikacyjny sprawiał natomiast, że obcy nigdy nie był nadzwyczajnym wydarzeniem. Nie mogło to pozostać bez wpływu na szereg wyobrażeń i kategoryzacji dotyczących przybyszów z innych części księstwa, ale także z innych krajów. Naturalność, z jaką postrzega się dziś turystów, może być więc w tym przypadku wynikiem historycznie utrwalonego wzorca.

Ciekawy i godny przebadania wydaje się związek pomiędzy przepływem podróży a silnie endogamicznym (wskazują na to badania z zakresu antropologii

uzależnieni od przypadkowej prywatnej gościnności i musieli wierzyć, że zdołają szczęśliwie uciec w razie napaści". L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. T. Kotula, A. Flasińska, M. Radlińska-Kardaś, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 31.

⁵⁸ P. Ziebura, *Mieszkańcy, ich zajęcia, przemiany na wsi, gospodarka*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 69.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ J. Wysmulek, *Pszczyna i jej społeczeństwo w późnym średniowieczu*, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2008, s. 107–112.

fizycznej z początku XX w.)⁶¹ charakterem populacji Łąki. Trudno stwierdzić, na ile to pozytywne wartościowanie autochtoniczności, na ile polityka dworu oraz zasady małżeństwa równego z równym, a na ile właśnie bliskość głównego traktu wpłynęły na znaczne ograniczanie i jasne granice „pola wybieralności”⁶² osób odpowiednich do zawierania małżeństw. Nie to jest zresztą przedmiotem pracy. Warto jednak w tym kontekście zauważyć, że bliskość traktu mogła inspirować kształtowanie się specyficznych procedur separacji, jak i wzorca wyłącznie tymczasowego przyjmowania ludzi uznanych za obcych. W Łące brak jest przecież autonomicznych rytuałów, które pomagałyby w transformacji obcego w swojego. Przybysz zawsze był traktowany jako ktoś z zewnątrz i z tej racji musiał przestrzegać wielu tabu – jedno z nich broniło dawniej dostępu do miejscowych kobiet⁶³.

Łąka jest dziś wsią rozciągającą się prostopadle do głównej drogi, wzdłuż kilku równolegle ciągnących się ulic rozpiętych pomiędzy dwoma zbiornikami wodnymi. Trakt prowadzący z Pszczyny przecina ją na pół. W przeszłości podział ten odzwierciedlał różnice społeczne i wiązał się z „moietami”, których mieszkańcy nazywali siebie Dolanami i Gorzanami⁶⁴. Dziś staje się on coraz mniej znaczący i ustępuje miejsca innej dystynkcji przestrzenno-społecznej: na obszar zamieszkały przez autochtonów i na obszar „przyjezdnych” (rodzin zamieszkujących nowopowstałe osiedle domków jednorodzinnych w pobliżu jeziora oraz działkowców przyjeżdżających do swoich ogrodów działkowych „Malwa”).

Przy opisie topografii wsi warto zaznaczyć, że Łąka była osadą założoną „na nowiu”, po wyrębie lasów. Jak pisał Paweł Ziebura: „Zabudowania gospodarcze ciągnęły się po obu brzegach długim sznurem. [...] pod kątem prostym rozciągały się wąskie, równoległe łąny pól, aż do samych granic wsi. Okoliczne wioski były podobnie

⁶¹ J. Czekanowski, *Struktura rasowa Śląska w świetle badań polskich i niemieckich*, Wydawnictwo Instytutu Śląskiego, Katowice 1936.

⁶² Por. F. Bean, A. Kerckhoff, *Personality and perception in husband-wife conflicts*, „Journal of Marriage and the Family” 1971, nr 33.

⁶³ Nad jego przestrzeganiem czuwali rodzice, którzy posiadali aparat represyjny w postaci wydziedziczenia, które wiązało się w praktyce z wykluczeniem z danej warstwy społecznej. I. Bukowska-Floreńska, *Rodzina...*, s. 64–66.

⁶⁴ Por. np. Archiwum Prywatne Adama Pisarka [APAP 1465/J/13]; rewirem Dolan była północna część wsi – od „Szwedowego Rynku” po „Łaczkę Groblę”. Gorzanie natomiast byli związani z południową stroną, aż po Wisłę – Archiwa Prywatne Informatorów [API 1/A/1].

kolonizowane⁶⁵. Łąkę tworzone zatem prawdopodobnie jako łańcuchówkę o luźnej zabudowie⁶⁶, lecz wraz ze stopniowym nawarstwianiem zabudowy, związanym zwłaszcza z uprzemysłowieniem Śląska i konsekwencjami tego procesu dla struktury osadniczej i społecznej wsi, stała się wsią osiową o względnie zwartej zabudowie, która włączyła w swój obręb część dawnych przysiółków⁶⁷.

Typ struktury wsi jest o tyle ważny, że bez wątpienia wpływa na kształt i intensywność życia zbiorowego, a pośrednio również na charakter konstytuujących się w jego obrębie więzi wraz ze sposobami ich utrwalania⁶⁸. Podążając tym morfologicznym tropem, Józef Burszta pisał: „typ struktury przestrzennej o zwartym skupieniu zagród i występowaniu wyraźnego centrum tego skupienia ułatwia wielość i częstotliwość bezpośrednich kontaktów ludności, wzmacnia spontaniczne czy zorganizowane współżycie zbiorowe, stwarza sprzyjające warunki do przejawiania się opinii społecznej i społecznych sankcji. Osady rozproszone [...] utrudniają lub osłabiają kontakt”⁶⁹.

Rekonstrukcja (na podstawie powyższych uwag) historycznie zmiennej sieci lokalnych powiązań oraz sposobów ich utrwalania wykraczająca poza komunał, że takowe zapewne istniały i wpływały na ustalane i negocjowane wspólnotowo normy gościnności, ale też przede wszystkim na gościnności tej granice, jest niezwykle trudnym przedsięwzięciem i wykracza poza ambicje tej pracy. Myślę, że można jedynie zasygnalizować hipotezę, iż dowartościowane we współczesnej Łące i często wydzielane jako osobna kategoria, więzi sąsiedzkie wsparte wyobrażeniami o więziotwórczej roli bliskości przestrzennej⁷⁰, mogą być po części kształtowane przez taką, a nie inną zabudowę. Wpływa ona przy tym także na kształt instytucji pomocy sąsiedzkiej ograniczonej często do najbliższych gospodarstw. Kiedyś była to zresztą instytucja niezwykle ważna i uruchamiająca szereg świadczeń opartych na wzajemności; dziś została zredukowana i wyparta przez rynek usług⁷¹, choć wciąż stanowi ważny punkt wyjścia dla

⁶⁵ P. Ziebura, *Początki...*, s. 21.

⁶⁶ Por. D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław – Warszawa 1991, s. 28.

⁶⁷ Tamże, s. 32–33.

⁶⁸ Zauważył to już Marcel Mauss w swoim słynnym szkicu o kulturze Eskimosów. M. Mauss, *Szkic...*

⁶⁹ J. Burszta, *Społeczności...*, s. 438.

⁷⁰ Czego przejawem w formie zrytualizowanej był chociażby wymóg darowania sąsiadom weselnego kołoczka. Por. [APAP 1362/H/6], [APAP 1498/K/29], [APAP 1499/K/30].

⁷¹ Tamże, s. 458.

wyobrażeń o więzach lokalnych⁷². Wydaje się również, że niektóre ze współczesnych form gościnności są zmodyfikowanymi wariantami wywodzącymi się właśnie z owej tradycji.

Współczesna, względnie zwarta zabudowa wsi jest charakterystyczna dla ziemi pszczyńskiej, ale równocześnie wpisuje się w bardziej powszechny styl widoczny również na innych obszarach Polski. Dom i część gospodarcza (dziś bardzo często raczej ogród) są w owym stylu zwykle ograniczone względnie niskim i przejrzystym płotem z furtką, w pobliżu której przymocowany jest dzwonek. Drzwi wejściowe znajdują się często od strony frontowej (choć nie jest to regułą). Pomiędzy domostwami zostaje zachowany dystans, lecz jednocześnie sąsiedzi bez większych problemów mogą obserwować pobliskie „gospodarstwa”⁷³ i ich codzienne funkcjonowanie, a także komunikować się ze sobą nie przekraczając granicy własnej posiadłości.

Obecnie dominujący wzór zabudowy pojawił się w Łące w latach siedemdziesiątych XX w. i ma niewiele wspólnego z tradycyjnymi rozwiązaniami funkcjonującymi we wcześniejszych wiekach. Jeśli mielibyśmy poszukiwać modelu, do którego odsyłają powstające obecnie obiekty, to bez wątpienia należałoby zwrócić uwagę na inspiracje kulturą ziemiańską. Wille nawiązują bowiem pod względem wielu rozwiązań do dworców szlacheckich. Jest to zresztą bardzo często spotykana na ziemiach polskich tendencja⁷⁴. Z drugiej strony, pozbawiony ornamentyki styl może kojarzyć się z wznoszonymi po wojnie budynkami administracji publicznej i podmiejskimi osiedlami. Grzegorz Świerkot próbuje syntetycznie przedstawić główne tendencje architektoniczne w Łące końca XX w.: „budowane na rzucie kwadratu lub prostokąta. Ściany nośne wykonane z cegły lub pustaków nakryte stropodachem ocieplanym supremą lub żużlobetonem. [...] podobne rozwiązania przestrzenne i funkcjonalne wnętrza”⁷⁵. Zauważa również, że w latach osiemdziesiątych pojawiły się dotąd niespotykane modyfikacje brył – wysunięte fragmenty pokoi, tarasy, nowe sposoby zadaszania. Zmieniły się również

⁷² Gospodarz może być dobry lub zły w zależności od tego czy pomaga sąsiadom, czy ciężko pracuje i czy jest otwarty na bliźnich – [APAP 1360/H/4], [APAP 1361/H/5]. W kolejnym rozdziale wątek ten zostanie pogłębiony.

⁷³ To najpopularniejsze na terenie ziemi pszczyńskiej określenie „obejścia” łącznie z wszystkimi budynkami. Por. D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura...*, s. 36–37. Konkretnie, współczesne użycia – por. np. [APAP 1737/O/18–1747/O/28], [APAP 1345/G/68], [APAP 1678/N/21].

⁷⁴ Por. E. Jaworski, *Dom...*, s. 70.

⁷⁵ A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura ludowa*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 177.

wnętrza. Przede wszystkim utrwalił się wyraźny podział na kuchnię, pokój gościnny i sypialnię (a zarazem wyraźne rozróżnienie na sferę prywatną i reprezentacyjną – upublicznią⁷⁶), będący zapewne wynikiem inspiracji modelem ziemiańskim. Od XIX w. model ten funkcjonował również we wnętrzach mieszczańskich i to za ich pośrednictwem mógł dotrzeć jako wzorzec do Łączan⁷⁷.

Biorąc pod uwagę wpływ tych sposobów organizowania przestrzeni domu na praktyki przyjmowania gości, nie należy zapominać, że w dużej mierze kształtowały się one w innych warunkach przestrzennych, związanych z tradycyjnym dla regionalnego budownictwa drewnianego oraz murowanego (z drugiej połowy XIX w.), układem mieszkalnym. Bez jego znajomości trudno będzie zinterpretować niektóre z aksjonormatywnych i proksemicznych przyzwyczajęń stanowiących trzon współczesnych wzorców przyjmowania gości. I tak za Spyra możemy wyróżnić trzy typy chałup budowanych w rejonie pszczyńskim, które do dziś funkcjonują w pamięci starszych pokoleń mieszkańców⁷⁸: (1) dwutraktowe, z sienią na przestrzał i urządzeniem ogniskowym zbudowanym na okrak nad sienią; (2) dwutraktowe, z sienią zakończoną „czarną kuchnią”; (3) z pomieszczeniami gospodarczymi pod jednym dachem⁷⁹. Pierwszy z tych typów według Świerkota był w Łące najpopularniejszy⁸⁰.

Trzeba również wspomnieć o dawnych, przez wieki kształtujących wzory życia domowego, planach rozkładu wnętrza w kontekście ich najważniejszych funkcji. I tak przestrzeń sieni, dziś zredukowana i częściowo zastąpiona przedpokojem, związana była zwykle z pracami domowymi, wypiekaniem chleba i gotowaniem w porze letniej, a w domach pozbawionych komory również *zolytami*. Najważniejsze miejsce w domu – izba z piecem, stołem i ławami – pełniła rolę kuchni, jadalni, sypialni i pokoju gościnnego. W bogatszych gospodarstwach pojawiała się także czasem izba paradna – przygotowana na specjalne okazje związane z przyjmowaniem ważnych gości i z większymi uroczystościami rodzinnymi. Domy siodłackie posiadały również komorę – miejsce

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ E. Jaworski, *Dom...*, s. 69. O sposobach transmisji mieszkaniowych wzorów miejskich w obszarze wsi pszczyńskich: L. Dubiel, *Wnętrze mieszkalne domu chłopskiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku. Studia i materiały*, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Bytom 1967, s. 119–129.

⁷⁸ Por. np. [APAP 1481/K/12], [APAP 1482/K/13], [APAP 1496/K/27], [APAP 1673/N/16].

⁷⁹ A. Spyra, *Kultura ludowa regionu pszczyńskiego*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Pszczyńskiej, Pszczyzna 1981, s. 13.

⁸⁰ A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura...*, s. 175.

przechowywania produktów żywnościowych i narzędzi, ale także schadzek młodzieży. Zdarzało się, że spały w niej córki gospodarza lub komornicy. Warto wspomnieć również o izdebce przeznaczony dla wycuźników i o tzw. wysiadkach, czyli miejscach do siedzenia we wnękach bocznych ścian prowadzących do drzwi wejściowych. Ten wariant był popularny zwłaszcza w domach murowanych⁸¹. Te zaś pojawiły się na ziemiach pszczyńskich stosunkowo wcześniej, bo już w drugiej połowie XIX w. Poza przeskalowaniem budynków – ich kubatura była niekiedy większa niż wcześniejszych, drewnianych chat – opisywana innowacja nie wpłynęła na rozplanowanie i funkcje poszczególnych pomieszczeń. Zmieniła się ornamentyka – pojawiły się np. gzymsy wieńczące ściany i okalające okna. Najciekawsze są jednak wzmianki o stałym elemencie wizualnym wpisanym w szczyt budynków – trójkącie Oka Opatrzności w promienistej otoczce i z podpisem wskazującym na datę budowy. Świerkot wspomina, że pod owym oknem znajdowały się gwiazdy, koła, półksiężycy, kielichy i monstrancje⁸². Według cytowanych interpretatorów miały stanowić ochronę przez złym wzrokiem obcych, którzy mogli posiadać demoniczne właściwości.

Okazuje się, że model chałupy wiejskiej zaczął się w Łące zmieniać radykalnie dopiero w czasach powojennych. Nie oznacza to jednak, że wcześniej nie dochodziło do przekształceń istotnych pod kątem przestrzennych uwarunkowań praktyk przyjmowania różnorodnych przybyszów. Dubiel zauważa, że zmiany wnętrza domowego wiążą się z przeobrażeniami gospodarczymi wsi i plasuje je na przełomie XIX i XX w. Pod koniec wieku XIX chłoporobotnicy sprowadzali bowiem pierwsze komplety meblowe, a to prowadziło do zmian w charakterze izby: „Poszczególne meble nie posiadają już swojego stałego, ustalonego miejsca, lecz są ustawiane różnie, w zależności od architektury, wnętrza i woli właściciela mieszkania”⁸³. Spowodowało to pewne zamieszanie w dotychczasowych, precyzyjnie określonych przestrzennie zwyczajach recepcyjnych, po części pewnie również wpłynęło na późniejsze rozwiązania architektoniczne. Ale, jak się okaże w kolejnych rozdziałach, zwykle nie rozbijało utrwalonych wyobrażeń topograficznych dookreślających miejsce i sposoby przyjmowania gościa w domu – jedynie je reorganizowało. Część praktyk nadal jest bowiem porządkowana według schematu opartego na wyobraźni korzystającej z dawnych wzorców przestrzenno-

⁸¹ L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 48–63.

⁸² A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura...*, s. 177–178.

⁸³ L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 125.

symbolicznych. Wzorców, w których niezwykłą rolę odgrywają piec i stół – dwa centralne dla zrozumienia gościnności artefakty, tworzące dawniej podstawową dychotomię w izbie. W zależności od kontekstu łączyła się owa dychotomia z podziałem na strefy kobiece i męskie, na sacrum i profanum, na świąteczne i codzienne. Bez wątplenia współkształtowała również dwa sposoby podejmowania gości – jeden silnie rytualizowany, opierający się na wielu precyzyjnie dookreślonych normach kinezyjnych i proksemicznych, drugi bardziej swobodny i pozwalający na większą indywidualizację zachowań⁸⁴.

Opisane tu przemiany wynikające z pojawienia się kompletów meblowych i destabilizacji utrzymywanego przez tradycję porządku izby, paradoksalnie wcale nie rozmyły tych podziałów – zostały one wpisane w charakter poszczególnych, wydzielonych pokoi. Współczesna kuchnia wiąże się bowiem na wielu poziomach z przestrzenią pieca i „gościnnością kobiecą”, salon bywa natomiast często organizowany wokół stołu⁸⁵ i „gościnności męskiej”⁸⁶.

Ta robocza typologia będzie punktem wyjścia dla późniejszej analizy. Teraz chciałbym natomiast wspomnieć o dwóch wyłomach w materialnych granicach domu: oknie i drzwiach, dziś w Łące często sfunkcjonalizowanych tak, by razem z dźwiękiem dzwonka umożliwiały wizualną weryfikację i selekcję przybyszów oraz fizyczną separację lub otwarcie na nich. Dawniej stanowiły ważne, czasami opozycyjnie względem siebie pozycjonowane, inter-przestrzenie o dużym nasyceniu symbolicznym i pełniły istotną rolę w sekwencjach nawiązywania i zrywania kontaktu zarówno z żywymi, jak i ze zmarłymi⁸⁷.

Do dziś historyczne wyobrażenia mają wpływ na miejsce drzwi i okien w sieciach lokalnych znaczeń i związanych z nimi praktyk. Także popularna współcześnie

⁸⁴ Por. J. Bułat, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1990, t. 44, z. 4.

⁸⁵ Przestrzenią pełniącą funkcje reprezentacyjne i jednocześnie integracyjne w ramach gospodarstwa jest dziś również kąpiel telewizyjny – z kanapą, fotelami i małym stolikiem.

⁸⁶ Używam tu terminów „gościnność kobieca” i „gościnność męska” na określenie pewnych typów praktyk, sposobów ich rytualizacji oraz stojącej za nimi symboliki przyporządkowanej w badanej kulturze wyobrażeniom kobiecości i męskości. Traktuję je jednak jako często współcześnie nieprzynależne wyłącznie do jednej płci, lecz kontekstualnie pomiędzy płciami kulturowymi krążące i wykorzystywane w razie potrzeby zarówno przez gospodarza i gospodynię (choć z pewnym przechyleniem w jedną lub drugą stronę). Por. F. La Cecla, *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, tłum. H. Serkowska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014.

⁸⁷ O czym świadczy m.in. śląska obrzędowość pogrzebowa. Por. np. D. Simonides, *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Instytut Śląski w Opolu, Opole 1988, s. 124–146; L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 138.

metaforyka, w której gościnność równa się „otwartości”⁸⁸ na innego, nawiązuje do wyobraźni przestrzennej konstruowanej w oparciu o architektoniczny wzorzec budynku stanowiącego zamkniętą, odgradzoną całość z wydzieloną przestrzenią kontrolowanego przepływu z zewnątrz do wewnątrz i *vice versa*. Warto w tym miejscu pamiętać, że granice domu uprzestrzeniają podziały społeczno-kulturowe i legitymizują jego terytorialną i wyobrażeniową odrębność. Tym samym wyznaczają podstawowy punkt odniesienia dla praktyk gościnności, a szerzej, dla zwyczajów recepcyjnych – jest nim obszar rodzinnej własności oraz przynależności, który legitymizuje odrębność grupy domowej⁸⁹ i jednocześnie organizuje zasady kontaktu – jego charakteru, czasu trwania, konsekwencji.

Aby jednak dokonać szerszej analizy charakteru wspomnianych przepływów i ich granic, nie można w tym miejscu zakończyć ogólnego mapowania warunków wpływających na kształt gościnności w Łące. Dopiero po pełnym przeglądzie wróćę do poszczególnych, zasygnalizowanych tu wątków i postaram się je rozwinąć, biorąc pod uwagę różnorodność koniecznych do uwzględnienia kontekstów.

⁸⁸ Por. [APAP 1348/G/71], [APAP 971/A/5].

⁸⁹ Na Śląsku dopiero małżeństwo posiadające dziecko i będące „na swoim” (*przedsia*) uznawano za pełnoprawną rodzinę. Por. np. I. Bukowska-Floreńska, *Rodzina...*, s. 107.

Kształty gościnności

Sieci gościnnych relacji

Łąka to względnie duża wieś – w 2013 r. zamieszkiwały ją 2994 osoby¹. Dane z ostatnich lat wskazują, że z wsi rolniczej przekształciła się w podmiejską, w której uprawą ziemi zajmują się nieliczni gospodarze. W latach dziewięćdziesiątych, ze względu na spadek opłacalności małych upraw, zaczęły dominować wielkie, zmechanizowane gospodarstwa powstające wskutek dzierżawy gruntów od właścicieli mniejszych połąci ziemi (w 1996 r. funkcjonowało siedemnaście gospodarstw o powierzchni powyżej dziesięciu hektarów)². Dziś większość Łączan utrzymuje się z pracy pozarolniczej, choć jeszcze w latach pięćdziesiątych było czterysta trzydzieści jeden gospodarstw zajmujących się uprawą ziemi.

Proces odchodzenia od pracy na roli rozwinął się na szerszą skalę na początku XX wieku. I jak w roku 1861 Łąkę zamieszkiwał jeden rzeźnik, trzech krawców, jeden szewc,

¹ Stan na 2013 r. A. Machulec, *Informacje o stanie gminy*, <http://bip.pszczyna.pl/dokument.php?iddok=7428&idmp=909&r=o>, dostęp: 1.03.2014.

² P. Ziebura, *Mieszkańcy, ich zajęcia, przemiany na wsi, gospodarka*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 66.

dwóch kowali, czterech cieśli, jeden mularz, jeden oprawca i jeden szynkarz³, tak w 1905 r. lista znacznie się wydłużyła i wzbogaciła o robotników, handlarzy, hutników, listonoszy i nauczycieli⁴. Jak wynika z archiwalnych dokumentów, w czasach powojennych we wsi funkcjonowały trzy sklepy, bar, agencja pocztowa, dwie piekarnie, warsztaty stolarskie, ślusarskie i krawieckie oraz kuźnie. Co ciekawe, w latach osiemdziesiątych XX w., gdy górnictwo przeżywało na Śląsku największy bum, zawodowo tą dziedziną zajmowało się tylko stu dwudziestu Łączan. Oprócz tego popularne były zawody kierowcy, budowlańca, kolejarza i hutnika. Sporą grupę stanowili również pracownicy spółdzielni produkcyjnych. Dziś, jak pisze Ziebura „nastąpił rozwój handlu, rzemiosła i usług. W Łące powstało wiele nowych zakładów pracy [...] są to przeważnie jednoosobowe firmy wykonujące różnego rodzaju usługi. [...] jest ich zarejestrowanych w Łące 120. Oprócz nich działa tu również kilka zakładów produkcyjnych”⁵.

Opisany tu pobieżnie i w oparciu o wyrywkowe lecz znaczące dane proces przekształcania samożywnościowej gospodarki agrarnej w przemysłową i usługową gospodarę towarowo-pieniężną wiąże się z niezwykle szerokim spektrum kulturowych transformacji, które bez wątpienia wpływały na kształtowanie się współczesnych wzorców przyjmowania gości⁶. Wymienić można chociażby problem zmian w postrzeganiu czasu, którego rytm zaczął wyznaczać zakład pracy, wymuszając restrukturyzację przyzwyczajzeń dotyczących organizowania gości, biesiad oraz odwiedzin. Równie ważne były przekształcenia w dotychczasowej sieci wymiany pokarmów i spełniania zobowiązań, której gościnne przyjęcie i odwzajemnienie gościny było i jest ważną częścią. W związku z ekspansją sklepów i dostępnością pożywienia, na wielu wiejskich obszarach (w tym w Łące), rozpoczął się proces, który trafnie zdiagnozowała Justyna Straczk w swoich badaniach wschodniego pogranicza: „W miarę spadku wartości ekonomicznej jedzenia wymiana, istotna niegdyś materialnie w codziennym bytowaniu, traci swoją użytkową funkcję. Osłabia się tym samym semantyczna nośność i »symboliczna skuteczność«

³ L. Musioł, *Łąka. Gmina i parafia. Monografia historyczna*, maszynopis, Katowice – Ligota 1953, s. 117.

⁴ Adressbuch des Kreises Pless mit Kalender für das Jahr 1906 Lonkau Gemeinde, s. 166–169. Za: P. Ziebura, *Mieszkańcy...*, s. 67.

⁵ Tamże, s. 68.

⁶ O znaczeniu procesów urbanizacyjnych w tym kontekście pisze m.in. Tazbir: J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1983.

pożywienia, stosowanego do tej pory powszechnie w rozmaitych czynnościach obrzędowych i rytualnych”⁷. Sam sklep zaczyna natomiast pełnić rolę przestrzeni codziennego kontaktu – tam można wymienić najnowsze informacje, spotkać się z sąsiadkami i sąsiadami, utrzymać więź, jednocześnie nie angażując się w naruszające (powstającą właśnie) rodzinną intymność, domowe wizyty.

W związku ze zmianą podstawowego źródła utrzymania, również pomoc sąsiedzka i odrodek przestały obejmować wiele dotychczasowych form związanych z więziotwórczą pracą w polu, i następującymi po niej zrytualizowanymi aktami odwzajemniania przysług⁸. Wiele z dotychczasowych zobowiązań uruchamiających różnorodne formy przyjmowania innych mieszkańców wsi u siebie, uległo zatarciu, inne przekształciły się w kontrakty oparte na wymianie usług za pieniądze. Wydaje się jednak, że takie formy, jak np. wspólne darcie pierza, pozbawione motywacji praktycznej, nie zniknęły, lecz przekształciły się w cykliczne spotkania grup konstytuujących się z uwzględnieniem kryteriów płci lub wieku. Spotkań usprawiedliwianych samoistną wartością więzów.

Transformacji uległa również, przejawiająca się w formach przyjmowania gości, hierarchizacja i selekcja ludzi. Dotąd prowadzona według jasno określonych wskaźników opierających się m.in. na kryterium związanym z posiadaniem ziemi i z przynależnością do niej (co do dzisiaj pozostawiło ślad w mentalności Łączan), wplątana została w sieć innych kryteriów homologii – podobnego zawodu, wykształcenia, zainteresowań, ale także celowości kontaktu. Podstawowy podział na trzy przenikające się klasy (osób, które mogą być gośćmi; tych, które w wyjątkowych okazjach się nimi stają oraz tych, które są zwykle konsekwentnie separowane) i rządzące nim kryteria, nie zmieniły się jednak w sposób znaczący. Jak zobaczymy w kolejnych rozdziałach, opiera się ów podział na dystynkcji pomiędzy (1) wyobrażeniami świata społecznego w postaci uzależnionych od wybranej perspektywy, kontekstualnie ustanawianych, zwrotnych, relacyjnych i dzierżawczych związków z osobami, grupami i bytami, a (2) szeregiem klastrów złożonych z obiektywizujących kategorii, które będąc nośnikami prestiżu, odrazy, a nawet świętości i demoniczności, pozwalają zarówno na utrzymanie dystansu, jak i zbliżenie do innych

⁷ J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 273.

⁸ [APAP 1710/N/53]; [API 2/A/2]: „[W czasie żniw – przyp. AP] każdy z nos dostół kromkę chleba abo i wiyncyj, z masłem i na rozmaity sposób przyrządzonym syrym białym, a czasem konsek rusztu. Kożdy tyż dostół do rynki gorczek, a do kogo nyy stykło to dekel z blaszanego dzbanka z kierego nalewano zbożową kawę”.

ludzi. Pragmatyka kryjąca się za tymi wyobrażeniami ładu społecznego pozwoliła wręcz na stworzenie specjalnego kodu operującego różnicą pomiędzy artykulacjami relacyjnej i zobiektywizowanej percepcji, jako sposobem na zaznaczenie i utrzymanie estymy osoby lub przewyższenie jej braku, w sytuacji związanej z wzorcem tworzenia międzyosobowej zażyłości.

W tym miejscu chciałbym jednak nie rozwijać przedstawionej wyżej koncepcji, lecz jedynie, na podstawie dostępnych danych, odpowiedzieć na pytanie, czy i jak, względnie stabilna do XX wieku struktura społeczna i łączące się z nią wyobrażenia na temat więzów sąsiedzkich i rodzinnych wpisywały się w przedstawiony na początku rozdziału model. Łąka powstała jako wieś kmiecia – o względnie małym rozwarstwieniu społecznym. Pierwsze dostępne dane z XVI-wiecznych urbarzy wskazują, że do 1536 r. zamieszkiwało ją 35 siodłaków, każdy z gruntami wielkości ok. 26 ha oraz jeden młynarz i jeden karczmarz⁹. Wiadomo również o funkcjonowaniu w Łące wolnego sołectwa, z sołtysem posiadającym szereg dodatkowych uprawnień i przywilejów (w tym prawo karczmarzkie). To często spotykany model, w którym zasadźca otrzymywał większe ziemie oraz prawo ich dziedziczenia z urzędu. Paweł Ziebura, korzystając z pracy Ludwika Musioła ustalił: „Tam, gdzie sołectwo przeszło w posiadanie szlachcica lub zostało zakupione przez pana wsi, pan dziedziczny ustalał swego przewodniczącego zarządu gminy, który do XVI w. u nas nazywany był »włodarzem«, a później »wójtem«. Był on pośrednikiem między panem dziedzicznym, a społeczeństwem gminnym”¹⁰. Pod koniec XVI w. w Łące zlokalizowano już trzy wolne sołectwa o statusie dóbr szlacheckich¹¹.

W tym okresie doszło również do pierwszego rozwarstwienia w ramach samej wsi – pojawiły się cztery gospodarstwa zagrodnicze. Ich liczba nie zmieni się aż do czasów zniesienia pańszczyzny. Natomiast „w międzyczasie” (XVII w.) nastąpił proces osiedlania się chałupników, którym przysługiwały niewielkie, niewystarczające jako źródło utrzymania, pasy ziemi. Nic więc dziwnego, że wykształcił się system zależności centrowany wokół bogatych gospodarzy, u których biedniejsi podejmowali pracę.

⁹ P. Ziebura, *Mieszkańcy...*, s. 48.

¹⁰ P. Ziebura, *Dzieje polityczne*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 26–27.

¹¹ W Łące pierwszym znanym włodarzem został Klimek. L. Musioł, *Łąka...*, s. 67–69.

Chałupnicy najmowali się też często jako pracownicy folwarczni; z tej grupy często wywodzili się również lokalni handlarze i rzemieślnicy¹².

W XVII wieku Łąka stała się częścią klucza zamkowego z zarządcą rezydującym w Pszczynie – wiązało się to z wprowadzeniem gospodarki folwarcznej, która wpłynęła na przyspieszenie procesu zespolenia terytorialnego i gospodarczego pobliskich wsi. Nie zmieniła jednak w żaden sposób podziałów stojących u podstaw struktury społecznej, opartej wciąż na dystynkcji pomiędzy siodłakami, zagrodnikami i chałupnikami. Jak pisze Ziebura, układ ten

był ostatecznie przyjęty do połowy XIX wieku, to jest do czasu ostatecznego zniesienia serwitutów ludności wiejskiej. Od tego momentu ludność dowolnie dysponowała swoimi gruntami, które dzielono, parcelowano, odsprzedawano w całości i częściami tak, że już pod koniec XIX wieku zmienił się dawny układ gospodarstw wiejskich. Pojawiły się nowe, pośrednie kategorie ludności: półsiodłacy, półzagrodnicy, parceliści. Uległ rozbiciu rolniczy charakter wsi. Powstały nowe zawody [...]¹³.

Równoległe do opisanych tu procesów kształtowania się struktury społecznej, tworzył się system lokalnych zależności opierający się nie tylko na zobowiązaniach płynących z rodzinnych więzów, lecz przede wszystkim wynikający z kryterium posiadania/dzierżawienia ziemi przez członków danego gospodarstwa (potwierdza się, że to ono jest dla nas głównym punktem odniesienia, a nie np. dysponujący majątkiem lineaż)¹⁴. Obejmowało owo kryterium całą społeczność lokalną i tworzyło jej hierarchie przekładające się na wiele praktyk kulturowych – w tym formy przyjmowania przedstawicieli innych „warstw” w chałupie, ale też chociażby na jasne podziały przestrzenne w kościele i karczmie. Lokalnie tworzone i utrwalane relacje oparte były

¹² Dane z *Kroniki pszczyńskiej wolnego państwa stanowego* wskazują, że w 1765 r. w Łące mieszkało trzydziesto siodłaków, czterech zagrodników i trzydziestu trzech chałupników. Schaeffer, Henryk Wilhelm Fryderyk, *Kronika Wolnego Państwa Stanowego a od 1827 r. Księstwa Pszczyńskiego*, Rada Miasta, Pszczyna 1998, s. 63.

¹³ P. Ziebura, *Mieszkańcy...*, s. 48.

¹⁴ Warto wspomnieć, że realizowany przez wieki w Łące model posiadania ziemi, aż do uwłaszczenia, opierał się na prawie mówiącym, że chłop jest jedynie użytkownikiem gruntu i domu. To od pana zależało, czy gospodarstwo będzie mogło być przekazane potomkom. Widzimy więc prymat przynależności nad własnością. P. Ziebura, *Początki wsi Łąka, godło*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 26.

zarówno na bezgotówkowych wymianach wspieranych przez wspomnianą już wcześniej instytucję pomocy sąsiedzkiej skonstruowaną na zasadzie wzajemności pomiędzy równymi sobie, jak i na relacjach patronactwa i opieki, ufundowanych na grze prestiżu¹⁵. Jednym z przejawów tego systemu były chociażby wspomniane przez Informatorów ze starszego pokolenia poczęstunki organizowane przez wielkich gospodarzy dla pracujących u nich chłopów¹⁶. Obrazowy i trafny, również w przypadku opisywanych tu relacji, model podstawowych zależności przedstawiła w swoim czasie Kazimiera Zawistowicz-Adamska:

sąsiedzka pomoc wzajemna, funkcjonująca wedle zasady wymiany świadczeń i równowagi usług, występowała na terenach tradycyjnej społeczności lokalnej w grupach jednolitych pod względem podstaw bytowych, a tym samym posiadających identyczne lub niemal identyczne warunki odwzajemniania świadczeń. Dotyczyło to w znacznej mierze chłopów średniorolnych. Jednocześnie, oprócz tego rodzaju pomocy, w grupach zróżnicowanych majątkowo i zawodowo występował skomplikowany system powinności odrobkowych, który był systemem wzajemnych zależności najmajętniejszych z najbiedniejszymi¹⁷.

Dopiero wraz z procesem industrializacji, upowszechniania się pozarolniczej pracy zawodowej i adaptacji miejskich wzorów, doszło do przemian, w ramach których dotychczasowy etos został w Łące po części zastąpiony nowym. Prestiż zaczęto budować w oparciu o zewnętrzne przejawy dostatku finansowego¹⁸, wykształcenie i sukces zawodowy¹⁹ – a w konsekwencji funkcjonujące poza rodziną i społecznością wiejską mechanizmy awansu²⁰. Tym samym przejęto w ramach lokalnej wspólnoty klasyfikację społeczną charakterystyczną dla kultur przemysłowych, ostatecznie rozszerzając i rekonfigurując dotychczasowe zależności i hierarchie, co znajduje swoje odbicie np.

¹⁵ J. Burszta, *Spoleczności lokalne*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 445.

¹⁶ [API 2/A/2], [APAP 1375/H/19].

¹⁷ K. Zawistowicz-Adamska, *Więź społeczna*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 507.

¹⁸ L. Dubiel, *Wnętrze mieszkalne domu chłopskiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku. Studia i materiały*, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Bytom 1967, s. 119–128.

¹⁹ [APAP 1691/N/34], [APAP 1481/K/12].

²⁰ S. Szynkiewicz, *Rodzina. Elementy systemu pokrewieństwa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 497.

w zmianach w zakresie kategorii mile widzianych gości, którzy często są dobierani za pomocą dyslokalnych kryteriów homologii.

Przemiany te nie wpłynęły jednak na głębszą warstwę aksjologiczną kultury Łąki, w której ziemia i rodzina nadal są traktowane jako wartość – głównie w tych kontekstach, które łączą je z lokalnym i domowym poczuciem przynależności. Ziemia nie tworzy przy tym już hierarchii wewnętrznych, ale stała się częścią narracji o korzeniach i tradycji. Wskazuje również na siłę zasady terytorialnej w organizowaniu się społeczności. To, w jaki sposób została współcześnie adaptowana i przeformułowana, można zaobserwować w analizie treści związanych z edukacją szkolną, gdzie jednoznacznie funduje narracje tożsamościowe.

Tak oto opisują swoją ziemię uczniowie szkoły podstawowej:

Nasza „mała ojczyzna” położona jest na południu Polski, na Górnym Śląsku, na Ziemi Pszczyńskiej, na terenie, który nazywany bywa „Żabim Krajem”. Tam, w otoczeniu dwóch sztucznych zbiorników zaporowych znajduje się Łąka – miejsce naszego i naszych przodków urodzenia i zamieszkania. Założeniem, które towarzyszyło nam przy tworzeniu tego albumu, było przybliżenie losów tej ziemi oraz jej mieszkańców – naszych przodków²¹.

Kolejny, bardziej ogólny, ale warty przedstawienia fragment brzmi następująco:

Nazwa „Żabi Kraj” wzięła się od podmokłych, bagnistych terenów, na których występuje wiele stawów, oczek wodnych, jezior, rzek. Na obszarze tym niepowtarzalny klimat tworzą żaby wodne. Ich śpiew w letnie wieczory przyciąga wielu miłośników natury. Nie istnieje żadna mapa „Żabiego Kraju”, to ludzie w swych przekazach stworzyli wygląd tego zakątka, który funkcjonuje w naszej wyobraźni po dziś dzień²².

Najciekawsza jest najdłuższa z prac, do których udało mi się dotrzeć. Ze względu na objętość przedstawię jedynie jej kluczowe fragmenty:

²¹ [API 3/B/1].

²² [API 4/B/2].

Łąka jest wsią położoną obok Pszczyny – „Perły Górnego Śląska”. Historia wioski sięga X wieku, wtedy na tym terenie zaczęła osadzać się ludność upatrująca korzyści w sąsiedztwie puszczy i lasów oraz potoków. Łąka była własnością książąt pszczyńskich, którym przekazywała plody rolne. [...] Na przestrzeni wieków Łąka ciągle zmieniała się, ostatecznie przybierając dzisiejszy kształt. Budowa sali gimnastycznej oraz szkoły na miarę XXI wieku, przeprowadzenie powszechnej kanalizacji i telefonizacji, przyczyniły się do zatracenia dawnych obyczajów. [...] Jako mieszkańcy Łąki na własne oczy widzimy jak szybko zmienia się nasza ziemia, ile zmian zachodzi w naszej miejscowości. Prawie zupełnie zniknęło stare budownictwo drewniane, zabytkowe ośmioboczne stodoły. Niewiele pozostało dawnych narzędzi rolniczych, zapomniane stają się dawne zwyczaje, legendy, podania i pieśni. [...] Zachowały się jednak pewne elementy kultury duchowej i materialnej, które łączą kolejne pokolenia. Należą do nich łąckie kapliczki i krzyże przydrożne oraz chodzenie po mikołajstwie. Zachowała się także cecha, o której powiedział jeden ze starszych mieszkańców Łąki, że: „Łączenie mają swoją specyficzną dumę, wynika to z miłości do własnej ziemi, którą dziedziczą po swoich przodkach, dlatego praca na roli jest nie tylko wysiłkiem fizycznym, ale także wielkim kultem”²³.

Od razu rzuca się w oczy dydaktyczna konwencja, jaką narzucili nauczyciele, a uczniowie przyjęli, pisząc powyższe wypracowania. Łatwo również zauważyć odtwórcze użycie przez dzieci pewnych wychowawczych kalek przekazywanych im przez pedagogów. Nie zmienia to jednak faktu, że wyłaniają się z tych tekstów narracje nie tyle tożsamościowe, co przynależnościowe, konstytuujące współczesne wzory idealne, które stoją u podstaw poczucia swojskości, i które łączą je z przynależnością do ziemi i pamięcią zamieszkujących ją wcześniej pokoleń (funkcjonujących jako zdepersonalizowana kategoria „przodków”).

Nic więc dziwnego, że ziemia i pochodzenie stanowią współcześnie bardzo ważny wątek poruszany w kontekście rozmów o osobach zamieszkujących nowe osiedle; te często są traktowane jako obce – spoza społeczności²⁴. Taką postawę po części uprawomocnia przedstawiona tu wielka narracja łącząca przynależność grupową z dziedzicznie przekazywaną przynależnością do miejsca i z pokrewieństwem jako zasadą dziedziczności tę gwarantującą. Obcość byłaby więc w tym kontekście, na poziomie grupy lokalnej, kategorią oznaczającą nieprzynależność do owej grupy w sposób bezpośrednio

²³ [API 5/B/3].

²⁴ [APAP 1723/O/4].

związany z nieprzynależnością do ziemi. Bycie *cudzym* to w tym przypadku „bycie nie stąd”. Jeśli jako punkt odniesienia uznamy natomiast gospodarstwo, doświadczenie obcości stanie się przede wszystkim doświadczeniem zorganizowanym w kategoriach wyobrazeniowych, relacyjnych granic rodziny (ktoś jest albo *nosz* albo *cudzy*), które granica przestrzenna i własnościowa materializuje.

Współczesne formy gościnności (ale też gościnność rozumiana jako wartość), jak się wkrótce okaże, będą w Łące w dużej mierze matrycowane przez dawne, opisane tu sposoby podkreślania i utrwalania systemów oraz wyobrażeń zależności i odrębności. Równie trwałe, choć jednocześnie podlegający szeregowi rekonstekstualizacji, będzie ich związek ze stojącą u podstaw wielu z owych zależności i odrębności, autonomizującą się instytucją rodziny wyodrębnioną rezydencjalnie. Wariant typowy dla Łąki wpisuje się w przedstawiony wyżej, ogólny model, w którym to właśnie taka rodzina jest jednostką o najszerszym zakresie funkcji w społeczności wiejskiej, posiadającą najsilniej zaznaczone granice materialne i społeczno-kulturowe. Sławoj Szykiewicz widzi w tym rozwiązaniu wynik „prowadzenia gospodarstwa w znacznym stopniu samożywnościowego i mało utowarowionego oraz braku silnych powiązań krewniczych”²⁵, wskazując na dwa uwarunkowania charakterystyczne również dla opisywanej wsi.

Integracja wokół przynoszącej wspólne korzyści, precyzyjnie rozdzielonej między domowników pracy oraz kumulacja funkcji wychowawczej, ekonomicznej, prokreacyjnej, gospodarczej, emocjonalnej i pozycjotwórczej²⁶, bez wątpienia wpływały na miejsce rodziny (niezależnie, czy będzie to rodzina rdzenna, czy mała) w badanym systemie kulturowym. Stanowiły też warunek konieczny dla dalszych procesów autonomizacyjnych. Te zaś, paradoksalnie, w dużej mierze łączyły się z transferem niektórych wymienionych funkcji w obręb innych instytucji (szkoły, zakładu pracy, uniwersytetu). Co za tym idzie, pojawił się również cały szereg nowych okazji do tworzenia zażyłych kontaktów. Nie zmieniło to jednak wysokiej wartości nadawanej domowym związkom rodzinnym – mogło wręcz wywołać reakcję „immunologiczną” polegającą na stopniowym zamykaniu domów

²⁵ Tamże, s. 488.

²⁶ Por. Tamże.

i fetyszyzacji uzyskiwanej w ich granicach prywatności²⁷. Utrwalone historycznie wzorce przyjmowania gości stały się w tej sytuacji jednym z podstawowych środków służących tworzeniu relacji towarzyskich, przy jednoczesnym podkreśleniu autonomii grupy domowej. Nieprzypadkowo to właśnie pokolenie, które zajmuje się kierowaniem gospodarstwem i odpowiada za jego trwałość, jest uznawane w Łące (i nie tylko w Łące) za gospodarzy i najintensywniej dba o realizację wzorców gościnności. Dzięki nim można zarówno utrwalać wyraźną granicę pomiędzy tymi, którzy znajdują się „wewnątrz” instytucji (przynależność łączy się tu znów z wyobrażoną lub realną własnością przestrzeni) i tymi, którzy przychodzą z coraz bardziej ekspansywnego zewnątrz. Biorąc pod uwagę, że stałym członkiem grupy domowej można zostać wyłącznie przez małżeństwo, urodzenie lub adopcję, a jednocześnie rodzina musi „mierzyć się” z szeregiem nowych, konkurencyjnych, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych, grup towarzyskich i zawodowych, nie dziwi, że formy tymczasowego, przyjaznego przyjęcia *cudzego* zostały tak bardzo rozwinięte i powiązane zarówno z utrwalaniem więzi, jak i potwierdzaniem jasnej granicy pomiędzy swoimi i obcymi.

Gościnne instytucje, gościnność w instytucjach

Wzorce i wyobrażenia dotyczące przyjmowania gości powstawały na ziemi pszczyńskiej nie tylko w obrębie i pomiędzy gospodarstwami. Na ich kształt wpływały również: dwór, kościół, karczma, i szkoła. Każda z tych instytucji, korzystając z odniesień do ponadlokalnych tradycji, wykształciła zestaw procedur i idei, które w różnym stopniu przenikały do innych obszarów kultury Łąki. Wśród owych procedur i idei znajdowały się również takie, które inspirowały miejscowe rozumienie gościnności. Warto więc choć szkieletowo opisać charakter prawdopodobnych kontynuacji.

²⁷ Por. używane w Łące pojęcie *niewrazidlatości*, o którym będzie mowa w dalszej części dysertacji: [APAP 1280/G/3], [APAP 1334/G/57].

Dwór

Nie można w pełni zrozumieć wzorów kształtujących się w Łące, bez spojrzenia na zakres i charakter oddziaływania pszczyńskiego dworu za czasów, gdy pełnił ważne kulturotwórcze funkcje i stanowił część szerszego systemu kulturowego²⁸. W przypadku interesującego nas tematu i kontekstu kultury ziemi pszczyńskiej, wydaje się, że istotne są co najmniej dwa tropy. Jeden związany z „modelem konsumpcji obfitej”²⁹ – wielkimi ucztami, balami i zabawami panów i książąt pszczyńskich; drugi, prowadzący w kierunku utrwalonych konwencji publicznego przyjmowania przedstawicieli władzy, sędziów i innych osób obdarzonych prestiżem związanym z piastowaniem państwowych urzędów.

Jeśli idzie o uroczystości takie jak wesela, które pod względem ilości i różnorodności pokarmów oraz rytualizacji spożycia wykraczały w Łące poza codzienność, należałoby zadać pytanie o ich związki z wzorami życia dworskiego. Wątek ten wymaga odrębnych badań i omówień, już teraz warto jednak zauważyć, że ważna linia „transmisyjna” mogła się stworzyć m.in. w związku z tradycją składania przez poddanych hołdu nowym władcom, w której to uroczystości uczestniczyli przedstawiciele pobliskich wsi. Jedno z takich wydarzeń odbyło się w lipcu 1819 r., gdy hołd przyjmował książę Henryk. Tak o tym wydarzeniu pisał jego brat:

[...] w południe, przybyli do Pszczyny zaproszeni goście, wyższa służba dworska oraz chłopci z zarządcami poszczególnych folwarków – z każdej gminy po dziesięć osób z sołtysiem. Niektóre z gmin nadeszły z przygrywającymi kapelami wiejskimi na czele. Ustawili się oni w koło, na dziedzińcu zamkowym, gdzie radca dworu odczytał im słowa przysięgi, którą powtarzali przedstawiciele poszczególnych kluczy gospodarczych. Po jej złożeniu, wszyscy przeszli na najbliższą łąkę w zagrodzie dla źrebiąt, gdzie ustawione były dla każdej z gmin stoły z jadłem i trunkami oraz ławy. Po poczęstunku zgromadzeni udali się na większą łąkę, dokąd przybył książę z małżonką, których powitano gromkim

²⁸ Właściciele dóbr pszczyńskich przebywali w swojej siedzibie w Pszczynie na pewno od drugiej połowy XIII stulecia. Dokumenty wskazują, że w wieku XV stał tam murowany, obronny zamek. Henryk Schaeffer wskazuje, że istniał on już wcześniej – w wieku XI lub XII. Schaeffer, Henryk Wilhelm Fryderyk, *Kronika...*; J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie dworskie w Pszczynie (1765–1846)*, Wydawnictwo Muzeum Wnętrz Zabytkowych w Pszczynie, Pszczyna 1984, s. 14. Ze względu na dostępność materiałów skupię się jednak przede wszystkim na późniejszych dziejach dworu pszczyńskiego.

²⁹ Ostatnio pojęcia tego użyła Justyna Stracuk w analizie wzorców konsumpcji na polskich kresach wschodnich. J. Stracuk, *Cmentarz...*, s. 239–243.

okrzykiem: hurra! Zabawa z udziałem rodziny książęcej, panów stanowych, obywateli miasta i chłopów, trwała do ósmej wieczorem³⁰.

Nie jestem w stanie stwierdzić, w jakim stopniu bogaci gospodarze z Łąki inspirowali się wzorcami dworskimi zakorzenionymi w niemieckim modelu wspólnej zabawy. Już Stefan Czarnowski zastanawiał się generalnie nad tym problemem m.in. w kontekście modeli szczodrości i wystawności, pisząc, że „nie mamy tu do czynienia li tylko z obyczajami przejętymi od szlachty, z pięciem się do poziomu tej szlachty, ale z cechami właściwymi warstwie opartej o posiadanie ziemi, prowadzącej gospodarkę w dużym jeszcze stopniu naturalną i obowiązanej względem klienteli”³¹. Bez dokonywania rozstrzygnięć wymagających badań wykraczających poza temat rozprawy, warto mieć w pamięci zaprezentowany model jako pewien, nawet odległy, punkt odniesienia przy opisywaniu specyfiki lokalnych biesiad.

Jeśli zaś idzie nie o gościnę u kogoś, ale o przyjmowanie gości spoza wsi u siebie, rozpoznać można co najmniej dwa kolejne, ważne punkty odniesienia. Pierwszy odnajdujemy w wytycznych dotyczących sposobu goszczenia namiestnika pana na Pszczyńcu, przyjeżdżającego, by przewodniczyć sądowi. Urbarze z XVI w. zawierają takie oto fragmenty: „Mieszkańcy Łąki przestrzegają ten zwyczaj, że kiedy do nich zawita namiestnik, aby tam przewodniczył sądowi, Łączanie winni go uhonorować obiadem”³². To połączenie przyjmowania ważnej osoby z oddaniem mu swoistej czci przez przygotowanie posiłku, do dziś jest jednym ze spotykanych w Łące wariantów, jak widać o bardzo długiej tradycji.

Na sam koniec pozostawiłem dworski obyczaj szeroko kultywowany na pszczyńskim dworze, a obejmujący przede wszystkim zrytualizowane formuły witania i żegnania znaczących gości. Chodzi mianowicie o budowanie na gościńcach prowadzących do celu podróży, bram powitalnych i triumfalnych, przy których przedstawiciele różnych stanów i profesji wręczali dary, wygłaszali przemówienia i wznosili okrzyki. Byli też często podejmowani w tej przestrzeni przez samych gospodarzy, którzy prowadzili następnie orszak do przygotowanego już odpowiednio miejsca wypoczynku. Według tego scenariusza odbyło się np. przywitanie króla Fryderyka

³⁰ AKP II 870, s. 200–205. Cyt. za: J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie...*, s. 102.

³¹ S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 171–172.

³² P. Ziebura, *Dzieje...*, s. 26.

Wilhelma II nadjeżdżającego do Pszczyny od strony Ornontowic, na którego księżę pszczyński czekał już we wsi Poręba³³.

Przy pożegnaniach praktyka wyglądała analogicznie. Pod tym względem niezwykle obrazowa jest relacja z wyjazdu Fryderyka Ferdynanda (brata Henryka) do Köthen:

Przy bramie zamkowej oraz na ulicach miasta, zgromadzeni byli licznie mieszkańcy oraz władze miejskie, w imieniu których burmistrz wygłosił wzruszającą mowę pożegnalną. Na trakcie w pobliżu wsi Radostowice, Ferdynanda i jego żonę żegnała okazała brama honorowa z napisem »Pszczyna żegna«. [...] Gdy podróżni dojechali do Suszca, nastąpiło kolejne pożegnanie, mianowicie prawie całej asysty, natomiast do granic państwa jechali z Ferdynandem jego bracia oraz niewielki oddziałek utworzony z leśniczych³⁴.

Stopień teatralizacji tych praktyk (będących wariantem włoskiej tradycji³⁵, ale znanych też szlachcie polskiej) i ich publiczny charakter skutkowały powstawaniem wielkich widowisk kulturowych służących wyeksponowaniu i potwierdzeniu wagi wydarzenia, hierarchii społecznej i stojącej u szczytu tej hierarchii władzy. Łączyły się te spektakle także z manifestowaniem prestiżu przybysza i oddawaniem mu należnych honorów, co przekładało się w konsekwencji na prestiż władcy-gospodarza³⁶. Wydaje mi się, że ślady tej tradycji są widoczne również we współczesnej kulturze Łąki, zwłaszcza w konwencjach związanych z witaniem oczekiwanych gości. Być może inspirowane są nią także tablice umieszczane dziś na granicach administracyjnych (takie jak np. „Pszczyna wita”). Należy jednak pamiętać o tym, że chłopcy często postponowali wystawne formy powitalne jako symbol czegoś bezużytecznego – unaocznia to np. wciąż popularna fraza „drzwi do lasu”.

³³ J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie...*, s. 101–102.

³⁴ Tamże, s. 101.

³⁵ Por. M.A. Zaho, *Imago triumphalis. The function and significance of triumphal imagery for Italian Renaissance rulers*, Peter Lang, New York 2004.

³⁶ Przede wszystkim w kontekście uczt, ale też tzw. wjazdów polskich władców, wątki te rozwija i analizuje przez pryzmat metodologii antropologii widowisk, Joanna Hubner-Wojciechowska: J. Hübner-Wojciechowska, *Uczta. Iluzja i rzeczywistość w uroczystościach państwowych XVII w.*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1988, t. 42, z. 1–2.

Kościół

Kościół w Łące prawdopodobnie funkcjonuje od czasów lokacji. Zwykle bowiem przy zakładaniu wsi na prawie niemieckim wydzielano teren pod budowę świątyni oraz pole dla proboszcza, by uczynić go samowystarczalnym. Pierwsza wzmianka o parafii w badanej wsi jest jednak trudna do zweryfikowania, a pochodzi ze spisu świętopietrza z 1327 roku. Nie ma natomiast wątpliwości co do tego, że kościół i parafia istniały już w 1449 r., od tego czasu pełniąc funkcję integracyjną dla społeczności lokalnej skupionej wokół jednego kultu³⁷. Możemy z dużym prawdopodobieństwem założyć istnienie szeregu związanych z tą instytucją wzorców i wyobrażeń. Kościół, co ważne zwłaszcza w kontekście zaznaczonej relacyjności więzów i sposobów zaimkowego dookreślenia członków tradycyjnej społeczności, doprowadził zapewne do utrwalenia się abstrakcyjnego pojęcia osoby ludzkiej. Jak pisał Marcel Mauss w swojej wciąż aktualnej analizie: „Chrześcijanie, wyczuwając w osobie moralnej siłę religijną, uczynili z niej istotę metafizyczną. Pojęcie, jakie mamy na temat osoby ludzkiej, jest wciąż pojęciem zasadniczo chrześcijańskim. Wystarczy prześledzić [...] przejście pojęcia *persona*, człowieka należącego do określonego stanu, do pojęcia człowieka po prostu, do pojęcia osoby ludzkiej”³⁸. Droga ta ostatecznie doprowadzi do powstania kategorii „ja” utożsamianej ze znajomością siebie – ze świadomością psychologiczną³⁹. „Ja” autonomicznego, a nie „ja” relacyjnego, czyli zrozumiałego jedynie w relacji do „ty”⁴⁰.

Nie ulega wątpliwości, że sam termin *gościnność* jest w kulturze Łąki związany bezpośrednio z transmisją takich wartości chrześcijańskich jak *hospitalitas*, *agape*

³⁷ B. Waleczko, *Historia parafii i kościoła*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 74; L. Musioł, *Łąka...*, s. 137.

³⁸ M. Mauss, *Pojęcie osoby*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 383.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Być może jest to także efekt sukcesywnego wprowadzania technologii pisma i zmiany modelu kultury z oralnego na oralno-cyrograficzny. Por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

i *caritas*, które przez wieki tworzyły różnorodne sieci znaczeniowe w synergii z lokalnymi systemami aksjonormatywnymi⁴¹.

Niezwykle trudno byłoby jednak zweryfikować, na ile sama parafia rozwinęła własny system gościnności związany z propagowanymi cnotami, lecz warto zauważyć, że takowy często był realizowany w czasach pańszczyźnianych przez prowadzenie szpitala⁴². Nie ma żadnych dokumentów wskazujących, że ta popularna instytucja, będąca przede wszystkim domem opieki i azylem dla ubogich i wykluczonych, funkcjonowała w Łące⁴³; nie wiemy też, czy społeczność wiejska udzielała kiedyś kolektywnej jałmużny żebrakom i wprowadziła instytucjonalne rozwiązania służące zabezpieczeniu osób starszych, sierot i kalek⁴⁴. Mamy natomiast pewność, że wektor łączący w Łące gościnność z opieką nad potrzebującymi, miłosierdziem i jałmużną, jest dziś obecny w myśleniu o gościnności domowej⁴⁵.

Kolejną ważną normą mogły być kościelne zalecenia dotyczące obowiązku przyjmowania pielgrzymów. Nie znamy konkretnych pouczeń księży i znów możemy jedynie przypuszczać, że stosowano tu zwyczajowe zalecenia przekazywane przede wszystkim w czasie nabożeństw i pielgrzymek. Wiemy przy tym, że Łączenie w *pąciach* brał udział już przed 1848 r. i tradycja ta jest kontynuowana do dzisiaj⁴⁶. Nie da się z tego faktu wyciągnąć wniosku o istnieniu wykrystalizowanego modelu przyjmowania pielgrzymów. Co najwyżej uznać można, że, ze względu na uczestnictwo w pielgrzymkach, niektórzy mieszkańcy Łąki znali zestaw reguł dotyczący bycia przyjmowanym jako gość-pielgrzym, a to mogło przełożyć się współcześnie na podejście do coraz częściej pojawiających się w okolicy turystów.

⁴¹ Do *hospitalitas*, *agape* i *caritas* powrócę w dalszej części dysertacji. Por. J.K. Pytel, *Gościnność w Biblii (studium źródłowo-porównawcze)*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990.

⁴² K. Dola, *Szpitale średniowiecznego Śląska*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 1968, t. 12, z. 1; Z. Podgórska-Klawe, *Od hospicjum do współczesnego szpitala. Rozwój historyczny problematyki szpitalnej w Polsce do końca XIX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981; M. Dąbrowska, J. Kruppé, *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 1998.

⁴³ Jeden szpital znajdował się za to w Pszczynie – ufundowany przez Baltazara Promintza w XVI w. J. Polak, *Poczet panów i książąt pszczyńskich*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Pszczyńskiej, Pszczyna 2007, s. 52–65.

⁴⁴ S. Szynkiewicz, *Rodzina...*, s. 101.

⁴⁵ [APAP 1286/G/9], [APAP 1358/H/2], [APAP 1475/K/6].

⁴⁶ B. Waleczko, *Historia...*, s. 87–88.

Ostatni zespół wzorców i wyobrażeń połączonych ze sferą sacrum, które można uznać za istotne dla kształtowania się gościnności⁴⁷, związany jest z samym aktem wkraczania w obszar świątyni i z odbywającym się tam obrzędkiem. Jednak pytanie o to, czy i jak Łączanie adaptowali pewne elementy związane z kultem w otwartą na gościa sferę domową, jest zbyt trudne, by odpowiedzieć na nie jednoznacznie w tej części rozprawy.

Karczma

Wspominałem już o wadze i znaczeniu historycznego szlaku komunikacyjnego prowadzącego przez Łąkę. Nie napomknąłem natomiast dotąd o mieszczącej się przy nim karczmie⁴⁸. Pierwsza wzmianka o budynku pełniącym niezwykle istotne lokalnie funkcje pochodzi z urbarza z 1536 r. Od tego czasu karczma była dla Łączan jednym z głównych punktów styczności z alternatywnymi wzorcami kulturowymi i miejscem zdobywania chociażby szczątkowej wiedzy o świecie. W jej obrębie mogli również powiększyć katalog znanych sobie typów ludzkich (np. o żołnierzy wracających z Siedmiogrodu w 1661 r.⁴⁹), co w kontekście prowadzonych tu rozważań ma pierwszorzędne znaczenie. Należy przy tym pamiętać o ważnej uwadze Ludwika Stomma, który wymieniając charakterystycznych bywalców karczm, takich jak wieśniacy z innych okolic, kupcy, żebracy, złodzieje czy pasterze, zauważa, że nie mieli oni przeważnie ani sił, ani ochoty do prowadzenia intensywnego życia towarzyskiego⁵⁰.

Instytucja karczmy służyła bowiem przede wszystkim za miejsce spotkań dla mieszkańców wsi. Dokładnie tak było w przypadku Łąki – odbywały się w niej zebrania gminne, wybory, posiedzenia Sądu Wiejskiego i oczywiście części zabawowe wesela gromadzące całą społeczność⁵¹. Tam więc właśnie kształtowała się formuła spotkania publicznego oraz wspólnej biesiady. Tam też rozwijały się wzorce gościnności

⁴⁷ Na razie pozostawiam na marginesie wywodu narracje biblijne odwołujące się do staro- i nowotestamentowego prawa gościnności, choć również one były zapewne dla Łączan ważnym tłem dla powstawania gościnności jako wartości.

⁴⁸ P. Ziebura, *Mieszkańcy...*, s. 55–56.

⁴⁹ Wspomina o tym wydarzeniu pośrednio Ludwik Musioł. L. Musioł, *Łąka...*, s. 108.

⁵⁰ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1986, s. 99.

⁵¹ P. Ziebura, *Mieszkańcy...*, s. 55. [API 1/A/1].

komercyjnej, w której domagające się odwzajemnienia akty wymiany były zatrzymywane darem bezzwrotnym, nie produkującym zobowiązania – tzn. pieniądzem w formie opłaty⁵². Tę popularną formułę przyjmują dziś restauracje, bary i kawiarnie, jeśli idzie o jedzenie i picie, oraz hotele, pensjonaty, domy wczasowe i gospodarstwa agroturystyczne w przypadku noclegu (a często także wyżywienia). Dzięki nim większość przyjezdnych, zarówno w miastach jak i na wsi, jest wyłączona z praktyk wymagających zacieśniania więzi międzyludzkich, często wspieranych konwencją daru wymagającego rewanżu i obietnicy odwzajemnienia gościny. Pod tym względem łączą się te instytucje ze współczesnym rozkwitem turystyki i charakterystycznymi dla jej głównego nurtu wzorami podróżowania i przebywania w przestrzeni pozadomowej (bez konieczności nawiązania bezpośredniego kontaktu z mieszkańcami odwiedzanego miejsca). Jednocześnie współgrają one z procesem zamykania gospodarstw domowych przed nieznanymi. Podróżni posiadają bowiem zwykle infrastrukturę, z której można łatwo skorzystać, a tym samym nie plasują się w kategorii osób potrzebujących bezwzględnej pomocy i opieki – nie zostają więc zaproszeni do przekroczenia progu domostwa-schronu.

W Łące znajdziemy pensjonat; w pobliżu jest też pole kampingowe. Karczma została przekształcona w bar (miejsce spotkań przede wszystkim grup miejscowych mężczyzn), opodal znajduje się również restauracja (która przejęła podzielone funkcje karczmy i domu, jeśli idzie o organizację większych uroczystości, takich jak wesela czy jubileusze). Pod tym względem bliskość Pszczyny z dobrą infrastrukturą gastronomiczno-noclegową również wpływa na wiele taktyk mających na celu wyprowadzenie gościny z przestrzeni domu, a także pomoc nieznanym, którzy znaleźli się w najbliższej okolicy, przy jednoczesnym nie wciąganiu ich w gościnne praktyki wsparte regułami odwzajemniania daru.

⁵² Wzorcowy, znany od starożytności, przykład tego modelu to karawanseraj. Marcel Mauss w *Szkicu o darze* opisywał europejskie źródła tej instytucji, pisząc: „Albowiem właśnie Rzymianie i Grecy, którzy – być może śladem Semitów z północy i zachodu – wynaleźli rozróżnienie praw rzeczowych i osobowych, oddzielili sprzedaż od daru i wymiany, odłączyli obowiązek moralny i umowę, a zwłaszcza uchwycili różnicę występującą między obrzędami, prawami i interesami”. M. Mauss, *Szkic o darze*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 268.

Szkoła

Kolejną instytucją, która wiązała się z uwarunkowaniami ponadlokalnymi i bez wątpienia wpływała na dotychczasowe wzorce życia mieszkańców Łąki, a jednocześnie scalała społeczność na poziomie lokalnym, była szkoła. Potwierdzono, że istniała już w wieku XVII, choć trudno zdobyć więcej informacji o zasadach jej funkcjonowania⁵³. Podobne szkoły służyły przygotowaniom do służby w kościele, często proponowały kursy z zakresu podstaw czytania, pisania i liczenia⁵⁴.

Wydaje mi się, że w niniejszej pracy bezcelowe jest prezentowanie dokładniejszych losów szkoły w Łące, tak samo jak niepotrzebna jest rekonstrukcja programów nauczania. Chciałem jedynie zwrócić uwagę na kilka związanych z tą instytucją tropów. Przede wszystkim szkoła wykształciła swój specyficzny sposób przyjmowania uczniów, kontrolowany i wdrażany przez kadrę nauczycieli. Opierał się on na restrykcyjnych zasadach odpowiedniego zachowania wewnątrz budynku i wewnątrz klasy lekcyjnej. W kontekście gościnności ważniejsze jednak wydają się propagowane przez tę instytucję wzorce gospodarowania czasem, tak charakterystyczne dla opisanych przez Edwarda T. Halla kultur monochronicznych⁵⁵. Zajęcia ograniczone przez godziny zegarowe, otwarcie instytucji w pewnych, ściśle wyznaczonych porach dnia i tygodnia oraz codzienna tymczasowość – to znaczy dyscyplinowanie do przebywania w danym miejscu regularnie, ale jedynie przez określoną ilość godzin – wraz z opisanymi już zmianami w strukturze i specyfice zatrudnienia Łączan, na pewno wpłynęły na współczesne gospodarowanie czasem, a przez to na reguły gościnności. Jeśli bowiem żyjemy w kulturze w jasny sposób wydzielającej czas nauki, a później pracy i czas odpoczynku, a zarazem takiej, w której czas można stracić lub zyskać, wzorce przyjmowania gości musiały podporządkować się wynikającym z takich rozwiązań cyklom i wartościom. Gościnność nie jest bowiem jedynie określonym stosunkiem wobec obcych lub swoich, przejawiającym się w zrytualizowanych praktykach nawiązywania więzi, lecz, jak mam nadzieję, udało się

⁵³ Poza tymi, że jej kierowanie należało do władz kościelnych. B. Waleczko, *Historia...*, s. 83.

⁵⁴ O szkołach na ziemiach cieszyńskich w XVI w.: *Porządek kościelny Wacława Adama. Początki organizacji kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, [s.n.], Warszawa 1937, s. 103–134. O szkolnictwie parafialnym w Polsce np.: M. Różański, *Szkoły parafialne w XVI–XVIII wieku w archidiecezjalnym uniejowskim*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003.

⁵⁵ E.T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. J. Burszta, E.M. Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 54–61.

zasygnalizować, wypadkową warunków i utrwalonych sposobów życia, które uległy szeregowi transformacji wraz z rozwojem „cywilizacji przemysłowej” zmieniającej i rekonfigurującej dotychczasowe wzorce⁵⁶. Zgadzam się z tą ogólną tezą Tazbira i uważam, że jest ona obowiązująca dla badanego przeze mnie obszaru.

W takim kontekście wielkim uchybieniem byłoby nie zwracać uwagi na ważne procesy związane z poprzemysłowym „umediálnianiem” domostw – rozpoczynającym się od popularyzacji odbiorników radiowych i telewizyjnych, przechodzącym przez fazę ekspansji sieci komórkowych, a obecnie kończącym się na systemach *ubiquitous computing* z coraz powszechniejszym dostępem do szerokopasmowej sieci internetowej. Zagadnienia te, na gruncie angielskich *cultural studies*, podejmował David Morley w książce *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*⁵⁷, wskazując dwa istotne obszary dociekań: nad adaptacją mediów do codziennego życia oraz nad ich rolą jako kolejnego „okna na świat” – „progu, styku wnętrza ze stroną zewnętrzną”⁵⁸ – a więc nową przestrzenią „przyjmowania” (informacji, wzorców, osób).

Gościnne życie *przedsia*

Na początku tego rozdziału przedstawiłem model, w którym gościnność zostaje na trwałe wpisana w ramy działalności instytucji rodziny i skupia się wokół jej domeny: przestrzeni domu. Następnie starałem się zrekonstruować, w jaki sposób związek ten konstytuuje się w Łące i jakie konteksty historyczne i kulturowe należałoby wziąć pod uwagę, by zrozumieć znaczenie i kształt tamtejszych praktyk przyjmowania gości oraz charakteru stojących za nimi wartości.

Kreślone tu relacje staną się jeszcze bardziej klarowne, jeśli doprecyzujemy znaczenie samej gościnności. Współcześnie bowiem, na co wskazuje również przeprowadzona w tej dysertacji analiza językowa, gościnność w kulturze polskiej stała się przede wszystkim wartością i postawą. Tak też stało się w Łące. Dla jej mieszkańców

⁵⁶ J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 23–25.

⁵⁷ D. Morley, *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.

⁵⁸ Tamże, s. 104–123.

„prawdziwa” gościnność musi płynąć z serca, powinna być spontaniczna i szczerą. Jednocześnie jest obowiązkiem i wiąże się z odpowiedzialnością za gościa⁵⁹. Według jednej z informatek gościnność uświadamia, że „są dobrzy ludzie na tym świecie”⁶⁰, druga dodaje, że to „miłość bliźniego”⁶¹ „przekazywana z pokolenia na pokolenie przez rodziców, dziadków”⁶². Gościnność łączy się w wyobraźni mieszkańców Łąki ze szczerością, wesołością, uprzejmością, pomocnością, troskliwością, miłością bliźniego⁶³, ale także, co znaczące, z bogatym stołem, poczęstunkiem, dzieleniem się dobrem materialnym⁶⁴ oraz wymianianiem wspomnień⁶⁵. Gościnnością można nazwać otwartość na ludzi, „zapewnienie kąta, wyżywienia, przyjaźni z drugą osobą”⁶⁶, branie za nią odpowiedzialności⁶⁷ – rodzaj niepisanego, lecz niezwykle ważnego zobowiązania.

Gościnność to więc dla mieszkańców Łąki przede wszystkim wartość autoteliczna, funkcjonująca współcześnie na podobnym poziomie abstrakcji co np. dobroć. Stanowi swoisty marker, którym, na zasadzie analogii i ekstrapolacji, można oznaczać wiele różnorodnych praktyk, miejsc, ludzi i instytucji. Jednocześnie jednak odnosi się przede wszystkim do zestawu wzorców dobrego gospodarza i gospodyni, dobrego domu i dobrego człowieka, który jest w stanie „u siebie” zadbać o drugą osobę. I to właśnie o owo „u siebie”, tak ważne dla badanych tu zjawisk, chodzi przede wszystkim. Mam nadzieję, że widoczne stało się, czym dla Łączan jest ta kategoria. Że łączy się z ziemią, domem i rodziną – kształtującymi się w określonym otoczeniu kulturowym, oraz z „dbaniem o gościa”, które wyrażane jest zestawem wskazówek, norm, gestów, praktyk, zaleceń proksemicznych współtworzących tzw. gościnność domu.

Należy przy tym pamiętać, że „u siebie”, „u nos” to sformułowania określające coś więcej niż tylko przynależność. Jeśli bowiem spojrzymy na charakter grupy domowej, która dziś jest punktem odniesienia dla wyobrażeń gościnności, zobaczymy, że jej *telos* określa życie „na swoim” (*przedsia*) – to znaczy z zachowaniem wyraźnej odrębności

⁵⁹ Por. np. [APAP 1660/N/3], [APAP 1717/N/60], [APAP 1427/H/71], [APAP 1628/L/73], [APAP 1471/K/2], [APAP 1532/K/63].

⁶⁰ [APAP 1200/E/31].

⁶¹ [APAP 1660/N/3].

⁶² [APAP 1661/N/4].

⁶³ [APAP 970/A/4], [1278/G/1], [APAP 1358/H/2], [APAP 1557/L/2], [APAP 1660/N/3].

⁶⁴ „Gościnność jest tym większa im więcej jedzenia” lub powinna być „na miarę swoich możliwości”. [APAP 1358/H/2] i [APAP 1447/I/16], [APAP 1660/N/3], [APAP 1278/G/1].

⁶⁵ [APAP 1660/N/3], [APAP 1661/N/4].

⁶⁶ [APAP 971/A/5].

⁶⁷ [APAP 1358/H/2].

zarówno przestrzennej, jak i ekonomicznej oraz politycznej (oczywiście w skali relacji lokalnych). Takie życie powinno modelowo prowadzić małżeństwo z dziećmi, stając się autonomiczną, przedsiębiorczą instytucją, która jest w stanie o siebie zadbać, i która nie pozwala *cudzym* na wnikanie w jej sekrety. Tak rozumiana idea bycia zawsze *przedsia* wydaje mi się kluczem do zrozumienia łąckiej gościnności jako zasady jednocześnie więziotwórczej i separującej.

Wcielenia gościnności

Autoteliczność

Przywołane w poprzednich rozdziałach konteksty miały wskazać, że badania nad gościnnością nie mogą ograniczać się wyłącznie do opisu podstawowego zestawu współczesnych skojarzeń z nią związanych. Skojarzenia te w znaczący sposób zawężają bowiem pole analizy, a przez to utrudniają dostrzeżenie różnorodnych, czasami trwale zespolonych, a czasami jedynie doraźnie kompilowanych wzorców wykorzystywanych przy przyjmowaniu gości. Bez ich znajomości trudno zrozumieć zarówno charakter poszczególnych realizacji tego złożonego zjawiska kulturowego, jak i emicznych modeli, do których owe realizacje (a także ich późniejsze interpretacje) się odnoszą.

Dla Łączan gościnność stała się współcześnie przede wszystkim uabstrakcyjnym pojęciem stanowiącym wartość autoteliczną, która kumuluje i rekonfiguruje kilka porządków wyobrazeniowych. Jest dzięki temu m.in. nośnikiem utopii i azylem dla wielu, funkcjonujących również oddzielnie, zasad aksjonormatywnych¹. Większość z nich ma ważną cechę wspólną – charakter atrybutywny². Oznacza to, że łatwo wiążą się z wieloma

¹ Por. M. Godelier, *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 249–255.

² W przypadku gościnności wynikający pewnie po części z jej genezy i wciąż podstawowego użycia w formie przymiotnika *gościnny*.

odmiennymi jakościowo porządkami, które nasycają znaczeniem. Gościnność staje się, jak już wspomniałem, swoistym markerem, który w zależności od kontekstu może być wykorzystywany na różnorodne sposoby i w różnych, kulturowo lub politycznie ustalanych celach. Wtedy występuje przede wszystkim na prawach metonimii lub synekdochy i wiąże się zarówno z rzeczami, zachowaniami, instytucjami, jak i ideami. Należałoby jednak oddzielić popularne, lecz wtórne i metaforyczne użycia, od tych, które wiążą gościnność z instytucją, w ramach której stanowi ona jedną z centralnych wartości i wskaźników normatywnych, a jednocześnie posiada swoje ściśle określone funkcje i cały zestaw wzorców dotyczących tego, jak ma być realizowana. Wzorców, które następnie mogą być ekstrapolowane w obręb innych porządków dyskursywnych oraz praktycznych i tam ulegać internalizacji.

Upraszczając – chcę rozpocząć od przedstawienia, jak w Łące, w obrębie rodziny „na swoim” – żyjącej *przedsia*, kształtuje się pewien specyficzny „model dla”, który gościnność rozumianą jako wartość uprawomocnia i organizuje w ogólnych kategoriach. Niezwykle trudno będzie przy tym pozostawić na marginesie wyводу gościnność jako „model czegoś”³ – zespół form funkcjonujących często w uporządkowanej, ale niezwerbalizowanej i niezracjonalizowanej postaci. Form pozwalających skonstruować znaczącą sekwencję przyjmowania gości. Dodać można, że zarówno „model dla”, jak i interpretacje „modelu czegoś”, ze względu na swoją wrodzoną „otwartość”, wchłaniają „gościnne”, egzogenne, często niezwerbalizowane, wzorce.

Przedstawiony tu schemat uwikłań wskazuje na nieprecyzyjne wykorzystywanie pojęcia *gościnności*, które w dotychczasowym wywodzie obejmowało swoim zakresem wiele, wydawałoby się, niewspółmiernych porządków. Wynika to z faktu, że *gościnność*

³ Za Cliffordem Geertzem uznaję w tym miejscu, że „wzorce kulturowe są modelami, że stanowią zestawy symboli, których wzajemne relacje modelują relacje pomiędzy jednostkami, procesami czy jakimikolwiek innymi elementami fizycznych, organicznych, społecznych lub psychologicznych systemów, naśladując je, będąc względem nich paralelnymi bądź też je stymulując. Pojęcie modelu ma jednak dwa znaczenia – rozumiemy je jako model »czegoś« bądź też model »dla« [...]. W pierwszym znaczeniu podkreśla się manipulowanie strukturami symbolicznymi w taki sposób, by stały się one, mniej lub bardziej ściśle, paralelne względem ustanowionego już wcześniej systemu niesymbolicznego [...]. W drugim znaczeniu z kolei podkreśla się manipulowanie systemami niesymbolicznymi w oparciu o relacje wyrażane poprzez systemy symboliczne [...]. Wzorce kulturowe ze swej natury pełnią rolę podwójną: nadają znaczenie – czyli obiektywną formę pojęciową – rzeczywistości społecznej i psychologicznej, zarówno przystosowując się do niej, jak i przystosowując ją do siebie”. C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 115–116.

była dotąd używana raczej jako bardzo ogólna kategoria analityczna, wskazująca na inwariantny problem radzenia sobie z obcymi i znanymi grupami, klasami i jednostkami w obrębie wybranych instytucji; pozwalająca przy tym śledzić niektóre ze strukturalnych rozwiązań zastosowanych przez badaną kulturę. Na końcu poprzedniego rozdziału doszło jednak do kilku uściśleń, dzięki którym weszliśmy w obszar emicynie (już nie tylko na poziomie języka literackiego) dookreślonego pojęcia, które stanie się punktem wyjścia dla analizy prowadzonej w tej części dysertacji.

Po odnotowaniu tego ważnego przesunięcia, należy dokonać kilku uściśleń. Wiemy już, że gościnność jest dla Łączan wartością autoteliczną i ten jej status wysunął się na pierwszy plan. Jednak pewna trudność artykulacyjna widoczna w potocznych interpretacjach zmusza do bliższego przyjrzenia się sieci znaczeń, która ją buduje, i logice, według której elementy tej sieci są łączone. Posłużę się kilkoma przykładami wskazującymi na cały repertuar zapożyczeń ze sfery wyobraźniowej i praktycznej, które współtworzą lokalne rozumienie gościnności.

Wartości

Jedna z Informatorek uznała, że gościnność

To jest jakiś zewnętrzny gest w kierunku drugiego człowieka. Wyraz sympatii, empatii. Wyjście naprzeciw. Ktoś niegościnny wydaje mi się zamknięty, nieufny, nastawiony na nie. A osoba gościnna kojarzy się z otwartością, wychodzeniem naprzeciw potrzebom drugiego człowieka. Może ktoś jest głodny, może ktoś jest spragniony. Gościnność pozwala zaspokoić te najprostsze potrzeby drugiego człowieka⁴.

W tej krótkiej wypowiedzi nawarstwia się kilka porządków, co jest zresztą symptomatyczne dla wielu różnorodnych opowieści o gościnności. Są one zwykle próbą sklejenia pewnej, nieustannie negocjowanej całości z ograniczonego, choć rozległego zasobu symboli, wyobrażeń i innych, przedstawianych w zwerbalizowanej postaci, form znaczących.

⁴ [APAP 1471/K/2].

Za pierwszy ważny punkt odniesienia i oddziaływania uznać można wspomniane wartości i cnoty, ale też połączoną z nimi warstwę afektywną. Należy od razu dodać, że zwykle są zespolone w bezpośredni sposób w wyobrażeniach na temat wyidealizowanego modelu więzi międzyludzkich. W analizowanej wypowiedzi, pojawiają się np. „sympatia” i „empatia” – słowa wskazujące na wartość współodczuwania i szeroko rozumianego, uczuciowego zbliżenia, jako tych cech człowieka, które są gwarantem utrzymywania bliskich i zgodnych relacji z innymi. Emocje mogą faktycznie amplifikować, utwierdzać i umacniać przyrodzone więzy pokrewieństwa lub nabyte więzy powinowactwa – ale same w sobie, traktowane raczej jako naddatek, nie są zwykle w stanie ich anulować. Jedynie „wspierają” bowiem owe więzy, a nie tworzą ich trzonu wyobrażeniowego⁵. Skanalizowane uczucia są dziś jednak również esencjalizowane chociażby w „więzach przyjaźni”, które utwierdzają zażyłe związki powstające w instytucjach pozarodzinnych – szkole, grupie rówieśników, zakładzie pracy. Przyjaźń, jak pisał chociażby Maurice Aymard w analizie odległej, ale pod względem opisywanej kategorii, proponującej podobne rozwiązania, kultury francuskiej,

daje pewien margines wolności. Przyjaciele nie są wybierani od urodzenia (jak w społeczeństwach pozaeuropejskich, opisywanych przez etnologów) przez rodziców, bliskich lub przypadkiem, że dwoje dzieci rodzi się tego samego dnia [...] tak więc przyjaźń mogłaby poprzedzać miłość w stosowaniu tej wolności, ponieważ wybory, jakie narzuca, nie wchodzi automatycznie w konflikt i mogą dać się pogodzić bez trudu ze zobowiązaniami wobec rodziny. Mniej niebezpieczny dla niej wolny wybór przyjaciela poprzedzałby i otwierał drogę wolnemu wyborowi małżonka⁶.

⁵ Sympatia może zostać zastąpiona wrogością, ale więź pozostaje. Małżeństwo, dopóki łączyło się w sposób bezpośredni z transakcją ekonomiczną pomiędzy rodzinami (uprawomocnioną przez porządek boski), nie wiązało się z fetyszyzacją indywidualnych emocji jako podstawowego kryterium doboru. Z czasem jednak, owe emocje jednostek, pod postacią idei miłości i przyjaźni, stały się zautonomizowanymi wartościami, które mogły zostać uznane za ważne kryterium doboru. Jednocześnie jednak ustanowienie źródła owych więzów w sprawczej, psychologicznie odrębnej jednostce, a nie w naturze lub w porządku nadprzyrodzonym, której dana jednostka była częścią, spowodowało, że ich całkowite zerwanie stało się wyobrażalne.

⁶ M. Aymard, *Przyjaźń i wspólne biesiadowanie*, w: *Historia życia prywatnego*, red. R. Chartier, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005, s. 532–533. O emocjach jako kategorii kulturowej pisze np. Catherine A. Lutz: Catherine A. Lutz, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, w: *Emocje w kulturze*, red. J. Straczk, M. Rajtar, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

O relacjach między przyjaźnią a sympatią pisał również Julian Pitt-Rivers, uznając, że ta pierwsza jest związkiem z drugim człowiekiem dokonany z własnego wyboru. Implikuje przy tym wzajemne lubienie się – sympatię, choć czasem na pierwszy plan wysuwa inną właściwość – zobowiązanie wynikające z potrzeby odwzajemnienia świadczeń, nawet gdyby miało to odbyć się kosztem własnych poświęceń. Na uwagę zasługuje fakt, że przyjaźń w jego wykładni, dokładnie tak, jak badane tu relacje gościnności, musi być, na poziomie motywacji, bezinteresowna⁷.

Sygnalizowane przez Informatora odniesienia do emocji są jednak istotne również pod innym kątem – wzorzec, w którym afekty sugerujące ważną rolę partnerstwa i zażyłości, zostają dyskursywnie złączone z abstrakcyjnym „człowiekiem” to bowiem symptomatyczne zestawienie. Pytanie tylko kim jest ów „człowiek”? Wydaje się, że nie chodzi tu o konkretne byty, osoby, role, ale przede wszystkim o abstrakcyjną kategorię metafizyczną i moralną, która na poziomie wzoru idealnego, pozwala artykułować solidarnościowy charakter gościnności jako wartości skierowanej ku wszystkim istotom ludzkim. Stąd też zapewne wśród skojarzeń dotyczących przyjmowania gości, znajdziemy również przywołaną wyżej, lecz tym razem rozumianą jako cnota, a nie afekt, miłość⁸ i szacunek względem bliźniego: „To starsze, bogobojne pokolenie, które mówiło, że każdego bliźniego trzeba szanować, trzeba nakarmić, trzeba pomóc. Starsze pokolenie uczyło swoje potomstwo, żeby żyć dla innego człowieka, dla swojego bliźniego”⁹. Na razie omijam wskazówkę co do praktyk, w których cnoty i wartości się realizują. Interesuje mnie za to logika stojąca u podstaw widocznego tu wycinka aksjologii; wycinka budzącego jednoznaczne skojarzenia z tradycją chrześcijańską.

Zwraca uwagę głęboko inkluzyjny charakter zacytowanej wyżej wypowiedzi, który objawia się chociażby w kwantyfikatorze ogólnym „każdego”. Tu również Człowiek-Bliźni – osoba moralna i metafizyczna¹⁰, a nie członek wybranej grupy lub przedstawiciel kategorii ludzi, jest deklarowanym podmiotem relacji, a więź z nim często okazuje się celem samym w sobie. Źródłem tego rozwiązania można dopatrywać się w jednej z cech nowotestamentowego charyzmatu i regulatora charyzmatów, czyli dotyczącej wszystkich

⁷ J.A. Pitt-Rivers, *The people of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago 1971, s. 137–159.

⁸ Por. [APAP 1660/N/3].

⁹ [APAP 1716/N/59].

¹⁰ M. Mauss, *Pojęcie osoby*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 383–384.

ludzi – „nie tylko [...] starotestamentowego bliźniego, czyli Żyda i tubylca [...] ale także i [...] wroga”¹¹ – *agape*¹². Za ważny jej przejaw uznawano zresztą cnotę *philoksenię* – serdeczne przyjęcie obcych/gości (*kseños*¹³). Możemy więc przypuszczać z dużym prawdopodobieństwem, że w ramach emicznego konstruktów gościnności powstałego w Łące, na poziomie wzoru idealnego, uchowała się zrekontekstualizowana forma przekazywanej przez katechizację, chrześcijańskiej cnoty wzmacniającej przy tym wyobrażenie ludzkości jako zbioru „osób metafizycznych” – osób, na które należy być otwartym.

Niewątpliwie to właśnie Biblia i jej lokalne egzegezy pozostają jednym z najważniejszych źródeł inspiracji dla aksjologii gościnności w Łące. Duża w tym również rola kilku narracji o potężnej sile symbolicznej, takich jak historia o goszczeniu aniołów przez Abrahama, nawiedzeniu Manuego, czy znaczeniu gościnności w historii o Locie i jego córkach¹⁴. Także metaforyczne przedstawienia nadprzyrodzonego porządku w kategoriach gospodarza (Boga) i gości-pielgrzymów (Boga, aniołów, ale także człowieka na ziemi) ma tu duże znaczenie, które odzwierciedlone zostaje chociażby w formule „Gość w dom, Bóg w dom” i popularnych legendach o wędrowcu, który okazuje się świętym lub aniołem¹⁵. Należy dodać w tym kontekście, że również Jezus swoimi czynami wychwalał gościnność i, co najważniejsze, sam był gościem¹⁶.

¹¹ J.K. Pytel, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990, s. 97. W opozycji do starotestamentowego przykazania: „Będziesz miłował bliźniego Twego jak siebie samego” (Kpł 19,18) odnoszącego się pierwotnie do wspólnoty o dokładnie wytyczonych granicach.

¹² *Agape*, czyli bezinteresownej, duchowej miłości – człowieka do Boga i do drugiego człowieka przez wzgląd na Boga (w formie adoracji Boga w człowieku). Tamże, s. 83. Por. także C. Wiéner, *Miłość*, w: *Słownik teologii biblijnej: Dzieło zbiorowe*, red. X. Léon-Dufour, Pallotinum, Poznań 1994..

¹³ W Nowym Testamencie *kseños* oznacza „obcego, przybysza, cudzoziemca, gościa, gościnnego gospodarza”. J.K. Pytel, *Gościnność...*, 5, s. 69. Te podwójne znaczenie można wywieść z tradycji greckiej, gdzie *xenos* oznaczał gościa-obcokrajowca będącego jednocześnie przyjacielem. Por. G. Herman, *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1987.

¹⁴ Starotestamentowe historie wydają się nadawać strukturę również legendom założycielskim państwa polskiego, co udowadnia Jacek Banaszekiewicz w swojej analizie legendy o Piaście i Popielu. J. Banaszekiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.

¹⁵ Por. R. Piotrowski, *Motyw gościnny w opowieściach ludowych*, „Literatura Ludowa” 2006, nr 3.

¹⁶ Por. cud w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11).

Gościnność jest jednak dla Łączan również przejawem kultury bycia i tworzy dystynkcję pomiędzy tymi, którzy ją mają i tymi, którzy muszą się jej nauczyć („To jest pokazanie przed... innymi ludziami swojego zachowania, swojej kultury”¹⁷). Co oznacza w tym kontekście sama kultura? Myślę, że jest używana jako kategoria dotycząca „wysubtelnienia” obyczajów etykietałnych, które pozwalają na zauważenie różnic i ustanowienie granic międzygrupowych¹⁸. Pod tym względem gościnność Łąki nie różni się znacznie od rozwiązań możliwych do zauważenia w strukturalnych właściwościach *philoksenii*, tym razem nie w wariacie nowotestamentowym, ale starogreckim; *philoksenii* o jaką pytał Odys: „Czy żyje tu plemię zuchwałe, dzikie i niesprawiedliwe, czy gościnne i bogobojne?”¹⁹.

Dla Greków *philoksenia* stanowiła jedną z cnót, ale też instytucji kulturowych, które „wpływały na harmonijne i uporządkowane życie społeczne”²⁰; była też jednym z kryteriów odróżniających ludzi „dzikich” (*agrioi*) od sprawiedliwych i bogobojnych, niezależnie od tego, czy byli swoi, czy obcy²¹. Podobną funkcję (bo tylko o funkcjonalnych i strukturalnych analogiach możemy tu mówić), ukrytą pod egalitarną warstwą deklaratywną, zdarza się pełnić gościnności w Łące („Siostra zamiast przygotować dużo, żeby mniej więcej ten gość mógł pojeść, to nie. Ona się jej pyta – wiesz chcesz kromek! Siostra siostry. A była stąd, była nauczono. Ale tam się już tego chamstwa nauczyła”²²). Często w wypowiedziach Informatorów przełamany zostaje bowiem kwantyfikator ogólny i „ludzkość” ulega rozdziałowi na tych, którzy potrafią gościnność odwzajemnić i robią to w zrozumiałym i akceptowalnym sposobie, oraz tych, którzy

¹⁷ [APAP 1279/G/2].

¹⁸ F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej: kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 354–355. [APAP 1428/H/72].

¹⁹ Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1965, s. 120–121.

²⁰ J.K. Pytel, *Gościnność...*, 5, s. 47. Nie ma tu miejsca, by rozważyć niezwykle złożony problem źródeł i historycznych kontekstów użycia pojęcia *philoksenii* w wielowiekowej tradycji starożytnej Grecji. Jej początków należy zapewne szukać w instytucji przyjaciela–obcego (*xeinos philos*) – będącej formą zrytualizowanej, dziedzicznej w linii męskiej, przyjaźni pomiędzy osobami związanymi ze sobą więzami wynikającymi z odrębności: odrębności *polis*, odrębności *etnosu* lub odrębności „światów” (np. greckiego i perskiego, fenickiego). Na potrzeby wywodu używam więc *philoksenii* raczej jako figury uwypuklającej pewne właściwości funkcjonalne i strukturalne, niż ukontekstualnionej kategorii, zainteresowanych odsyłając do precyzyjnej analizy Gabriela Hermana: G. Herman, *Ritualised...*

²¹ J.K. Pytel, *Gościnność...*, 5, s. 47.

²² [APAP 1428/H/72].

znajdują się poza owym kręgiem. Na podziały wpływają oczywiście przyzwyczajenia i tabu żywieniowe, umacniające identyfikację grupy i ustanawiające jej granice²³. Z tym, że w kontekście praktyk przyjmowania gości, przygotowywanie (tak samo jak zakazywanie) pokarmów i częstowanie nimi, staje się nie tylko zobiektywizowanym markerem oznaczającym swoich i obcych domu, grupy lokalnej itp., lecz także często stanowi część „ordaliów”, którym poddawani są przybysze. Jeśli będą jeść z gospodarzami, oznacza to, że przyjmują rolę gościa – jeśli odmówią, odmawiają również proponowanego im statusu i często obrażają oferujących gościnę. Jest to jednak tylko część złożonej sekwencji, która dopiero jako całość bywa podstawą interpretacji i wartościowania, a ostatecznie również oceny i decyzji związanej z utrzymaniem lub zerwaniem dalszych kontaktów ze względu na brak kultury ze strony gościa.

Ostatni kontekst, który chciałem przywołać przy omawianiu wartości współtworzących „pole aksjologiczne” gościnności lub wykorzystujące ją jako jeden ze swoich nośników, wiąże się z *hospitas*. Znaczenie tej kategorii i jego historyczną wagę analizowałem już w rozdziale poświęconym rekonstrukcji językowych obrazów gościnności. Teraz chciałem jedynie przypomnieć, że to popularne w XVI w. pojęcie (dziś już w ogóle nieobecne w języku polskim), oznaczające „przyjmowanie gości”, łączyło ową praktykę z ważną w feudalnej Polsce powinnością: obowiązkiem świadczenia gościnny panu feudalnemu i jego ludziom²⁴ lub z (ciążącym często na instytucjach kościelnych) obowiązkiem opieki nad podróżującymi, pielgrzymami, ubogimi i chorymi – pod tym względem łączyło się z *caritas*²⁵. Zapewne poprzez katechizację, ale też przez wielowiekową, pionową transmisję wzorców kultury dworskiej oraz tworzenie razem z nią szerszego systemu kulturowego, w wyobraźni zbiorowej Łączan istnieją skojarzenia łączące gościnność zarówno z dawnym prawem stanu, jak i, przede wszystkim,

²³ Por. np. M. Sahlins, *Food as Symbolic Code*, w: *Culture and society: Contemporary debates*, red. J.C. Alexander, S. Seidman, Cambridge University Press, New York 1990. Syntetyczne opracowanie kulturowych i badawczych kontekstów, w jakich pojawia się problematyka jedzenia znaleźć można np. w: *Encyclopedia of food and culture*, t. 1–3, red. S.H. Katz, W.W. Weaver, Charles Scribner's Sons, Thomson Gale, New York 2003.

²⁴ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. Mariana Plezi, t. 4, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975–1977, s. 832.

²⁵ Problematyka rozróżnień pomiędzy *eros*, *agape* i *caritas*, jest zbyt rozległa, by ją tutaj rozwijać. Moim celem nie jest zresztą odnalezienie ich precyzyjnej wykładni, lecz raczej zbadanie, w jaki sposób tworzą specyficzny „gatunek zmacony” w ramach lokalnych wyobrażeń o gościnności. W ostatnich latach problematykę szeroko rozumianej miłości chrześcijańskiej poruszył Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice: Benedykt, *Deus caritas est*, tłum. D. Bryl, J. Troska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2006.

z miłosierdziem²⁶. Jest to widoczne zwłaszcza w uabstrakcyjnych przekonaniach o konieczności udzielenia pomocy drugiemu człowiekowi, wsparciu ubogich i podróżnych oraz w naturalności, z jaką honorowani są ważni goście. *Hospitalitas* jest tu istotnym punktem odniesienia przede wszystkim dlatego, że daje klucz do zrozumienia związku, jaki pojawia się w ramach splotu znaczeń tworzących emicjne interpretacje gościnności – związku sfery czci i pomocy, która należy się gościom.

Jak zobaczymy, owe wyobrażenie o wartości gościnności jako cnoty niesienia pomocy potrzebującym, przełamywane jest często praktyką kulturową, w której miłosierdzie niezmiennie łączy się z jałmużną, ta zaś z wykluczeniem osoby ją przyjmującej z kategorii osób, które mogłyby zostać gośćmi²⁷. Wraz z przyjęciem jałmużny znikają bowiem szacunek i godność człowieka – jak się wkrótce okaże, fundamenty dzisiejszych, „gościnnych” relacji między gospodarzem i gościem.

Wzory

Problematyka kultywowanych wartości rzadko funkcjonuje w wypowiedziach Informatorów jako autonomiczna sfera refleksji. Jest zwykle przywoływana w kontekście konkretnych dyspozycji normatywnych, strategii działań, zespołów posunięć i interpretacji przebiegu wybranych fragmentów sekwencji przyjmowania gości. Przede wszystkim dotyczy to gościnności, która wydaje się być zespolona z narracjami na temat centralnych dla badanej kultury wzorców osobowych i wzorców działań²⁸. Dlatego też, z pełną świadomością złożoności refleksji filozoficznej, teologicznej i historycznej mierzącej się z przedstawionymi w poprzednim podrozdziale wątkami, podążę w stronę, którą sugerują nie uczone pisma, a Łączenie. W tym celu powrócę kolejny raz do pierwszej przytoczonej w tym rozdziale wypowiedzi Informatorki. Tym razem chciałem się przyjrzeć dokładniej

²⁶ O różnicach pomiędzy filantropią a miłosierdziem: B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Czytelnik, Warszawa 1989.

²⁷ [APAP 1708/N/51]. J. Pitt-Rivers, *The law of hospitality (reprint)*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1, s. 510. Chyba, że chodzi o pomoc w szczególnych, krytycznych warunkach. Wróć jeszcze do tej problematyki w dalszej części dysertacji.

²⁸ O pojęciu wzorca i wzoru w kontekście historii antropologii kulturowej oraz konkretnych analiz rzeczywistości kulturowej, które nie powtarzają błędów jego esencjonalizujących użyć, pisał Marek Pacukiewicz. M. Pacukiewicz, *Grań kultury. Transgresje alpinizmu*, Universitas, Kraków – Katowice 2012, s. 94–133.

fragmentowi: „osoba gościnna kojarzy się z otwartością, wychodzeniem naprzeciw potrzebom drugiego człowieka”. Fragment ten uwypukla dwie ważne cechy wyobrażenia popularnego w Łące. Przede wszystkim pokazuje, w jaki sposób opisy konkretnych praktyk ulegają metaforyzacji, tworząc dynamiczne relacje rozpięte pomiędzy konkretem i abstrakcją. „Wychodzenie naprzeciw potrzebom” wskazuje na znaczenie gestu wyjścia po gościa i przenosi go w porządek „gospodarki pragnień”. „Otwartość” z kolei kieruje w stronę architektonicznego wzorca, który uwypukla różnicę pomiędzy zamkniętym, hermetycznym i niedostępnym terytorium, a jego zapraszającym wariantem, czyli takim, w którym wydzielony został obszar pozwalający na bezproblemowe wkroczenie „do środka”. W wypowiedziach Informatorów widoczne jest częste przekodowywanie tego porządku przestrzennego na język gestów i sformułowań dotyczących zapraszania („z otwartymi ramionami”) i cech charakteru („otwarty człowiek”). Taka metaforyzacja to bardzo popularna taktyka radzenia sobie z abstrakcją, która następnie zwrotnie uwypukla, autonomizuje i dodatkowo nasycy semiotycznie wybrane zachowania.

Mniej lub bardziej usystematyzowana i trwała ekstrapolacja znaczeń jest widoczna przede wszystkim w strukturze wzorców osobowych, stanowiących w tym przypadku istotny punkt odniesienia zarówno dla konkretnych praktyk, jak i wartości je uprawomocniających. Już sam fakt, że w badanym kontekście wykształciły się takowe, jest niezwykle ważny. „Ja uważam, że gościnność to jest także sposób bycia gospodarza, jego uśmiech, zachowanie wobec gościa. Czy jest odpychający, czy jest ujmujący. To wszystko się składa na to, czy ktoś jest gościnny, czy nie” – mówi jeden z Informatorów, sugerując szerokie spektrum wytycznych, które mogą składać się na obraz „dobrego gospodarza”. Odnajdziemy w Łące również precyzyjnie nakreślony wzorzec „dobrej gospodyni” i „dobrego gościa”.

Warto sobie w tym miejscu przypomnieć klasyczną propozycję Marii Ossowskiej, która zauważyła, że:

każda grupa ludzka hoduje sobie jakiś wzór człowieka czy też jakieś wzory, które stanowią przedmiot aspiracji jej członków. Bez zrozumienia tych wzorów trudno zrozumieć kulturę [...]. Pewne ogólne wzory nadawały barwę całym wielkim epokom, które je wytworzyły. Starożytnej Grecji przypisujemy ukształtowanie w eposie Homera wzoru wojownika. Jej filozofowie wypracowali, ciągle jeszcze przemawiający do wyobraźni, wzór mędrca. Rzym narzucił wiekom późniejszym wzór obywatela. Średniowiecze, nawiązując do starożytnego

wzoru wojownika, ukształtowało wzór rycerza. [...] Mamy jakieś wzory przed oczami, chcemy jakoś wyglądać i do kogoś się upodobnić nie zdając sobie na ogół z tego sprawy. Te wzory wielokrotnie zmieniają się w toku życia pod wpływem lektury, kontaktów z nowymi, atrakcyjnymi ludźmi²⁹.

Wprawdzie propozycja Ossowskiej jedynie częściowo oddaje charakter interesujących nas wzorców, to jednak stanowi dobry punkt wyjścia dla dookreślenia ich specyfiki. Koncepcja autorki *Socjologii moralności*³⁰ jest istotna dla analizy najważniejszych aspektów gościnności Łąki, gdyż uwypukla, że w różnych kulturach istnieją pewne zintegrowane wyobrażenia zbiorowe, które tworzą nie tyle hermetyczny, skamieniały, spłaszczony i mimetycznie powielany stereotyp³¹, co raczej modalny i złożony przedmiot aspiracji i inspiracji – nie naśladownictwa. Wzory osobowe w rozumieniu Ossowskiej mogą być transmitowane np. przez literaturę, oralne opisy czynów konkretnych postaci albo – tu dokonuję ekstrapolacji jej koncepcji na pojęcie upowszechnione przez Pierre'a Bourdieu, ale obecne w refleksji humanistycznej od czasów Arystotelesa – *habitusy*, rozumiane jako zestawy zinternalizowanych „strukturujących struktur”, które odpowiadają m.in. za gust, wzorce proksemiczne i kinezyjne, ale też np. cenione wartości³². Oczywiście Ossowska, tworząc swoją koncepcję nie mogła odwoływać się do badań Bourdieu z lat 70.³³, które doprecyzowały tę kategorię, ale zapewne zgodziłaby się zaklasyfikować wymieniane przez niego realizacje *habitusu* jako możliwe elementy wzorca osobowego. Mogłaby mieć jedynie problem z zobaczeniem w samym, abstrakcyjnym w gruncie rzeczy konstrukcie – *habitusie*³⁴ – zinternalizowanego nośnika owych wzorców.

²⁹ M. Ossowska, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, Zarząd Główny TUR, Warszawa 1946, s. 5.

³⁰ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.

³¹ Pojęcie stereotypu wprowadził do nauki Walter Lippman, co ciekawe, zwłaszcza w kontekście uwagi o jego domniemanej mimetyczności, uznając go za obraz w głowach. Por. W. Lippmann, *Public opinion*, Harcourt, Brace and Co, New York 1922, s. 7.

³² P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki. Poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 192–214.

³³ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève 1972.

³⁴ „[...] struktury konstytutywne dla pewnego szczególnego typu środowiska (np. materialne warunki życia typowe dla danej klasy) i dające się empirycznie uchwycić w postaci regularności związanych z ustrukturuowanym społecznie otoczeniem wytwarzają *habitusy*, systemy trwałych *dyspozycji*, struktury ustrukturuwane predysponowane do działania jako struktury

W tym właśnie miejscu chciałbym powrócić do Łąki, gdzie zaden ontologicznie stabilny i łatwy do zidentyfikowania nośnik wzorca „dobrego gospodarza” nie istnieje³⁵, a jednak udało się Łączanom stworzyć zintegrowane i ustabilizowane figury, które są używane przy wieloaspektowej ocenie gości, gospodarzy i gości, a zarazem stanowią dyspozycje, w jaki sposób taka gościna i zachowanie uczestniczących w niej osób, powinno wyglądać.

Proszeni o werbalizację, Informatorzy podawali zwykle ogólne wskazania: dobry gospodarz powinien być uczynny, szczerzy, otwarty, wesoły, hojny, skromny, z ogładą. Powinien miło przywitać gościa, przygotować coś do przekąszenia, zabawić rozmową. Powinien się gościem zaopiekować i wziąć za niego odpowiedzialność, a wszystko to całkowicie bezinteresownie. Jeśli jednak realizuje wyłącznie własny, szeroko pojmowany interes, lub w sposób jednoznaczny podkreśla swoją wyższość, zapewne gościa urazi i zostanie zaklasyfikowany jako osoba niegościnna.

Dobra gospodyni powinna zajmować się kuchnią, przygotowaniem posiłków, a później również prowadzeniem rozmowy – tym wyraża swoje zaangażowanie w relacje, szacunek względem przybyłych i przyjazny charakter domu. Dwie ostatnie wartości są zresztą równie istotne dla gospodarza, choć on dysponuje innym zestawem standardowych sposobów ich artykulacji.

Dobry gość to natomiast człowiek nienachlany, przynoszący radość, nowe informacje oraz przede wszystkim swoje towarzystwo. Nie może być *wrazidlaty*, czyli wścibski; bezwzględnie powinien szanować sferę prywatną domowników i nie wtrącać się w codzienność gospodarzy. Cenione jest także to, że wie, kiedy przyjść w odwiedziny i kiedy opuścić towarzystwo.

Ten skrót kumulujący interesujące nas charakterystyki w krótkich wyliczeniach, nie oddaje oczywiście pełnej specyfiki badanego wzorca, który składa się z co najmniej kilku

strukturujące, tzn. jako zasada generowania i strukturywania praktyk i wyobrażeń [...]”. P. Bourdieu, *Szkie...*, s. 192–193.

³⁵ Nośniki badanych wzorców są niezwykle zróżnicowane – nie istnieje jedno centralne medium, które zdominowało różne poziomy ich internalizacji. Wymienić można chociażby oparte na bezpośrednim uczestnictwie i kompleksowym, całościowym przekazywaniu wiedzy i nawyków, domowe gościny i przygotowania do nich. Lecz istotne są także nośniki propagujące wiedzę o różnym stopniu uogólnienia i oderwania od wiedzy praktycznej, które jednocześnie pozwalają na wpisanie w pamięć nawykową specyficznych, cielesnych interpretacji cyrograficznie lub obrazowo przedstawionych procedur kinezyjnych i proksemicznych (poradniki *savoir-vivre*, różne formy katechizacji, telewizja, dzisiaj także Internet).

różnorodnych warstw zwerbalizowanych (lub ucieleśnionych w praktykach) znaczeń. Przedstawia jedynie ogólny model, stworzony na potrzeby wywodu jako punkt wyjścia bardziej szczegółowej analizy. W niej zaś chciałem uwypuklić, że dobrego gospodarza, gospodynię i gościa charakteryzują przede wszystkim określone cechy charakteru. W przypadku dwóch pierwszych figur, dużo mówią takie oto wypowiedzi:

Zawsze otwarci dla drugiego człowieka, w każdej sytuacji, w każdej biedzie. Szczerzy³⁶.

Na pewno nastawiona na tak. Człowiek, który jest życzliwy, ufny, otwarty na wysłuchanie drugiego, na podanie ręki w potrzebie. Każdy, kto przychodzi do domu jest gościem. [...] Ten dobry gospodarz zakłada, że będzie mógł pomóc, a nie udaje, że nie ma czasu. Dobry będzie też taki, który stara się uszanować gościa³⁷.

Musi być taki jak ja. Szczerłość, otwartość i wesołość [...]. Bycie uprzejmym przede wszystkim³⁸.

W przypadku gościa, część cech charakteru się powtarza – wydaje się, że jest to związane z przenikaniem się wzorca dobrego gospodarza i gościa z bardziej ogólnym wzorcem dobrego człowieka.

Na pewno chętnie zaprasza się osoby pogodne, wesołe. Człowiek chętniej się z nimi spotyka, niż z osobami zamkniętymi, milczącymi, smutnymi³⁹.

Jak ktoś jest otwarty, szczerzy, wesoły⁴⁰.

Musi zachowywać się normalnie. Ktoś, kto zachowuje się sztucznie, nie jest taki, jaki jest w życiu. Jest u mnie i akurat chce być inny, ja to potrafię wychwycić od razu. Mnie to śmieszy tako sytuacja. Jeżeli ja cie znam i ja wiem, jak ty się zachowujesz, jaki żeś jest, to nie rób teatru z tego, ino zachowuj się normalnie⁴¹.

³⁶ [APAP 1716/N/59].

³⁷ [APAP 1551/K/82].

³⁸ [APAP 1348/G/71–1349/G/72].

³⁹ [APAP 1554/K/85].

⁴⁰ [APAP 1334/G/57].

⁴¹ [APAP 1334/G/59].

Skojarzenia pojawiające się po przeczytaniu powyższych fragmentów wypowiedzi z omówionymi wcześniej wartościami, które konstruują gościnność jako wartość autoteliczną, wydają się być uprawnione. Możliwe wręcz, że współtworzą z nimi wspólną przestrzeń znaczeniową, która daje wgląd w zespół wyobrażeń na temat aksjologicznych i emocjonalnych podstaw relacji międzyludzkich w ich wyidealizowanym charakterze.

W owych cechach charakteru jest jednak coś więcej – pewne wskazania odnoszące się nie do abstrakcji, lecz konkretności. Z wesołością, uprzejmością czy „normalnym zachowaniem” wiążą się bowiem niewerbalne, każdorazowo uzależnione od niezwykle złożonego kontekstu sytuacyjnego, procedury proksemiczne i kinezyjne bardzo dobrze znane uczestnikom kultury, lecz niemożliwe do prostego opisanie. Owo „normalne” zachowanie wskazuje na ten wątek w sposób dosłowny. Najdrobniejsze, nieartykułowane zmiany związane z motoryką czy sposobem artykulacji głosek, są automatycznie wychwytywane, interpretowane i często, jeśli zostaną uznane za nadmiernie steatralizowane, wartościowane negatywnie. W przypadku osoby znajomej będzie to znaczące odstępstwo od jednostkowo odgrywanego, a przez to wyjątkowego, ale jednak wpisującego się w normę, zestawu gestów, słów, itp. W przypadku obcego – od szeregu podstawowych przyzwyczajzeń związanych ze sposobami realizacji np. danej cechy osobowościowej, ale też zespołu wytycznych związanych chociażby z płcią, wiekiem, czy statusem, które jednakże w procesie werbalizacji, są kategoryzowane w przedstawione tu, abstrakcyjne kategorie.

Jedną z negatywnie wartościowanych cech gościa uwypukla ten trop jeszcze bardziej:

Czeba umieć rozróżnić szczerą od wrażliwości. Są tacy, myśmą się ożeni i chcąc być sami od razu poszliśmy mieszkać do ciotki od żony. U niej góra od domu była niezamieszkała no i półtorej roku tam mieszkaliśmy zanim przyszedliśmy na swoje. Po wprowadzeniu się tam, żona układała to wszystko. Ciotka przysłała z wizytą zobaczyć, jak żona ma poukładane wszystko, talerze w kredensie na przykład. Mnie to bardzo podrażniło od razu, ale to był początek, to żech nic nie mówił, ale mi utkwilo w pamięci. Ale z drugiej strony ona była u siebie w domu. Ale z drugiej strony wynajmowała, my płacili za to⁴².

⁴² [APAP 1280/G/3], [APAP 1334/G/57].

Wrzidlatość to cecha łącząca, na poziomie konstrukcji znaczeniowej, charakter danego człowieka z dosyć ograniczonym repertuarem zachowań – przede wszystkim z lustracją odmiennego porządku (przestrzennego, normatywnego itp.), często zespoloną z komentarzem w formie imperatywu wskazującego alternatywny, „właściwy” model. Wariantów zachowania, które można uznać za *wrzidlate* są dziesiątki, cecha tak określonego charakteru bazuje jednak przede wszystkim na odniesieniu do zasady, która zostaje złamana. Wskazuje bowiem na przekroczenie jednej z granic gościnności; granicy wynikającej z obrony życia „na swoim” – *przedsia*, czyli życia „wewnątrz najbliższej rodziny, w przestrzeni własnego domu; nieujawnianie spraw prywatnych na zewnątrz, jednocześnie nie wtrącanie się do spraw innych ludzi”⁴³.

Informator artykułuje w sposób bezpośredni związki pomiędzy naganą *wrzidlatości* a koniecznością silnego poczucia bycia u siebie. Własność miejsca zamieszkania legitymizuje autonomię rodziny oraz jej poczucie odrębności, które dzisiaj wiąże się również z chronioną prywatnością i intymnością⁴⁴. Wynajem wprowadza zamieszanie – czy uprawomocnia on życie „na swoim”, a tym samym pozwala wytyczyć granice przestrzenne i społeczne, czy też ustawia w relacji podległości do gospodarza-właściciela i nie pozwala na uzyskanie samodzielności i odpowiedniego statusu? Neolokacja wyjaśnia wszystkie wątpliwości, dlatego pewnie jest dziś w Łące najbardziej pożądanym wariantem, natomiast rezydencja ambilokalna powoduje ciągłą konieczność negocjowania zasad przynależności do miejsca i grupy rodzinnej, jako odrębnej całości. Za tym idzie również konieczność symbolicznej obrony życia *przedsia* przed zewnętrznymi imperatywami, czyli *cudzą* kontrolą, ale także przed *cudzą*, niechcianą poufałością, która tworzy często niepożądane zobowiązanie.

⁴³ I. Bukowska-Floreńska, *Dom rodzinny jako przestrzeń kulturowa*, w: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 69–71.

⁴⁴ Intymność rozumiem tu w takim samym sposób, w jaki rozumiał ją Bronisław Malinowski: jako „typowe formy wzajemnego obcowania, sposób bycia” różniące się od „oficjalnych form prawnych zawartych w międzyludzkich stosunkach”. B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987, s. 51.

Gościnność wcielona

Dotychczasowa analiza wskazuje, że Łączanie opierają więzi budowane wokół gościnności na postawach bezkonfliktowych, starając się już na poziomie wzorców charakterologicznych sugerować jak najmniej konfrontacyjne podejście. Ważne jest utrzymanie zgody, wzajemnej sympatii i przyjaznych stosunków – to one stoją u podstaw zarówno wzoru idealnego relacji rodzinnych (współcześnie niezależnie od tego, czy myślimy o „poziomych” więzach powinowactwa i braterstwa, czy też o „pionowych” więzach krwi pomiędzy rodzicami i dziećmi), jak i relacji pomiędzy gospodarzem i gościem.

W badanej kulturze wysoko cenione są przy tym te cechy osobowe, które łączą się z towarzyskością. Zarówno gospodarz, jak i gość są postrzegani przez pryzmat relacji, jakie nawiązują z innymi ludźmi lub przez pryzmat cech, które w tym pomagają. Lecz jednocześnie w badanych wzorcach niezwykle wartościowa okazuje się zdolność utrzymywania odpowiedniego dystansu – uszanowania odrębności drugiej osoby i grupy, której jest ona częścią. Ujawniająca się tu dialektyka zespolonych przeciwieństw – bliskości i oddalenia – okaże się niezwykle istotna dla charakteru więzi umacnianych przez Łączan w trakcie praktykowania gościnności. Ten wątek zostanie jednak rozwinięty później. W tym miejscu chciałem natomiast zaznaczyć, że opisane wyżej postawy to nie jedyne „zabezpieczenie” przed wartościowanymi negatywnie konfliktami i wrogością, czyli więziotwórczym awersem, który współcześnie prowadzi zwykle do podziałów, a nie wzmocnienia relacji⁴⁵ – kolejne są bardziej namacalnej natury.

⁴⁵ To, że konflikt i wrogość bywają podstawą bliskich, intensywnych więzi nie jest niczym niezwykłym również dla kultury polskiej, np. dla obyczajowości szlachty w XVII i XVIII w.: „Do obrazy dochodziło najczęściej po pijanemu, podczas licznych wówczas bankietów i rozmaitych przyjęć. Prowadziło to do sporów, dobywania szabel i wzajemnego »sieczenia«, czasem nawet śmierci niektórych biesiadników. Sławne były w XVII wieku »kujawskie biesiady«, o których żartowano, że jadąc na nie należało wpiersz spisać testament. Na ogół jednak zatargi likwidowane były przez mediatorów, specjalizujących się w godzeniu adwersarzy. W XVIII wieku bawiono się już spokojniej, krwawe burdy należały do rzadkości. Należy dodać, że po nabiciu guzów czy utoczeniu »szlachetnej krwi« następowała przeważnie zgoda, ba, często nawet przyjaźń, i pretekst do nowej pijatyki”. Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1975, s. 584.

Zaryzykować można bowiem hipotezę, że opisane pokrótce wzorce osobowe są łącznikiem pomiędzy abstrakcyjną aksjologią gościnności, a dużo konkretniejszymi dyspozycjami dotyczącymi sposobów działania – konkretnymi wskazówkami, jak się zachować, gdy ktoś do nas przyjdzie lub przyjedzie – realizującymi się w sekwencjach zdarzeń i gestów, technik jedzenia, form posiłków itp. Tu jednak również należy pamiętać, że wypowiedziane normy są często drogowskazami do dużo bardziej złożonych systemów ucieleśnionych nawyków, z którymi niekoniecznie wzorce idealne muszą się pokrywać. Zarówno pojęcie *gościnności*, jak i wzorzec dobrego gospodarza, gospodyni i gościa odsyła do całego spektrum wytycznych. Z tym, że oczywiście dyspozycje co do sposobów okazania gościnności pokrywają się, jeśli chodzi o te artykulacje, z sugestiami kierowanymi w stosunku do osób przyjmujących rolę gospodarza i gospodyni (gość nie może być gościnny), przez co potwierdzają swój trwały związek z rodziną i przestrzenią domu.

Jest kilka obszarów wśród całej różnorodności praktykowanych form znaczących, które wysuwają się na pierwszy plan. Najważniejsze wydają się proste dyspozycje wiążące wzór osobowy, ale także gościnność jako taką, z określonymi sposobami przyjmowania gościa i przygotowywania owego przyjęcia. Bezwzględną wartością jest tu gotowość na zaproszenie „do środka” i szczodre gospodarowanie gestami otwarcia na innego. Kolejnym ważnym wskazaniem będzie częstowanie pożywieniem i napojami oraz, jeśli istnieje taka potrzeba, również oferowanie noclegu. Nie może też obejść się bez zapewnienia gościom towarzystwa – wskazana jest stała obecność domowników zajmujących przybyszy rozmową lub inną rozrywką. I tak: dobry gospodarz niezmiennie jest odpowiedzialny za warstwę reprezentacyjną – za zabawianie gości przy stole, prowadzenie konwersacji, „dbanie o atmosferę”⁴⁶. Dobra gospodyni musi natomiast zadbać o poczęstunek – zarówno o napoje bezalkoholowe⁴⁷, jak i o to, by na stole znalazła się choć symboliczna przekąska.

Dodać należy, że gotowanie było w tradycyjnym modelu rodziny wiejskiej domeną wyłącznie kobiecą, która przez długi czas nie osiągnęła wartości jako zaautonomizowany zespół praktyk. Justyna Straczuk badając wschodnie pogranicze zauważyła, że „kobieta

⁴⁶ [APAP 1486/K/17].

⁴⁷ Istnieje jasna norma, że napoje alkoholowe powinien proponować i podawać mężczyzna.

zawsze gotuje dla kogoś, gotowanie jest więc z założenia czynnością społeczną⁴⁸, a następnie dodała, że współcześnie

gotowanie jest [...] uważane za pewnego typu cenną umiejętność, którą nie każdy jest w stanie posiadać – stąd można gotować lepiej lub gorzej, w zależności od chęci i zdolności. Stało się więc umiejętnością indywidualną ze względu na sposób jej nabywania i indywidualizującą – z uwagi na jej zastosowanie. Kulinarne umiejętności są sposobem na pokazanie, pochwalenie się przed innymi. Gotowanie jest odrębną dziedziną wiedzy, którą trzeba specjalnie poznać, staje się też sztuką samą w sobie, nie zaś tylko obowiązkową czynnością kobiety – gospodyni⁴⁹.

Ta obserwacja sprawdza się również w przypadku przemian, do których doszło w Łące. W kontekście gościnności wydaje się, że istnieje znaczące przesunięcie – tak jak kiedyś przygotowanie pokarmu dla gości było przede wszystkim formą rozszerzenia kręgu osób, wobec których spełniano zobowiązania żywieniowe, które kobieta miała w stosunku do rodziny, tak współcześnie stało się również elementem gry prestiżu i pełni przede wszystkim funkcje reprezentacyjne łączące się z symboliką włączania w obręb grupy za pośrednictwem spożycie wspólnego posiłku. Najstarsze pokolenia kobiet w Łące mówią jeszcze:

Kiedyś to poczęstowali kromkom chleba, ale nie było takich cudów jak teraz. My tak zawsze byli nauczeni, że choćby się miało coś zwykłego, to zawsze się poczęstowało. Ktoś teraz przyjdzie, to tak samo⁵⁰.

Kiedyś, za dawnej Polski chodziły takie żebraki. Czasem się ich pogościło chlebem, albo pić się im dało. Niektórzy byli tacy cwani, że jak dostali kromkę chleba, to wzięli, dziurę wydlubali i na kłamce powiesili. Tacy byli też. Ale gościło się ich, każdy im coś doł⁵¹.

Młodsze, wychowane po wojnie Informatorki, są już przekonane o prestiżowej i stanowiącej kwestię wizerunkową, naturze praktyk przygotowywania jedzenia dla gości,

⁴⁸ J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 220.

⁴⁹ Tamże, s. 221.

⁵⁰ [APAP 1358/H/2].

⁵¹ [APAP 1358/H/2].

choć w niektórych kontekstach oczywiście nadal łączą je przede wszystkim z funkcją żywieniową, opiekuńczą i dobroczynną. W przypadku gościnności uznają jednak, że spędzają dużo czasu w kuchni przed gościnią, by „było coś do zjedzenia, smacznie, ciekawie, przyjemnie”⁵². [...] Tak, to świadczy o mnie. Albo się sprawdziłam, albo nie”⁵³.

Ciekawy przypadek potwierdzający powyższą tendencję, a jednocześnie przykład na elastyczność i możliwość wymiany w ramach wcześniej trwałych ról, przedstawia poniższa wypowiedź:

Tak. Jest przyjemnie, jak ktoś się dobrze czuje i mówi - te bułeczki były super, dej przepis. To miłe jak ktoś z mojego powodu jest zadowolony. Czasami, dla bliższych znajomych to już bardzo wymyślam. Dzwonię i mówię, żeby przyjechali, bo robię suszi. I robię. Później kosztują pałeczkami, te sosy, to wszystko. Byliśmy u córki w Londynie i ona nam to pokazała. Mnie to zainteresowało, spróbowałem zrobić w domu. A teraz tych przyjaciół tym atakuję, żeby się pochwalić⁵⁴.

Te słowa jednego z mieszkańców Łąki wskazują na jeszcze jedno przesunięcie – dowartościowana przestaje być wyłącznie ilość jedzenia (tak ważna kategoria w dawnych gospodarkach opartych na skromnej, codziennej diecie), a o prestiżu i randze gościny świadczy także jakość, różnorodność, a nawet oryginalność kuchni.

Powyższe wątki zostały przywołane przede wszystkim po to, by można było dostrzec, w jaki sposób wzorzec dobrego gospodarza i gospodyni opiera się na funkcjach i znaczeniu konkretnych praktyk i jak zmiany systemowe związane z transformacjami gospodarczymi i obyczajowymi, wpływają na drobne rekonfiguracje owego wzorca. Niezmiennie utrwała on centralne dla danej kultury zależności (np. gościnność = poczęstunek), jednak także pozwala na istotne przesunięcia w ramach tworzonej przez nie logiki i treści przez ową logikę porządkowanych.

Kolejnym bezpośrednim odniesieniem do rzeczywistości praktyk kulturowych, która staje się częścią badanego tu, zintegrowanego wzoru, są sposoby opowiadania o tym,

⁵² [APAP 1485/K/16].

⁵³ [APAP 1545/K/76].

⁵⁴ [APAP 1754/O/35].

co znaczy dla dobrych gospodarzy obowiązek opieki. Zwykle nie jest on esencjalizowany jako odrębna, abstrakcyjna kategoria, lecz raczej pojawia się w formie narracji o różnych formach zaspokajania potrzeb gościa i zagwarantowania mu stawy i bezpieczeństwa oraz komfortu w czasie pobytu. Jedna z Informaterek uznała na przykład, że jeśli gość

źle się poczuje - spróbuję mu dać coś z mojej apteczki. Przyjechał gość i go boli ząb – to go prowadzę do naszego dentysty, albo idę do apteki. Powinnam mu pomóc. Wydaje mi się, że tak powinno być⁵⁵.

W takim sensie opieka sprawowana nad gościem jest rozumiana przede wszystkim jako określony zestaw praktyk, które Łączanie doraźnie uznają za możliwe warianty zachowań, gdy gość ów nie jest zdolny do samodzielnego wykonania pewnych czynności ze względu na brak umiejętności, wiedzy, odpowiedniego statusu, środków lub przez narzucone mu przez sytuację normy. Do praktyk opiekuńczych można w tej perspektywie zaliczyć zarówno formy mocno skonwencjonalizowane i połączone z porządkiem gościnności, jak opisywany już poczęstunek, a także reakcje na bieżące wydarzenia, jak przywołany wyżej ból zęba.

O zjawisku opiekuńczości tak pisała Maria Ossowska:

Zasługuje ona na osobną wzmiankę już chociażby dlatego, że właściwy człowiekowi, w porównaniu z innym ssakami, długi okres dzieciństwa i niezdolność do samodzielnego istnienia, wymaga rozwoju uczuć opiekuńczych nie tylko od rodziców, ale i od całego społeczeństwa⁵⁶.

Ewa Kosowska w jednym ze swoich szkiców dotyczących zasady wzajemności w kulturze polskiej, zauważa, że samo pojęcie opieka

ma bardzo stary rodowód. Spotykamy je w rzymskim prawie cywilnym i prawdopodobnie stamtąd dotarło ono do większości kodeksów europejskich. Jednakże prawo stanowione wyprzedzane było przez zwyczajowe, a to z kolei kształtowało się w swojej zasadniczej

⁵⁵ [APAP 1515/K/46].

⁵⁶ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970, s. 180–181.

części na zasadzie normowania stosunków rodzinnych. Zjawisko opieki istnieje w każdej, najprostszej nawet kulturze i polega na zapewnieniu bezpieczeństwa dzieciom, starcom, chorym i kalekom, a także kobietom i rodzeństwo. W każdej kulturze opieka ma swoisty zakres [...] ⁵⁷.

Ważna dla instytucji rodziny funkcja opiekuńcza, dziś przede wszystkim nastawiona na rozwój dzieci, zostaje więc, w przypadku praktyk przyjmowania w domu przybyszów, rozszerzona na osoby uznane za gości. Świadczy to jednak nie tylko i wyłącznie o tymczasowym włączeniu tych osób do grupy domowej, lecz wskazuje również na to, że badane wzorce stanowiące o specyfice relacji między gospodarzem i gościem są ufundowane m.in. na niezwykle trwałych formach stojących u podstaw wyobrażeń i sposobów praktykowania więzi rodzinnych ⁵⁸.

Lecz poza wpisana w praktyki gościnności opieką nad gościem, istotna wydaje się także relacja gościnności z różnymi formami pomocy, zarówno w warunkach zwykłych, jak i nadzwyczajnych. Informatorzy nie mają wątpliwości, że należy przyjąć w swoje progi tych, którzy są w, rozumianej szeroko, potrzebie. Przywołajmy dwie sytuacje:

Druga rzecz była taka, że szedł jakiś pijok w zimie, nie szło się z nim dogadać, był mróz siarczasty. I pamiętam, że mama mu pościeliła w pocienku. Pozamykała drzwi i tego faceta pijanego przenocowała w przedsionku. To też pamiętom. Ojciec krzyczył, że pijok, ale matka powiedziała, że nie wypuści, bo zamrznie i będzie go miała na sumieniu. Jak ten facet się rano obudził, nie wiedział co się stało i kaj jest! Wszystko pozamykane, nie umiał wyjść. Ale potem dziękował i dziękował, a uciekoł jeszcze szybciej! To był młody facet, pijany. Później zresztą w sobotę następną ktoś tam u nas w Głodowie zamarzył w rowie. Było zimno, syn mu się urodził, był w barze. Szedł pijany do domu, wpadł do rowu tak, że nie umiał się wydostać. I z wychłodzenia zmarł. Mama patrzy a tam facet leży. Pamiętam to wszystko. Więc na pewno jakby ktoś zapukał, to bym przyjął. To nie jest gościnność

⁵⁷ E. Kosowska, *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002, s. 98.

⁵⁸ Pozostawiam otwarte pytanie o to, na ile wzorcotwórcze w tym kontekście były charakterystyczne dla dawnych stosunków feudalnych relacje oparte na instytucji opiekuńczego patronatu.

może, tylko świadomość, że może stać się coś złego jak się tej osobie nie pomoże. Gościnność to jest pozytywnie, a to nie⁵⁹.

Na podwórko weszli dwaj chłopcy. Dwunastolatki. Tacy nieśmiali stanęli. Ja pytam - czego chcą. Oni mówią, że są głowni. Ja mówię – chcielibyście naleśniki? Jeden na drugiego patrzy. Szybko poszłam, usmażyłam im naleśniki, na talerzu wyniosłam, na placu podałam. Jakiś sok do popicia zaniiosłam. Jak oni zajadali te naleśniki! Pobiegłam im usmażyć więcej. Podziękowali i poszli. Pytam – skąd jesteście? No my tu z Pszczyny na rowerach byli. Weszli sobie, bo byli głodni. Nie wyglądali na zabiedzonych. Ale byli bardzo grzeczni i powiedzieli, że są głodni. Rzadko coś takiego się zdarza. Mieli ładne rowery, ubrania ładne⁶⁰.

Historie te wskazują na związek pomiędzy praktykami przyjmowania gości, a imperatywem pomocy w sytuacjach nadzwyczajnych. W niecodziennych okolicznościach zachowane zostają elementy sekwencji ugoszczenia, a jednocześnie ich uruchomienie wiąże się bezpośrednio z sytuacją zagrożenia, czy też zagubienia. I jeśli w relacjach między znanymi sobie osobami pomoc wzajemna stanowi często ważny wyznacznik siły owych relacji, a dziś bywa adaptowana i przetwarzana jako część składowa sekwencji gościnności, tak pomoc nieznanym stanowi ciekawy, odrębny a jednocześnie również oparty na sile zasady wzajemności, przypadek. W obu przedstawionych przez Informatorów sytuacjach naruszone zostają jedynie granice terytorialne – dom staje się schronem, a akty dzielenia się pożywieniem lub udostępnianie miejsca do spania nie są kojarzone z przekroczeniem granic grupy rodzinnej, nie powodują dalszych transformacji ani zobowiązań. W tych konkretnych przypadkach ma to swój odpowiednik w przestrzennym umiejscowieniu przybyszy – nie trafiają oni w sferę prywatną, raczej pozostają na pograniczu („gość jest włączany praktycznie, nie moralnie”⁶¹ – napisze Pitt-Rivers analizując analogiczne sytuacje w innych kulturach). Nie jest to jednak regułą – równie dobrze potrzebujący mogą stać się gośćmi. To jeden z wyjątkowych, granicznych przypadków, gdzie osoby całkowicie obce mogą być przyjęte na prawach osób bliskich, mimo tego, że nie są w stanie odwdziżyć się w sposób bezpośredni. Pod tym względem pojawia się zbieżność z instytucją jałmużny – ta jednak

⁵⁹ [APAP 1745/O/26].

⁶⁰ [APAP 1531/K/62].

⁶¹ J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 504.

powoduje, że nieznamy przybysz proszący o pomoc, której nie może odwzajemnić, wyrzeka się szacunku, a tym samym prawa do traktowania jako gość. Transformacja nie jest możliwa, inaczej niż w przypadku pomocy w sytuacji zagrożenia, która często, jeśli przyjmuje formę udzielenia schronienia, uznawana jest za jeden z przejawów gościnności gospodarzy⁶² w stosunku do niespodziewanych gości. O cechach dystynktywnych tego wyjątkowego wariantu, który spotkać możemy w wielu innych kulturach, gdzie również traktowany jest on jako przejaw gościnności⁶³, pisała Maria Ossowska, uznając, że

pomoc wzajemna obowiązuje w stosunku do każdego znajdującego się w potrzebie: może nim być sąsiad, ale i przypadkowo napotkany na odludnej drodze człowiek, który złamał nogę i którego trzeba odwieść do szpitala [...] Ta pomoc jest doraźna i nie jest wzajemna w tym sensie, by pomagający mógł spodziewać się rewanżu. Jest ona wzajemna tylko w tym sensie, że obowiązuje A wobec B równie dobrze jak B wobec A, przy czym pod A i B możemy postawić dowolnego człowieka⁶⁴.

Pomoc wzajemną uznawano za fundament tam, gdzie życie zbiorowe nastawione było na różnorodne, zewnętrzne niebezpieczeństwa⁶⁵. W wielu kulturach owa pomoc przyjmowała i przyjmuje zewnętrzną formę ugoszczenia przybysza, i jako taka bywa utożsamiana z przejawem gościnności. Tak też właśnie sytuacja wygląda w Łące, gdzie jednakże istnieją czynniki, które przez wieki przeszkadzały w ugruntowaniu miejsca owych praktyk bezinteresownej pomocy w kulturze – sztywność ról społecznych, zinstytucjonalizowane formy oferowania schronienia, ochrona życia „na swoim” – *przedsia*, czy też strach przed wytworzeniem się zobowiązania w stosunku do podopiecznego⁶⁶.

*

⁶² O pragmatyce kategoryzacji gości opowiadać będzie rozdział siódmy, natomiast do wątku szacunku jako kategorii łączącej gościa z gospodarzem powrócę jeszcze w tej części.

⁶³ Za przykład niech posłużą opisywane wcześniej starogreckie lub beduińskie formy gościnności, w których uwypuklony zostaje fakt, że to nie o przynależność przyjmowanej osoby chodzi, lecz o sam akt zapewnienia jej schronienia. Nie przez przypadek w wymienionych tu wariantach zabronione jest zadawanie pytań o imię lub pochodzenie przybysza.

⁶⁴ M. Ossowska, *Normy...*, s. 188.

⁶⁵ Tamże, s. 189.

⁶⁶ Tamże, s. 189–190.

Pomiędzy analizowanymi wyżej werbalizacjami dotyczącymi wskazanych zachowań, a kontekstualnym wykorzystywaniem tych wskazówek istnieje podwójna różnica. Pierwsza to różnica uogólnienia, gdzie najpierw same gesty, a potem również słowa zaczynają służyć jako bardzo pojemne znaki. To jednak, co różni je od ogólnych pojęć, z którymi tworzą rozmaite, na niektórych poziomach płynne, na innych stałe, konfiguracje, to wyraźne odniesienie do rzeczywistości empirycznej, której stanowią radykalną redukcję, ale bez której są nie do pomyślenia. Pod tym względem generalia, takie jak gościnność i składające się na nią inne wartości, mogą wędrować między kontekstami, uaktualniając się w wielu z nich. Mogą również stanowić punkt odniesienia zarówno dla interpretacji sekwencji zachowań, jednego gestu, mniej lub bardziej zintegrowanego wzorca osobowego. Są też wyjątkowo podatne na ekstrapolacje, które z jednej strony nadal są zrozumiałe, a z drugiej tworzą nowe wyobrażenia i punkty odniesienia. Wydaje mi się, że ten podwójny ruch uabstrakcyjnienia konkretności oraz ekstrapolacji i konkretyzacji abstrakcji miał na myśli Clifford Geertz, uznając za cechę konstytutywną ludzkiej umysłowości jej zdolność do operowania „modelami dla” i „modelami czegoś” jako formami przechodnimi. „Symbole jednocześnie wyrażają klimat rzeczywistego świata i nadają mu kształt”⁶⁷ – pisał w eseju *Religia jako system kulturowy*. Jak widzimy, w przypadku gościnności, jest to złożone, przebiegające wielotorowo zjawisko.

Wybrane zabiegi transformacyjne dokonywane w celu interpretacji konkretnych wydarzeń ukazuje np. taka opowieść:

O, jak mnie przyjmuje na stojąco, przed drzwiami, nie wpuszczając do środka kolega szkolny, z którym w internacie trzy lata przeżyłem. Przypadkowo odkryłem, gdzie mieszka. Przyjeżdżam, dzwonię. Jest gadka, ale żadnej propozycji, żebyśmy weszli. No to już mówię że jedziemy. On, że fajnie się było zobaczyć, że powodzenia. No kurde, chopie – powiedz, że możesz wstąpić na kawę. Jak był ten kolega objechaliśmy trzech i wszyscy tak samo się zachowali. Nie wszyscy – ci, z którymi on mieszkał w pokoju. Mój był w porządku. A jeden z tych, co nas nie wzięli do środka, to był na wschodzie u tego kolegi i został tam trzy dni. No kurcze. A mieliśmy nawet ciasto ze sobą. Wiedzieliśmy, że to jest z zaskoczenia, ale to tu jest ta gościnność. Nieważne, że córka ma roczek, że jakaś gościna akurat jest. Nie szkodzi. Jak do mnie by przyjechał, to tym bardziej bym go wziął,

⁶⁷ C. Geertz, *Religia...*, s. 117.

przedstawił – byłby wspaniały temat do rozmów. A oni w furtce nas przyjęli, pogadaliśmy pięć minut – byli niegościnni⁶⁸.

Sytuacja wskazuje na jasną motywację: chęć odnowienia więzi towarzyskich wytworzonych i ugruntowanych w instytucji szkoły przez zastosowanie formy niezapowiedzianych odwiedzin. Wybrana w tym celu taktyka okazała się ryzykowana, gdyż przy wielu niewiadomych zakładała jeden pewnik – uruchomienie sekwencji zachowań wpisanych w dobrze rozpoznaną konwencję. Gwarantem uruchomienia owej sekwencji miała być: (1) dawna więź; (2) znane wszystkim procedury działania w podobnych sytuacjach; (3) ich uprawomocnienie i umocowanie we wspólnym uniwersum aksjologicznym, którego gościnność jest częścią. Goście wzięli ze sobą ciasto – mieli więc wstępnie rozpisany scenariusz wydarzeń. Okazało się jednak, że osoba, którą zaklasyfikowali z jednej strony jako swojego dawnego znajomego, a z drugiej jako dobrego gospodarza i w połączeniu tych ról widzieli siłę napędową wydarzeń, zdecydowała się nie realizować wzorca związanego z drugą opcją. Brak zaproszenia nie uruchomił dalszych sekwencji w procesie transformacji dawnego kumpla ze szkoły w gościa. Oczywiście trudno wskazywać tu na jakiegokolwiek możliwe do odtworzenia motywacje decyzji, ale jednocześnie okazała się ona znaczącą wypowiedzią dla „niezapowiedzianych gości”.

Napięcie pomiędzy krótkim, rozczarowującym spotkaniem, a w miarę precyzyjnie poukładanym przez odwiedzających, oczekiwanym ciągiem zdarzeń (pojawieniem się gestu zaproszenia, zaproponowaniem kawy, rozmową we wnętrzu domu) wymaga dalszej interpretacji, której punktem wyjścia jest nieadekwatność wyobrażeń i rzeczywistości. W sytuacji, w której praktyka nie powtarza wzoru idealnego, jest i tak interpretowana w jego kontekście. Aby uznać wydarzenie za łamiące normę, a tak się właśnie dzieje, goście klasyfikują dwa możliwe warianty sytuacji (kontynuacja ciągu zdarzeń / przerwanie ciągu zdarzeń) jako przedstawiające realizację wzorca dobrego, gościnnego gospodarza lub jego zaprzeczenie. Centralnym punktem odniesienia dla tej klasyfikacji staje się pojęcie gościnności, traktowane tu jako autoteliczna wartość pozwalająca na jednoznaczne ocenienie konkretnych zachowań, całej sytuacji i osób biorących w niej udział. Jednocześnie uruchamia się ciąg kolejnych, konkretnych skojarzeń związanych

⁶⁸ [APAP 1761/O/42].

z pożądanymi realizacjami („Jak do mnie by przyjechał, to tym bardziej bym go wziął, przedstawił – byłby wspaniały temat do rozmów”). Tym samym, mimo swojego atrybutywnego i abstrakcyjnego charakteru, gościnność służy utrwalaniu pewnego zintegrowanego, choć oczywiście zawsze kontekstualnie uaktualnianego i negocjowanego wzorca. Ten zaś odnosi się do wielu sprawdzonych i utrwalonych w kulturze rozwiązań. Dodać należy, że opisane tu drogi potocznych, doraźnych interpretacji służą również esencjalizacji i podtrzymywaniu danych wartości i norm oraz ich przepracowywaniu w codziennych interakcjach, zgodnie z dialektyką poetyki społecznej wykładaną przez Michaela Herzfelda⁶⁹.

Diada gospodarz-gość

Wiemy już, że, pod względem nasycenia znaczeniowego, relacja pomiędzy gospodarzem i gościem zawiera w sobie pierwiastek wielu tradycji, wartości, wzorców osobowych, norm, dyspozycji i nawyków. Jest budowana na wielowarstwowych odniesieniach do miłości bliźniego, życzliwości, przyjaźni, sympatii, ale też mniej lub bardziej konkretnych formach pomocy, czy opieki. Uwrażliwia to na złożoność „materii”, z jakiej zbudowane są wyobrażenia o związkach powstających i utrwalanych w ramach praktyk gościnności. Mało jednak mówi o wpisanych w diadę gospodarz-gość zależnościach strukturalnych, a takowe bez wątpienia istnieją. Aby je zrozumieć należy rozważyć problem szacunku w relacjach pomiędzy gościem i gospodarzem. Nim jednak do tego przejdziemy, do omówienia pozostaje jeszcze jeden istotny kontekst, w którym należałoby rozpatrywać przedstawiony wyżej wzór osobowy dobrego gospodarza. Chodzi mianowicie o zwrócenie uwagi na jego historyczne transformacje, gdyż prezentowane tu uogólnienie w stosunku do starszego pokolenia wydaje się nieadekwatne i wskazuje na bardzo istotne przesunięcia znaczeń, do których dochodziło wraz z przemianami wynikającymi z autonomizacji rodziny. Chciałbym przyjrzeć się dokładniej dwóm wypowiedziom osób urodzonych jeszcze przed wojną:

⁶⁹ Herzfeld pisał: „życie społeczne jest procesem reifikacji i esencjalizacji, oraz wyzwania rzuconych tym procesom”. Por. M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 39.

Mniejszo gęsi pasła, a większo z krową na pole. A jak się robiło u gospodarza, to popołudnio dawali swaczyna - podwieczorek dzisiejszy. Na koniec, jak my poszli kartofle zbierać, to drugie śniadanie i obiad dał. Po obiedzie znowu my szli robić i na koniec, do domu każdemu pajdę chleba dawał. Duży chleb to był. W swoich piekarnikach pieczony. I to była kolacja⁷⁰.

Kiedyś gospodarze mieli się dobrze, mieli służące, żony wiele nie robiły. One się zajmowały domem i dziećmi. A mąż pracował w tym polu. Na pole to najmowali ludzi. Teraz mają te wszystkie maszyny, mało poczeba ludzi. Byli też biedne ludzie, co mieli pole. Loni wynajmowali gospodarza z koniem, żeby popracował u nich na polu. Potem odrabiali jakoś, płacili też im za to. Bogatsi mieli tych służących, ale normalni nie mieli za dużo, to sami dla siebie i tym ludziom pracowali. A duży gospodarz nie miał tyle czasu⁷¹.

Konteksty, jakie służą tu budowaniu opowieści o dobrym gospodarzu z perspektywy dzieci chałupników, pokazują zarówno trwanie, jak i zmianę. Zdecydowanym przekształceniom, a dokładniej rozdzieleniu uległy zintegrowane w powyższych narracjach znaczenia wiążące wzór dobrego gospodarza ze sprawnym spełnianiem roli ekonomicznej, opiekuńczej, wychowawczej, prokreacyjnej, więziotwórczej i reprezentacyjnej.

Dla najstarszego pokolenia gospodarz jest przede wszystkim właścicielem i zarządcą gospodarstwa. Może być dobry lub zły, może także być bogaty lub biedny, w zależności, czy pomaga sąsiadom, czy ciężko pracował, czy ma dużo, czy mało ziemi, czy dobrze gospodaruje czasem (powinien przecież być ciągle zapracowany). Jest więc oceniany wedle różnorodnych, ale związanych ze sobą w sposób bezpośredni i oddziałujących na siebie, kryteriów. Wzór dobrego gospodarza nie jest jednak połączony jednoznacznie z gościnnością. Raczej stanowi szerszą kategorię obejmującą stosunki gospodarcze (w tym produkcyjne), stosunki wymiany, podejście do pracy, współzycie w społeczności oraz, jako jeden z elementów wzorca, przyjmowanie gości, w tym serwowanie obfitego poczęstunku.

Dziś sformułowanie *dobry gospodarz* cały czas funkcjonuje w większości powyższych kontekstów. Doszło jednak do ich separacji – jeden kontekst nie konotuje

⁷⁰ [APAP 1375/H/19].

⁷¹ [APAP 1360/H/4], [APAP 1361/H/5].

automatycznie innych. Ten, który dla mnie stanowi punkt oparcia, jest w dużej mierze ograniczany do sfery związanej z przyjmowaniem gości i z domem jako przestrzenią więziotwórczą. Zawiera przy tym wiele połączeń, które plasują go blisko wzorca „dobrego człowieka”. Trwale wydaje się także zespolenie tego wzoru z konkretnym pokoleniem – aktualnych gospodarzy kierujących rodziną i zarządzających domem będącym ich własnością. Gospodarzem może być, co udało nam się ustalić już wcześniej, jedynie osoba żyjąca „na swoim” – *przedsia*.

Wydaje mi się, że opisana tu tendencja świadczy o tym, że gościnność „usamodzieliła się” i stała dla Łączan ogólną orientacją normatywną, służącą im m.in. do motywowania i oceniania zarówno konkretnych praktyk, wyobrazeniowych podstaw systemów relacji międzyludzkich, wzorów osobowych, a także innych, zdyskursywizowanych form łączących się współcześnie z przestrzenią domu i zamieszkującą ją rodziną, szeroko otwierającą podwoje na obecność innych ludzi.

Nie może być jednak gościnności poza diadą gospodarz-gość. Tym razem nie chodzi mi jednak tylko i wyłącznie o pewne atrakcyjne i sugerowane wzory osobowe, lecz o precyzyjnie określone role z przynależnym im zestawem obowiązków i oczekiwań. Role wynikające bezpośrednio z przekroczenia progu domostwa przez osobę nie będącą członkiem rezydującej w nim rodziny⁷². Struktura relacji, którą owe role wyznaczają w badanym kontekście kulturowym, powtarza uogólnienie Pitta-Riversa. Zaznaczał on, że zarówno gospodarz, jak i gość mają swoje terytorialne ograniczenia. Gospodarzem można być jedynie na terenie, nad którym w danej chwili sprawuje się nadzór, natomiast nie można zostać uznanym za gościa tam, gdzie posiada się określone prawa, obowiązki i status. Pitt-Rivers uznaje także, że granice odpowiedzialności za gościa wyznaczają granice terytorialne zależne od tego, w stosunku do kogo/czego gość jest obcy. Jeśli chodzi o gościa domu – płot rysuje linię podziału; jeśli ktoś przyjechał spoza wsi – to w jej granicach gospodarz odpowiada za bezpieczeństwo zarówno przybysza przed innymi mieszkańcami, jak i innych mieszkańców przed przybyszem.

Diada gospodarz-gość łączy się przy tym z całym zestawem zasad, które nie mogą zostać naruszone, by ustanowiona interakcja przebiegała bezkonfliktowo. Jako

⁷² Warto zaznaczyć, że często bywają one przenoszone w obręb innych instytucji, których przedstawiciele uznają się za gospodarzy, podczas gdy przybyłe osoby wchodzą w rolę gości.

interpretacyjny punkt wyjścia przytoczę opowieść jednej z Informatorek na temat międzykulturowej gościny:

Gościłam dziewczynkę z Białorusi z mamą. To też jest ciekawy przypadek. Była tu akcja organizowana przez naszą parafię po wybuchu elektrowni w Czarnobylu. Ieś rodzin miało się zgłosić po dzieci z Białorusi. Przyjechało może z 20 dzieci i rodziny, które chciały te dzieci wziąć miały się zgłosić. Myśmy wzięli taką... Nie pamiętam imienia. Dziewczynka przyjechała z opiekunką, która była jej mamą. Ta mama też mieszkała u nas. Pan pytał o klucz od domu dla obcej osoby, a myśmy tutaj wszystko dla nich otworzyli. Ta mama była bardzo wdzięczna, ale też nie chciała nas krępować naszą osobą, nie chciała byśmy mieli przez to jakiś problem, jakiś kłopot. Oni są dosyć zaradni, dużo handlowali, sprzedawała coś – chodziła do Pszczyny na targ. Ale jak wychodziła, wychodziła bardzo cicho. Kiedyś poszła na ten targ bardzo wcześnie, zbudziła córkę i bez śniadania po cichutku zeszły z góry, obok naszego pokoju, przez garaż wyszły i poszły do Pszczyny. Ja się budzę, wołam je na śniadanie a ich nie ma. Dopiero popołudniu mi ta kobieta opowiada, że cicho wyszła, bo nie chciała robić kłopotu. Ja sobie myślę – jaki to kłopot? Ale potem mnie naszło – Boże drogi, jakby to był ktoś nieuczciwy, to albo nas poderżnie, albo nas okradnie. Też tak bywa. Może dlatego, że to było zorganizowane, to tak się nie bałam. Gdyby to był nieuczciwy, to mógłby zrobić różne rzeczy. Jak się kogoś do domu przyjmuje, trzeba mieć zawsze ten margines, że może być dobrze a może być różnie. [...] One były tu dwa tygodnie. Ja podawałam obiad w niedzielę. Obiad w niedzielę jest dwudaniowy. Do tego jest deser. Wybijało mnie i wytrącało - bo ta Lena ciągle mówiła, że ona tylko troszeczkę zupy chce. A mięso to nie, że mięso to mężowi mam dać. Była taka sugestywna w tym! A ja mówię – ja tu jestem gospodynią, ja w tym domu rządę i ja decyduję co będziecie jeść i ile i gdzie. A ona chciała wyrzucić na mnie presję. Ona miała dobre cele i dobre zamiary, tylko ta forma była niewłaściwa. Nie chciała być dla mnie ciężarem, a męczyła mnie tą odmową. Jak ja to ugotowałam, to ugotowałam to dla wszystkich. Było wystarczająco jedzenia, to powinna jeść, powiedzieć dziękuję i już. Wie pan - gość na tyle nie chce być kłopotliwy, że wręcz mnie to denerwuje i drażni. Jeżeli ja to zrobiłam z myślą o wszystkich, to jak to? Dlaczego ja niby mam robić mięso tylko dla mojej rodziny a im nie?⁷³

⁷³ [APAP 1534/K/65 – 1535/K/66].

Wśród wielu interesujących wątków, które owa historia zawiera, chciałem podjąć ten związany z odmową przyjęcia dania mięsnego i konsekwencjami tego czynu. Gospodyni, według przyjętych zasad okazała troskę o gości, jednocześnie dzięki świątecznemu posiłkowi, chciała zaznaczyć ich status, okazać względem nich szacunek, ale pewnie także zadbać o to, by poczuli się wdzięczni za gościnne przyjęcie. Gość nie chcąc nadużywać gościny, ale także zapewne broniąc się przed wejściem w rolę osoby, która nie może odwzajemnić hojnego daru, starał się grzecznie odmówić. Złamał jednak podstawową zasadę – nie odmawiać tego, co zostało zaproponowane. Jest to bowiem podwójny afront – z jednej strony nie pozwala gospodarzowi na zyskanie szacunku, potwierdzenie swojej godności. Z drugiej jest komunikatem, że przybysz nie chce wejść w rolę gościa. To zaś wiąże się z niebezpieczeństwem dalszego wykraczania poza ograniczenia wynikające z obowiązujących ról⁷⁴.

Obrazić gospodarza można więc nie tylko jawnie pokazując wrogość lub biorąc coś, co nie zostało zaproponowane, ale również zachowując się zbyt wstrzeźliwie. Ale przybysze z Białorusi naruszyli jeszcze jeden niepisany zakaz. Ich poranne wymykanie się na targ, w taki sposób, by (znów!) nie sprawić kłopotów, wiązało się w interpretacji Informatorki z wywoływaniem poczucia zagrożenia. Wydaje się, że istnieje związek pomiędzy tym niepokojem, a zobowiązaniem gospodarza, by chronić swoich gości, czuwać nad nimi. Jeśli mu się to nie udaje, z jednej strony narusza nakaz wpisany w analizowaną relację, ale z drugiej strony traci kontrolę nad przyjmowanymi osobami. To również wywołuje negatywną reakcję – jeśli nie chcą, by sprawować nad nimi pieczę, wyrzekają się kolejnego przywileju i kolejnego elementu, który zapewniłby szacunek i wdzięczność względem gospodarzy. Mogą więc stać się niebezpieczni⁷⁵.

Wydaje się, że logika relacji gospodarz – gość, która zarysowana została w oparciu o powyższą interpretację jednej z gościn, ale tak naprawdę wykracza daleko poza nią, jest podporządkowana przede wszystkim grze szacunku. Ten zaś umocowany jest bezpośrednio w uszanowaniu godności wynikającej z przyjęcia jednej z dwóch analizowanych tu ról. Wkraczamy więc znów w zakres rozległej, złożonej problematyki, która zawiera w sobie pytania o znaczenie zjawisk kulturowych związanych z pojęciami

⁷⁴ Wywołującym podobne konsekwencje zachowaniem mógłby być nagły, nieodroczonej w czasie rewanż – sugeruje bowiem, że gość jest równorzędny gospodarzowi i powinien otrzymać szereg praw przysługujących członkowi danej grupy. Por. J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 512.

⁷⁵ Por. Tamże.

takimi jak cześć, dobra sława, dobre imię, ale też zniewaga, zniesławienie, ubliżenie, pohańbienie czy upokorzenie.

Dodatkowy problem formułuje Maria Ossowska, twierdząc, że godność jest terminem niekompletnym, nabierającym sensu w kontekście i wypełnianym się wartościami danej kultury w danej sytuacji. „Nie należy pytać, co to jest godność ani co to jest honor, natomiast można pytać, co to znaczy, że ktoś zachował się z godnością, czy że ujął się honorem. Oba te terminy bywają definiowane przez cechy czysto formalne i w obu domniemana jest jakaś konkretna treść” – pisała autorka *Socjologii moralności*. Dokonała również porządkującego rozdzielenia dwóch znaczeń tego pojęcia. Z jednej strony mamy bowiem godność jako cechę przyrzoną wszystkim ludzi, która przynależy im z racji zajmowanego miejsca w przyrodzie, posiadania duszy lub np. „możności organizowania własnych popędów przez rozum”⁷⁶. O tak rozumianej godności pisał Giovanni Pico Della Mirandola w *De hominis dignitate*⁷⁷, taką godność promuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Ta godność jest również punktem odniesienia wyobrażeń gościnności jako otwarcia na Bliźnich, czyli na osoby moralne i metafizyczne („postulat szanowania w człowieku osoby ludzkiej wymagał jej wyodrębnienia”⁷⁸). Tej godności nigdy nie można utracić, ale też prawie nigdy nie jest ona gwarantem gościnnego przyjęcia.

Ossowską bardziej interesuje godność, jako „zdatność” do pełnienia danej roli, która musi zostać uszanowana zarówno przez jej „wykonawcę”, jak i „odbiorcę”. W takim kontekście obdarzanie się gospodarza i gościa szacunkiem jest podkreśleniem ich godności w przyjętych rolach⁷⁹. Zauważymy, że wśród mieszkańców Łąki panuje przekonanie, że szacunek należy się zarówno jednej, jak i drugiej stronie, a jest osiągany właśnie przez przestrzeganie obowiązków i norm wynikających z bycia gospodarzem i gościem. Prestiż zyskuje się natomiast wykraczając poza podstawowe zasady i postępując zgodnie z docenionymi wzorcami osobowymi. Owe wzorce, aby mogły zadziałać, muszą przy tym amplifikować podstawowe cechy przedstawionego tu modelu.

⁷⁶ M. Ossowska, *Normy...*, s. 50.

⁷⁷ Mocował ją w pozycji, jaką nadał człowiekowi Bóg. G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.

⁷⁸ M. Ossowska, *Normy...*, s. 65.

⁷⁹ Warto dodać, że blisko tym pojęciom do analizowanej w rozdziale pierwszym pod kątem semantycznym, staropolskiej *czci*, rozumianej jako dobre imię i wyznacznik przynależności do rodziny, grupy lokalnej lub stanu.

Nie oznacza to oczywiście, że status oraz prestiż osoby przyjmującej rolę gościa i gospodarza nie wpływa na strategiczne decyzje, jakie warianty zachowań wybrać – jest on oczywiście ważną zmienną i dookreśla wiele codziennych taktyk, jak np. w przedstawionym poniżej przypadku:

Są tacy goście, którzy... Znając ich pozycję, albo zachowanie od nich, to ja się próbuję dostosować do ich wymagań. Do poziomu tego, jaki oni prezentują. Jest wujek taki, to jest kuzyn ojca żony. Dalszy ujelek. To są wykształceni ludzie, architekt. Mieszka koło Bielska. Kiedyś ześmy robili takie spotkanie całej rodziny. Wszystkie... Cała rodzina, około 200 ludzi. To to właśnie on tak. On jest taki, jakby... Bardziej, na czym by to miało polegać?... Teraz wiadomo, że w domach mają fajne dywany. Każdy kto przyłazi, buty ściąga, nie? A oni mają taką postawę, że nie. Bo by się obraził, jakby do niego ktoś przyszedł i buty ściągnął. Więc ja muszę tak samo postępować tu. On niby robi taki ruch, jakby chciał te buty ściągać, ale ja mówię – absolutnie! Proszę zostawić. To mi się tak narzuciło, ale są różne inne sytuacje, kiedy się trzeba poziomem dostosować⁸⁰.

Powyższa wypowiedź, poza rolą statusu⁸¹, wskazuje jednocześnie, że dopiero postawa oparta na wzajemnym uznaniu zobiektywizowanej roli gościa i gospodarza przez obdarzenie drugiej strony szacunkiem, wsparta dążeniem do partnerstwa i podkreślenia równości statusów, a nie eksponowania przewagi jednej ze stron, stoi u podstaw gościnnego przyjęcia.

⁸⁰ [APAP 1287/G/10].

⁸¹ Warto przy tym pamiętać o zasadzie, że honory jakimi gospodarz obdarza gościa, często wynikają z prestiżu, jaki gość przynosi gospodarzowi. T. Selwyn, *An anthropology of hospitality*, w: *In search of hospitality: Theoretical perspectives and debates*, red. C. Lashley, A. J. Morrison, Butterworth-Heinemann, Oxford – Boston 2000, s. 34.

Tymczasowe włączenie

Łącuchy zdarzeń

Franz Boas w monografii *The Central Eskimo* zawarł opis zwyczajów przyjmowania obcych na obszarze inuickiego stanowiska¹. Jego relacja stała się punktem wyjścia dla jednej z najważniejszych analiz z zakresu antropologii gościnności – *The law of hospitality* Juliana Pitt-Riversa². Boas przedstawił kilka etapów, które następowały jeden po drugim i kończyły się włączeniem przybysza w obręb grupy. Przede wszystkim badani Inuici witali gościa wielką uczcią. Jeśli ten chciał do niej przystąpić, musiał zgodzić się na niecodzienną formę „ordaliów” – wyzwania mających udowodnić wartość przybysza. Wśród różnych grup eskimoskich przyjmowały one specyficzny kształt. Niektóre polegały na silnie zrytualizowanej formie odwzajemniania uderzeń w twarz, aż do momentu, gdy jeden z dwójki uczestników nie został pokonany. Inne, nazywane przez Boasa grami *hook and crook*, wymagały, by gość z gospodarzem usiedli na skórze zwierzęcej, a potem rozebrali się do pasa. Następnie każdy z nich miał za zadanie wyprostować zgięte prawe ramię rywala. Zwycięzca mógł zabić przegranego, choć zwykle całość kończyła się pokojowo:

¹ F. Boas, *The Central Eskimo*, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, [Washington, D.C.] 1888, s. 609.

² J. Pitt-Rivers, *The law of hospitality (reprint)*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1.

włączeniem obcego w obręb grupy jako osoby obdarzonej prestiżem czempiona, lub jako kapitulanta zawdzięczającego życie swojemu nowemu opiekunowi³.

Pitt-Rivers korzysta z tego przykładu, by, przywołując również inne konteksty kulturowe, wskazać popularność formuły witania obcych ucztą i „próbą” mającą sprawdzić ich umiejętności i siłę. Przede wszystkim jednak traktuje ów przypadek jako „ćwiczenie w logice relacji społecznych”⁴. Logice tworzącej w różnych kulturach nieskończoną ilość wariantów zachowań uruchamianych w sytuacjach spotkania z nieznanym. Kilka jej aspektów – przede wszystkim tych, które Pitt-Rivers uznaje za składowe abstrakcyjnego „prawa gościnności”⁵ – może pomóc w uporządkowaniu dalszej części analizy. Ta zaś dotyczy będzie, najistotniejszych dla zrozumienia charakteru gościnności Łączan, praktyk przyjmowania gości i wpisanych w nie sieci znaczeń.

Pierwszym wyznacznikiem jest tu sekwencyjność („wzajemność pomiędzy gospodarzem i gościem jest transponowana na czasową sekwencję”⁶ – napisze Pitt-Rivers), która uwidoczniła została w przykładzie inuickim, a którą badał już Arnold van Gennep w swoim klasycznym studium dotyczącym obrzędów przejścia. Nakładając na całą różnorodność praktyk i kontekstów, w których występują, uabstrakcyjniający schemat zakorzeniony w wyobrażeniach przestrzennych⁷, van Gennep proponował słynne trzy fazy (preliminarną, liminalną i postliminalną), ale też bardziej adekwatny do opisu przyjmowania gości, podział na zatrzymanie, oczekiwanie, przejście, wejście, włączenie⁸. Katalog różnorodnych zwyczajów recepcyjnych, jaki udaje się mu przy tym stworzyć i uporządkować według dekontekstualizującej owe zwyczaje sekwencji, do dziś stanowi niezwykle cenne źródło wiedzy o wielości zastosowanych przez ludzi rozwiązań związanych z ochroną, eksponowaniem i przekraczaniem granic ciała, terytorium, grupy itp. Rozwiązań opartych m.in. na wykorzystaniu kontaktu fizycznego (uderzenie w twarz, uścisk dłoni, związywanie się sznurem, pocałunki),

³ F. Boas, *Central...*, s. 609.

⁴ J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 505–506.

⁵ Uzupełniając je pojęciem „kodów gościnności”, które nakierowują refleksję na różnorodne, kulturowe realizacje. Tamże, s. 515. Pitt-Rivers uznaje przy tym „prawo gościnności” za abstrakcyjny konstrukt, typ idealny, który unaocznia często spotykane, lecz nie uniwersalne, prawidłowości.

⁶ Tamże.

⁷ Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii o bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006, s. 40–52.

⁸ Tamże, s. 52.

wymiany (żywności, biżuterii, fajek, broni, słów, krwi, dzieci, kobiet, sznurów pępowinowych), synchronizacji czynności (wspólnym jedzeniu, picciu, paleniu fajki), składaniu ofiar czy wypowiedaniu przysięg⁹. Co więcej, van Gennep zauważa, że ilość gestów i ich kombinacji jest wręcz nieskończona, nie stara się jednak wyjaśnić ich specyfiki w konfiguracji, którą przybrały w danej kulturze – porządkuje je w abstrakcyjnych i dzięki temu niezwykle pojemnych sekwencjach.

Możemy sobie bowiem wyobrazić warianty kulturowe, w których panuje wielka swoboda zachowań, jeśli idzie o badaną sferę interakcji, a ogólne normy wyznaczają całe spektrum możliwych, równoprawnych, ale nadal zrozumiałych i akceptowalnych dla uczestników rozwiązań. Na przeciwnym biegunie plasowałyby się wtedy formy steatralizowane i unormowane w najdrobniejszych szczegółach, regulowane zestawem zarówno jasnych, zwerbalizowanych wskazówek, jak i ukrytych w wysokim kontekście wytycznych, znaczeń i trwałych związków pomiędzy poszczególnymi fazami. Niezależnie od tej różnorodności, którą można próbować uporządkować również według innych kryteriów, wydaje się, że wiele kultur (jeśli nie wszystkie, jak uważa Pitt-Rivers), wypracowało specyficzne modele rytualizacji praktyk związanych z przyjmowaniem gości. Modele wynikające z warunków środowiskowych, morfologicznych, materialnych, społecznych, ale też z warstwy aksjonormatywnej danej kultury, matrycujących ją wyobrażeń i symboli, czynników historycznych *etc.*

W Łące ukształtował się jeden, zestandaryzowany łańcuch działań¹⁰. Po części opiera się na nawykowych i niezdiskursywizowanych czynnościach połączonych w sekwencje, po części na świadomie używanym, wysoce skonwencjonalizowanym zespole gestów, formuł werbalnych i aktów wymiany. Wszystkie one wchodzą w zakres podzielanego przez Łączan wzorca, według którego uporządkowane są różnorodne elementy praktyki i w kontekście którego cokolwiek znaczą¹¹. Część z nich stanowi

⁹ Wszystkie przykłady podaję za van Gennepem: Tamże, s. 50–62.

¹⁰ To zapożyczone z etologii pojęcie stosował Edward T. Hall na opisanie „sekwencyjnego układu zdarzeń, w których biorą zwykle udział dwie lub więcej osób. Przypomina on taniec rytualny traktowany niczym zestaw środków osiągnięcia wspólnego celu, do którego można dojść tylko po wykryciu każdego kolejnego ogniwa łańcucha”. Hall ryzykuje tezę, że wszystkie czynności jakie wykonuje człowiek są wpisane w łańcuchy działań i podaje jako odległe przykłady uściśnięcie dłoni i wendetę. E.T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E.M. Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 185–197.

¹¹ Wciąż używam pojęcia wzorca, odwołując się do analizy przeprowadzonej przez Marka Pacukiewicza. Teraz chciałem wyłącznie dookreślić jedną cechę tej kategorii, na którą zwraca

dotatkowo punkt odniesienia dla narracji wchodzących w skład szeroko rozumianego wyobrażenia o tym, czym powinna być gościnność; część pozostaje ukryta w wysokim kontekście kultury lub pamięci nawykowej. Najważniejsze wydaje się jednak to, że nie są one jednokierunkowo matrycowane przez zbadane w poprzednim rozdziale wyobrażenia o gościnności i pojęcia z nią związane, lecz, jak się okazało, to właśnie owe wyobrażenia często zasadzają się na ukrytym dotąd modelu (a przynajmniej na jego wybranych częściach). Są też owe wyobrażenia z konkretnymi realizacjami konfrontowane. Z tego też powodu mogą ulegać przewartościowaniu, modyfikacji, ale też dalszej esencjalizacji.

Każda faza przyjmowania gości posiada całe zestawy modalnych zmiennych, które wpływają na jej ostateczny kształt, określając przy tym zakres wariantów możliwych zachowań i związanych z nimi znaczeń i granic transformacji¹². Część tworzącego sekwencje wzorca jest jawna i układa się w ustrukturyzowany syntagmatycznie ciąg możliwy do odczytania i zinterpretowania jedynie *post factum*. W tej perspektywie interpretacyjnej i przy tak ustalonym punkcie „obserwacji”, zarówno dla uczestników zdarzenia, jak i badacza, zaczyna ona przypominać wypowiedź i spełnia kryteria, jakie posiłkowi (który stanowi ważną część łączkiego wzorca), przyporządkowała Mary Douglas w swojej słynnej, strukturalnej analizie:

Po pierwsze wyróżnia to, co jest porządkiem, wyznacza jego granice i oddziela od nieporządku. Po drugie, posługuje się ekonomią środków wyrazu, dopuszczając jedynie ograniczoną liczbę struktur. Po trzecie, na powtarzalne struktury narzuca skalę określającą ich pozycję. Po czwarte, powtarzane analogie formalne powielają znaczenia, które przekazywane są w ich obrębie, pchane siłą najbardziej ważkich spośród nich¹³.

Cechy te można uznać za adekwatne w stosunku do sekwencji przyjmowania gości jedynie w spojrzeniu retrospektywnym – w trakcie jej trwania znaczenia mogą być przecież

uwagę przywoływany już Hall – „wzorzec jest to znaczący układ wzorów. [...] Ważne jest tedy, by pamiętać, że wzorzec dostrzegany jest jako wzorzec jedynie wówczas, gdy analizujemy go na właściwym mu poziomie i nie schodzimy z tego poziomu”. E.T. Hall, *Bezgłośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987, s. 128.

¹² „[...] każda faza ma własne formy i style mowy, własną retorykę, własne rodzaje języka niewerbalnego i symboliki”. Por. V.W. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 25–33.

¹³ M. Douglas, *Odszyfrowanie posiłku*, w: Tejże, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 347.

modyfikowane, precyzowane, rekontekstualizowane, wykorzystywane, ignorowane (np. znaczące *faux faux* może spowodować odejście gości, może też okazać się pretekstem ich zbliżenia się do gospodarzy, ale równie dobrze zostać przemilczane). Poszczególne etapy i składające się na nie „wypowiedzi”, nabierają stabilnego, spójnego znaczenia dopiero po gościnie. Wtedy, co ważne, cała sekwencja bywa przez mieszkańców Łąki traktowana jako znak – przyjaźni, zgody, lekceważenia – i wpisywana w dalsze interpretacje wydarzeń i więzi.

Gościnne ordalia

Pełna sekwencja, która stanowi punkt wyjścia dla współczesnych praktyk przyjmowania gości w domu, składa się w Łące z następujących faz, płynnie przechodzących jedna w drugą, przebiegających liniowo, jednak z możliwością zmiany kolejności lub pominięcia niektórych etapów: zatrzymanie – próba – zaproszenie – przejście – wejście – włączenie – przejście – wyłączenie. Ta struktura temporalna jest w dużej mierze przełożeniem na formy performatywne zależności przestrzennych – to granice i wydzielone miejsca w domu stanowią ramy poszczególnych faz, czasami tworząc metonimiczne związki pomiędzy przekraczaniem przestrzeni i potwierdzaniem oraz dowartościowaniem istniejącej więzi („[...] taka znajoma. Przyszła niedawno do mnie. Było mi niezręcznie i głupio, ale nie mogłam inaczej zrobić, bo były u nas dzieci i jedno z tych dzieci było chore poważnie. Gdzie ją miałam zaprosić – do sypialni? I po prostu musiałam z nią porozmawiać na schodach. Przeprosiłam ją”¹⁴).

Z drugiej strony narracje dotyczące sekwencji przyjmowania gości, wpisują zwrotnie owe stosunki przestrzenne i związane z nimi podziały społeczne, w porządek wydarzenia. Gościna jest bowiem współcześnie porządkowana za pomocą tych samych struktur logicznych i kategorii, które stoją u podstaw wyobrażeń o czasie linearnym, wektorowym i nieodwracalnym, biegnącym zawsze z zachowaniem kolejności i następstwa zdarzeń. To również czas udratyzowany i czas o określonym *telosie*. Przywitanie jest równoznaczne z początkiem, ale cała sekwencja od momentu

¹⁴ [APAP 1522/K/53].

kulminacyjnego, prowadzi zawsze do nieubłaganego końca, oswajanego przez gesty pożegnania. W podobny sposób konceptualizowane jest życie ludzkie rozpięte pomiędzy narodzinami i śmiercią¹⁵ oraz czas w chrześcijaństwie odliczający dni do Paruzji, będącej jednocześnie powrotem Chrystusa, jak i końcem dziejów¹⁶. Wszystkie powyższe warianty opierają się na temporalnej strukturze tymczasowego włączenia.

Ten sekwencyjny model wyobrazeniowy jest ważny dla zrozumienia badanego zjawiska ze względu na to, że właśnie dzięki niemu w gościnność zostaje immanentnie wpisana możliwość rozpoczęcia i zakończenia relacji – zaproszenia i wyproszenia gościa, kimkolwiek by on nie był. Powitania i pożegnania nie są bowiem peryferiami gościnnego spotkania – stanowią ich immanentną, niezbywalną część¹⁷.

Początek sekwencji przyjmowania gości składa się zwykle z dwóch etapów, które roboczo nazwę „powstrzymaniem” i „próbą”. Współczesny wariant powstrzymania, to przede wszystkim zreifikowane formy w postaci zamkniętych drzwi oraz furtki¹⁸, często okraszanej komunikatem zaznaczającym niedostępność terytorium wydzielonego płotem (np. „Uwaga, zły pies”). „Próba” opiera się natomiast głównie na procedurze identyfikacyjnej i weryfikacyjnej, która przybiera różnorodne formy. Najprostszą z nich byłaby lustracja opierająca się na poszukiwaniu przez okno wyróżników wizualnych, które pomogą przyporządkować daną osobę do jednej z wielu kategorii zorganizowanych w tym

¹⁵ Zdarza się zresztą, że dzięki podobieństwu strukturalnemu, wyobrażenia i praktyki tworzące sekwencję gościnności, przenikają w obszar form znaczących związanych z powstawaniem i kończeniem się życia: narodziny wiążą się z gestami przywitania noworodka, a śmierć z szeregiem gestów pożegnalnych.

¹⁶ Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, PIW, Warszawa 1976, s. 105–155; A. Niewiara, *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 158; A. Zajączkowski, *Czas w kulturze*, PIW, Warszawa 1988. Ciekawe, że współcześnie początek gościnności jest wyznaczany zwykle przez formalne miary czasu (z podaniem dokładnej godziny), natomiast jej trwanie i zakończenie postrzegane, a na pewno werbalizowane, bywają w kategoriach nieformalnych (spotkanie mogło trwać długo lub krótko; mogło się zrobić już późno, lub jest jeszcze wcześniej). E.T. Hall, *Bezgłosny...*, s. 141–160.

¹⁷ O separacji i odmienności jako źródle więzi społecznych (w kulturze Korowai), pisał Rupert Stasch. Będę jeszcze wracać do jego koncepcji. Por. R. Stasch, *Society of others. Kinship and mourning in a West Papuan place*, University of California Press, Berkeley 2009.

¹⁸ W dobie staropolskiej powstrzymanie przyjmowało wręcz przeciwne formy – gościnny szlachcic mógł kazać wykręcać koła od pojazdu przybysza, uniemożliwiając mu odjazd. Por. np. *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych praca zbiorowa*, red. A. Chwałba, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 159.

momencie według dychotomii proceduralnej – kontynuować / zerwać kontakt. Dlatego tak ważne na tym etapie pozostaje zaproszenie (ustne lub w formie pisemnej), rozumiane jako swoisty wariant instytucji listu polecającego, znanego w kulturze Europy od co najmniej dwóch tysięcy¹⁹ – dziś używane również jako nośnik informacji o dokładnej godzinie i dniu oczekiwanych odwiedzin. Jego brak często uruchamia inne sposoby weryfikacji, które przyjmują postać próby, w którą nie zawsze przybysz jest zaangażowany. Najpierw bowiem potencjalny gospodarz ocenia wiele czynników: czy pora jest odpowiednia, czy to dobry dzień na wizytę, jaka jest jej przyczyna, czy ułożone były alternatywne plany, jaki jest stopień ryzyka, co owe odwiedziny mogą oznaczać? Czas wydaje się tu być podstawowym nośnikiem komunikacji, a formalne i nieformalne sposoby jego uwzorowania wpływają zarówno na interpretację charakteru wizyty, jak i decyzję, co do dalszego zachowania²⁰. Jeśli mamy do czynienia z osobą obcą, tzn. nie połączoną z domownikami więzami krwi, powinowactwa, sąsiedztwa, ziemi, sympatii lub po prostu znajomości (przedstawiciele tych grup podlegają przede wszystkim identyfikacji ikonicznej – opartej na poszukiwaniu podobieństwa wizerunku, gestyki czy wokalizy do zachowanych w pamięci obrazów, dźwięków, zapachów), kolejny krok wiąże się z koniecznością odniesienia się do domniemanego statusu nieznanego i celu jego wizyty. W tym przypadku podstawową procedurą wydaje się przyporządkowywanie osoby do abstrakcyjnej kategorii, a nie, jak w wariacie przedstawionym wyżej, do konkretnej grupy. Identyfikacja następuje wtedy przede wszystkim w oparciu o znaki służące przyporządkowaniu do owej kategorii: mundur wskazuje na służby państwowe, stare ubranie na instytucję żebractwa. Ciekawym typem przedmiotów są w tym kontekście identyfikatory – od dowodów osobistych po karty używane przez pracowników firm świadczących publiczne usługi. Opierają się one na wykorzystaniu dwóch procedur weryfikacyjnych: ikonicznym podobieństwie twarzy z obrazem tej twarzy oraz indeksowym połączeniu tej reprezentacji z imieniem i nazwiskiem, co zapewnia przynajmniej częściową ontologizację danego przybysza i uznanie go za osobę. Zdjęcie

¹⁹ „Już w czasach apostołskich podróżujących chrześcijan zaopatrywano w listy polecające, której obcej w mieście osobie umożliwiły przedstawienie się lokalnym współwyznawcom i prośbę o kwaterę lub inną pomoc. [...] Mając w ręku list, podróżny mógł pukać do drzwi każdego schroniska w dzień i w nocy i być pewnym przyjęcia. Każdego przybysza witano »świętym pocałunkiem« i myto mu stopy, w niektórych miejscach namaszczając je olejem”. L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. T. Kotula, A. Flasińska, M. Radlińska-Kardaś, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 230.

²⁰ E.T. Hall, *Bezgłosny...*, s. 141–160.

łączy się również z instytucją certyfikującą dokument, której dana osoba jest reprezentantem – staje się więc po części również listem polecającym od swego „patrona”. Dowód osobisty, czy legitymacja studencka włącza przy tym w codzienne praktyki „ontologizacyjne” oraz w etap „próby” (gdzie przede wszystkim trzeba udowodnić swoje intencje i wynegocjować swoją pozycję – co jest charakterystyczne dla wielu kultur, chociażby dla opisanej kultury inuickiej), biurokratyczny autorytet państwowy lub np. uczelniany. Ważne staje się wtedy kryterium adekwatnego ze względu na pragmatyczne, ale też kulturowe konteksty, celu przekroczenia progu gospodarstwa domowego („To znaczy tak – jak to jest obcy gość, ktoś obcy to z reguły czekam aż powie o co chodzi. A tak, jeżeli to jest znajomy, to – proszę, chodź dalej”²¹).

Problematyką klasyfikacji gości i znaczących różnic w uzależnionych od niej dalszych częściach sekwencji przyjmowania, zajmę się dopiero, gdy nakreślony zostanie w miarę obszerny model, dzięki któremu można będzie zrozumieć semiotyczną i pragmatyczną warstwę konkretnych przesunięć. Warto jednak już teraz zaznaczyć, że w momencie „powstrzymania” i „próby” gospodarz zwykle planuje kształt dalszej części sekwencji. Decyduje o formie przyjęcia: stopniu oficjalności, zrytualizowaniu, miejscu, a nawet preferowanym czasie trwania.

Porządki zapraszania

W przypadku wystosowania wcześniejszego zaproszenia, formuła spotkania jest już zwykle precyzyjnie obmyślona i dostosowana do bardziej lub mniej sprecyzowanego scenariusza. Samo zaproszenie również może przyjmować zrytualizowane i znaczące

²¹ [APAP 1287/G/10]. Zauważyć należy, że prawie każda „próba” odwołuje się do poszukiwań tożsamości i przynależności. To właśnie tożsamość i przynależność, niezależnie od tego, na jakim poziomie zostają odnalezione, „stabilizują” przybysza jako reprezentanta nadrzędnego porządku, który legitymizuje jego obecność i status ontyczny, a zarazem uprawnia do przekroczenia progu. Wydaje się, że często stojąca za tymi kategoriami zasada podobieństwa i zawierania się w większej, np. metafizycznej lub biurokratycznej, całości, stoi u podstaw jednego ze sposobów uznawania drugiego człowieka za osobę – psychologiczną, moralną, prawną, ludzką, a w konsekwencji nadawania jej godności uprawniającej do bycia gościem. O kategorii „tożsamości” w kulturze euroatlantyckiej pisała E. Kosowska, *Przestrzenie tożsamości*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Universitas, Kraków 2004.

formy, tak jak w przypadku tradycji weselnej. Do dziś przetrwały niektóre elementy wykształconego w jej ramach wzorca, który jeden z informatorów przedstawił w formie następującej opowieści:

Trzy lub cztery tygodnie przed ślubem Młoda Pani zapraszała gości. Na bryczce zwykle z jednokonnym zaprzęgiem, z pachnącymi nieraz ciepłymi jeszcze „kołoczami” udawała się do krewnych, przyjaciół i znajomych. Zapraszani dostawali po dwa „kołocze”, jeden z serem a drugi z posypką (kruszonem), inni dostawali dwie połówki i ci w zamian składali na tablet podarunek pieniężny. Niektórzy w najbliższym czasie do domu dostarczali masło, ser i jajka tak bardzo potrzebne do następnego pieczenia. Goście weselni Młodej Parze darowali prezenty praktyczne, stanowiące rzeczy bardzo potrzebne w nowym i samodzielnym gospodarstwie. Specjalne „kołocze” przyozdobione Mertą (mirtem) otrzymywał Młody Pan i jego rodzice. Druhny zwane družkami i dróżbów, którzy na ślubie i weselu towarzyszyli Młodej Parze a było to nieraz kilka par, narzeczeni zapraszali wspólnie²².

Inni Informatorzy ze starszego pokolenia opowiadają o dawnych weselnych „prezentach”:

Przed weselem to już każdy chodził – placki piekli, kołocze nazwane i roznosili do każdej rodziny, która była zapraszana. Ale ta rodzina oszczędzała i dawała podarunek, albo dawała nabiał do wesela. Masło, jajka, ser. I jeszcze, schodzili się do zmowy teściowie młodego pana, szli do młodej pani, jak już było ustalone, że chcą się żenić, i umawiali to wesele. Coś dawali ojcowie młodego pana na spółkę z rodziną młodej pani. [...] Trzeba było go mieć. Dzisiaj to znikło. Choć oni najpierw prosili, a potem jeszcze kołocz zanieśli. Teraz jeszcze do któregoś roku było, ale mało. Teroz to się sąsiadka tu wydawała i nawet do sąsiadów nie przyniosła²³.

Zaproszenie było tu inauguracją serii aktów wymiany darów, które posiadały zarówno walor symboliczny, jak i pragmatyczny. Współcześnie zwyczaj związany z kołoczem zanika, ale wydaje się, że zachowana została jego struktura, która organizuje teraz nową formę zapraszania z użyciem wywodzących się z kultury miejskiej kart

²² [API 1/A/1].

²³ [APAP 1362/H/6], [APAP 1363/H/7].

ślubnych. W przeciwieństwie bowiem do innych zaprosin, te weselne nadal są silnie sformalizowane i wyznaczają dokładne reguły dotyczące odpowiedniej, osobistej formy wręczenia oraz okresu wyprzedzenia, z jakim powinno to nastąpić. Uwidaczniają dzięki temu te elementy, które tworzą kod komunikatu, zawarty również w mniej zformalizowanych wariantach. W sposób precyzyjny opisała go Zofia Szromba-Rysowa, uznając, że zaproszenie jest różnicowane w zależności od „prestżu gościa, stopnia pokrewieństwa czy funkcji spełnianej w obrzędzie i na gościnie”²⁴. Autorka *Pożywienia ludności wiejskiej na Śląsku*²⁵ twierdzi również, że badania w Beskidach wykazały, iż: „wzory zachowań zwyczajowych na ogół nie precyzują ani osoby, która winna zapraszać, ani czasu i miejsca, w jakim powinno się tego dopełnić, przy czym jednak pozycja i wiek osoby zapraszanej nie pozostają bez znaczenia”²⁶. Jest to stwierdzenie jak najbardziej adekwatne również dla wzorca dominującego wśród mieszkańców Łąki. Wystarczy przywołać troskę z jaką traktuje się postać księdza, który powinien być osobiście zapraszany na ważne, lokalne wydarzenia²⁷.

Wracając jeszcze na chwilę do wesel – szczegółowa analiza źródeł z różnych regionów Polski autorstwa Anny Wieczorkiewicz, pokazuje alternatywne wersje ludowych zaprosin weselnych: zaprosiny z oracją oraz takie, które są oparte na wariacie „niewerbalnym”, gdzie tekst mówionych formuł nie jest wyodrębniony i wpisuje się w sekwencję „pozdrowienie – ukłon i prośba o błogosławieństwo – uzyskanie błogosławieństwa – wymiana darów – wyjście”²⁸. Czasami pojawia się wtedy poczęstunek wódką oraz strawą – Wieczorkiewicz interpretuje ów poczęstunek jako jedną z form darów weselnych, które podlegają wymianie. Ja przywołuję tę możliwość ze względu na to, że stanowi interesujący wariant przyjęcia – sam akt zapraszania staje się tu częścią zrytualizowanej gościny prowadzonej według wzorcowego schematu.

Dziś najbardziej popularny, niezależnie od okazji, wydaje się wybór pomiędzy dwiema formami zaprosin: osobistymi oraz zapośredniczonymi przez telefon lub (coraz częściej) komunikator / portal społecznościowy. W tym kontekście niezwykle ciekawe są

²⁴ Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady wiejskie*, „Etnografia Polska” 1984, t. XXVIII, z. 1, s. 114.

²⁵ Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1978.

²⁶ Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady...*, s. 114.

²⁷ [APAP 1476/K/7].

²⁸ A. Wieczorkiewicz, *Słowo i gest. Dwa warianty weselnych zaprosin*, „Etnografia Polska” 1991, t. XXXV, z. 1, s. 96.

transformację znaczenia modelu, który wiąże się z przybyciem gościa bez zaproszenia. Kiedyś był to oczywisty wariant, który nie zaburzał sekwencji zdarzeń, ani nie był traktowany jako naruszenie naturalnego rytmu dnia: „Te niedzielne spotkania to były spontaniczne. Nie było łączności telekomunikacyjnej, nie było tego co dzisiaj – że w każdej chwili wszędzie każdego można osiągnąć. Więc przyjazdy były spontaniczne”²⁹.

Wymagało to wykształcenia wzorca gotowości i otwartości na przyjęcie niezapowiedzianego gościa. Ułatwienia komunikacyjne paradoksalnie skutkują zanikiem owego wzorca i wzmoczoną kontrolą przepływów przybyszów. Pozwalają przy tym na precyzyjniejsze sterowanie okolicznościami spotkań, co współgra z dominującym modelem pracy i wynikającą z niego ideą zarządzania własnym czasem wolnym – to wszystko zaś wpisuje się we wzorce czasowe tworzące model manifestowania więzi przez spotkania rozumiane jako punktowe, autonomiczne wydarzenia, oparte na coraz bardziej dookreślonych przedziałach czasu.

Na marginesie można dodać, że część „okazji”, które dopiero po wojnie stały się pretekstem do gościn (np. urodziny), były pozbawione konwencji oficjalnych zaprosin. Należało więc korzystać z opisanej wyżej „gotowości” gospodarzy na przyjęcie gości: „To już się nie zapraszało na takie urodziny. Dobry syn, dobro córka to pamiętali i przyjechali. Nie było specjalnie gościn, tak się przyjeżdżało. Ale choby [choćby] tak po prostu ktoś przyszedł, to poczęstunek zawsze był”³⁰. Do dziś ten model odwiedzin bez zapowiedzi jest stosowany w przypadku najbliższej rodziny, zwłaszcza dzieci mieszkających w mieście, które „wpadają” czasem niespodziewane. W niektórych rodzinach sprawdzał się również w przypadku gościn odpustowych:

Do każdego domu obowiązkowo przyjeżdżały goście na odpust z okolicznych miejscowości. Czy to byli znajomi, czy rodzina, czy przyjaciele. W tamtych latach to było dużo tego, no i dużo było gospodarzy, dzisiaj to większość w przemyśle pracuje, mo swoje interesy. Ta tradycja tej gościnności w odpust była tako, że w każdym domu było podobnie. Piekło się dużo kołocza, dziewczyny jechały do piekarza, w domu mało kto wypiekoł. Tego kołocza było dużo. Zima, szósty grudzień, na sankach, uciecha jest. A te wszystkie kozy, diobły to łód szóstego grudnia do odpustu, wieczorem jak się ściemniło, to lotali po wsi i straszili dzieci, dziewczyny. Tradycja – goście przyjeżdżają nie do domu,

²⁹ [APAP 1662/N/5].

³⁰ [APAP 1365/H/9].

tylko do kościoła na sumę. Tak było, teraz to się już potraciło. Po sumie się odnajdywali przy budach. Coś tam trzeba było kupić tym dzieciom, więc jakieś ciastka, zabawki i później się szło do domu już razem. Gospodarz przeważnie, u mnie ojciec, a mama przygotowywała obiad. Ona szła rano go kościoła. A ojciec z nami, czyli dziećmi i z tymi gośćmi do kościoła na sumę i wracaliśmy razem. Jako dziecko nie pamiętam, żeby w ogóle były jakieś specjalne zaproszenie. To była tradycja, że oni przyjeżdżali i koniec. Bo oni tam tego nie mają. I z dziećmi zawsze przyjeżdżali tukej. Na pewno mają to w pamięci. To polegało na tym, że był wspólny obiad i już zaczynały się odwiedziny tych Mikołai. Takich grup było pięć do dziesięciu. To był zaszczyt chodzić za Mikołaja, oczywiście ograniczony wiekiem – od szesnastu do dwudziestu dwóch, trzech lat. Po obiedzie... czasami ich zaskakiwali w trakcie obiadu. A potem po obiedzie normalnie, słodkości, kawa, czasami szli jeszcze na nieszpory, a po nieszporych to już kolacja i coś na rozweselenie. Jo to wspominom zawsze bardzo wesoło. Bo u nos zawsze wujek z Siemianowic był i miał piękny głos. Nazywali my go Kiepora, a jak sobie popił to ino śpiewał. Jeszcze ojciec z nim wspominali wojna, a potem to już wyjazd był³¹.

Bardzo możliwe, że owa, wpisana w wiele sytuacji, gotowość na przyjęcie gości stała się jednym z podstawowych elementów nostalgii za dawną gościnnością, a do dziś u wielu osób jest punktem oparcia dla zmitologizowanych narracji nt. gościnności Kresów:

Dzwoniłem do niego, ale były jakieś komplikacje, nie odbierał telefonu. I tak pojechaliśmy. Przyjechaliśmy, on był poza domem, ale dom otwarty. Tam się nie zamyka domu. W tych czasach nie zamykają. To mnie zaskoczyło totalnie. Dzwonię do niego i mówię, że jestem u niego na podwórku, bo właśnie na kawę przyjechałem. Od razu z żoną przyjechali. Ona od razu wydała dyspozycje! Ogórki kiszone, tu obiad, tu siedźcie. Heniu, ty się opiekuj. No i od razu 4 dni miała zaplanowane, co z nami robić!³²

Dawniej również niektóre wydarzenia cyklu życiowego, takie jak spotkanie po pogrzebie lub po chrzcie, nie wymagały wcześniejszego proszenia gości, po części pewnie ze względu na ich nierozbudowaną warstwę ceremonialną. Wraz z pojawianiem się również przy tych okazjach konwencji biesiady, która obecnie wiąże się coraz częściej z wynajmem sali w restauracji lub w domu gościnnym, zaproszenie stało się istotnym

³¹ [APAP 1353/G/76], [APAP 1354/G/77].

³² [APAP 1737/O/18].

elementem sekwencji. Wykorzystywane jest pragmatycznie – ze względu na sposób obliczania ceny pożywienia (zależny od ilości osób), stanowi wygodną formę pomagającą zarządzać wydatkami. Dawniej, gdy stosowana była inna konwencja ucztowania, liczba gości nie musiała być dookreślona tak precyzyjnie – żywność była bowiem „nieskończenie podzielna”³³.

Ostatni wątek, który chciałem poruszyć w związku z pierwszą fazą przyjmowania gości, dotyczy obserwacji, że na poziomie subsekwencji zapraszania odbywa się selekcja oraz hierarchizacja. Zapraszanie jest jednocześnie określaniem granic osobowych – wśród rodziny, znajomych, sąsiadów. Pozwala także na wprowadzenie taktyk mających na celu realizację doraźnych interesów rodziny i składających się na nią osób – np. eliminację postaci nie lubianych lub pogłębienie więzi z wybrańcami. Już sama forma zaproszenia lub jego brak jest ważnym komunikatem, dzięki któremu można realizować różnorodną politykę: szanującą normy utrwalane przez aksjologię gościnności, konstruowaną wbrew nim lub po prostu z ich wykorzystaniem.

Wymiana zaproszeń jest zresztą sama w sobie sposobem na utrwalanie więzi oraz manifestowaniem siły i charakteru danych związków i relacji. Nawet jeśli nie wiąże się z decyzją o późniejszym uczestnictwie w gościnie, zobowiązuje do utrzymywania kontaktu. Istnieje również druga strona medalu. Jeden z Informatorów przedstawił następującą taktykę wykorzystywania zapraszania i odmowy przybycia, jako nośnika informacji, która może służyć nieagresywnemu zrywaniu więzów:

Nie ma problemu. Chyba, że sześć razy nie ma, wtedy na drzewo. Mam takiego kolegę szkolnego, z którym spotykaliśmy się regularnie dwa razy w roku minimum. Jak przeszedł na emeryturę górniczą, okazało się, że nie ma czasu całymi dniami. W sobotę pracował, w niedzielę pracował. I tak jak mówię, sześć razy zapraszam, umawiam się z nim, a mu nie pasuje cały czas. No to koniec, nie będę natrętem, choć jest mi on bliski. Nie wiem, co się stało. Teraz czekam, aż on zaproponuje spotkanie³⁴.

W tej wypowiedzi ujawnia się kolejna, często wykorzystywana pragmatycznie, właściwość zapraszania – może być gestem/darem inicjującym gościnę lub też stanowić

³³ Por. J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 241.

³⁴ [APAP 1755/O/36].

pierwszy „przeciw-dar”, który służy utrzymaniu ciągłości wymiany. Pod tym względem, z uwagi na swoją podwójną funkcję, jest niezwykle ważnym łącznikiem pomiędzy linearnie przebiegającym, pojedynczym spotkaniem, a realizującymi zasadę wzajemności i opartymi na powtarzalności spotkań, „cyklami gościnności”.

Uroki powitania

Motoryczny komunikat otwarcia drzwi i werbalne jego potwierdzenie dotyczące przyzwolenia na przekroczenie wyznaczonej przez owe drzwi i próg granicy, jest przede wszystkim ponowieniem, w postaci szeregu gestów i werbalnych zwrotów – zaproszenia. Wcześniej lub później następuje jednak również powitanie, dające możliwość wynegocjowania i sprecyzowania charakteru nawiązanego kontaktu. To w procedurze przyjmowania gości konieczność, która jednak pojawia się również poza jej porządkiem. Forma przywitania uzależniona jest przy tym przede wszystkim od typu relacji, a często także od okoliczności. Niezależnie od tych zmiennych, podstawowa konwencja to wymiana słów. Dawniej przede wszystkim „Szczyńś Boże”, „Boże pomogej / Dej Panie Boże”. Dzisiaj częściej „Witej / Witejżyż” oraz ogólnopolskie „Dzień dobry / Dobry wieczór / Cześć”. Często słowa te są podparte skinieniem głowy lub uściśnięciem dłoni; zdarzają się również wskazujące na intymność i „bliskość” relacji, objęcia i pocałunki. Oczywiście katalog używanych gestów wykorzystujących różnorodne techniki posługiwania się ciałem³⁵ jest dużo rozleglejszy i zawiera także unoszenie dłoni, przybicie piątki, uśmiech, pocałunek zewnętrznej strony dłoni itp.

Ich funkcję starał się dookreślić już van Genneep, uznając, że:

Różne formy powitania również zaliczają się do kategorii rytuałów włączenia i różnią się od siebie w zależności od tego, czy przybysz jest mniej albo bardziej znany mieszkańcom domu, do którego przybywa, lub tym, których spotyka w drodze³⁶.

³⁵ M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

³⁶ A. van Genneep, *Obrzędy...*, s. 56.

Autor *Obrzędów przejścia* odnosi się również do pozdrowień („Szczęść Boże!”, „Grüß Gott”), które potwierdzać mają więź wyznawców jednej religii. Te same funkcje posiada według tej wykładni również muzułmańskie *salam*, a za wariant skrajny uznać można powitanie w badanym m.in. przez polskiego etnografa Bronisława Piłsudskiego³⁷, ludzie Ajnów, gdzie jest ono równoznaczne z aktem religijnym³⁸. Kultura japońska wpisała natomiast w gest pokłonu powitalnego potwierdzenie i afirmację hierarchii społecznej, chociażby dokonując rozróżnienia między pokłonem *es haku*, *keirei* i *saikeirei*³⁹.

W Łące, ale też szerzej, w kulturze polskiej, powitanie w sekwencji gościnności czasami następuje przed zapraszaniem – zwykle w sytuacji niespodziewanej wizyty. Służy wtedy nawiązaniu wstępnego kontaktu przez potwierdzenie wspólnoty komunikacyjnej, ale zakodowana jest w nim również intymność relacji – werbalne „dzień dobry” z zachowaniem dystansu proksemicznego jest pod tym względem opozycyjne w stosunku do cielesnego uścisku lub pocałunku. Jednocześnie konwencjonalność lub względna swoboda przywitania wyznaczają punkty odniesienia w ustalaniu i negocjowaniu charakteru i miejsca spotkania. W tym wariancie, po przywitaniu i, ewentualnie, „próbie”, następują gesty włączenia lub zerwania kontaktu.

Czasami natomiast (zwłaszcza, gdy: (1) zaproszenie zostało wystosowane wcześniej; (2) gość posiada duży prestiż; (3) okazja jest znacząca), przywitanie staje się wśród mieszkańców Łąki elementem silniej zrytualizowanym. Najwyrazistsze formy przyjmuje, tak samo jak zaproszenie, w czasie uroczystości weselnej. Do dzisiaj, po części kościelnej, wita się Pana i Panią Młodą chlebem i solą⁴⁰ – „metonimiami wszystkich pokarmów”⁴¹. Dawniej bardzo istotne były również dekoracje szykowane przed domem rodziny Pani Młodej, których wspomnienie zachowały niektóre z Informaterek: „Jeszcze przed domem było też udekorowane, specjalne wieńce plecione i napis – serdecznie witamy. I papierowe kwiaty. To było dla gości, rodzice młodej pani witali ich”⁴². Formuła

³⁷ Por. A.F. Majewicz, *Ajnu – Lud, jego język i tradycja ustna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1984.

³⁸ J. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, The Religious Tract Society, London 1901, s. 188–197.

³⁹ Por. R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 1999, s. 54.

⁴⁰ [API 1/A/1].

⁴¹ Por. P. Kowalski, *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2000.

⁴² [APAP 1369/H/13].

zdobienia wybranych form przestrzennych jest dziś bardzo popularna również w szkolnych, publicznych uroczystościach, w czasie których często można zaobserwować np. banery z napisami „Witamy”.

Piszę o tym, by zadać pytanie o genealogię tego zwyczaju i skierować uwagę w stronę opisywanej w poprzednich rozdziałach estetyzacji przestrzeni powitalnej w postaci wielkich łuków, tak popularnych w dworskiej tradycji pszczyńskiej. Pod tym względem można również rozpatrywać obyczaj weselnych szlabanów – *szlogów*⁴³ („całą weselną kawalkadę w drodze do kościoła zatrzymują przebierańcy. Po szybkim zebraniu datków pieniężnych a nieraz flaszek tzw. »weselnej« obniżali oni przeciągnięty w poprzek drogi łańcuch lub powróż i całą kawalkadę przepuszczali do kościoła”⁴⁴), tym razem jako przykład „tradycji na opak”.

Pitt-Rivers, w przywoływanej już, uogólniającej koncepcji, zauważa, że przestrzeń domu (miasta, regionu) wyznacza granice odpowiedzialności za gościa. Są one przy tym uzależnione od tego, czy gościem jest ktoś z lokalnej społeczności czy np. obcokrajowiec⁴⁵. Ta logika tłumaczy silną semiotyzację i estetyzację przestrzeni wjazdowej, ale również stanowi klucz dla zrozumienia praktyk, do których odwołują się poniższe wypowiedzi:

Do pospolitych gości, czyli rodziny. Ktoś przyjeżdzo, dzwoni, to się schodzi na dół do drzwi i wita się na dworze, zaprasza do środka. Tego typu. A jak przyjedzie jakiś znaczniejszy to też tak mniej więcej, podobnie. Przecież wypada go iść przywitać wcześniej. A taki obcy, to dopiero czeba opiekować się. Gdzie ma wejść⁴⁶.

Wychodziło się przed dom, jak się zdążyło oczywiście. Jak się widziało gościa, to się wychodziło i witało przed domem. Wychodziło mu się naprzeciw. To oznaczało, że się już go długo oczekiwało, że jest mile widziany. Po takiego, co się go nie chciało, to się nie wyszło przecież. Jak musiał długo czekać pod drzwiami, to tym bardziej⁴⁷.

⁴³ A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura ludowa*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebur, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 181.

⁴⁴ [API 1/A/1].

⁴⁵ J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 514.

⁴⁶ [APAP 1286/G/9].

⁴⁷ [APAP 1668/N/11].

Przy interpretacji opisanych powyżej praktyk, dawna, dworska konwencja witania znamienitych gości nie może zostać jednak całkowicie pominięta (na rzecz wykładni proponowanej przez Pitt-Riversa). Wskazuje ona bowiem na trwałość pewnego zinternalizowanego kodu, który w miejsce przywitania i w praktykę wychodzenia po gościa, wpisuje informacje nie tylko na temat pochodzenia, ale także powagi przybysza. W analizowanych wypowiedziach, z przestrzenią łączy się nie tylko dystynkcja swój/obcy ale także: oczekiwany/niezapowiedziany/niechciany oraz wyjątkowy/zwyczajny. Sam gest wychodzenia po gościa jest okazaniem mu szacunku, zakomunikowaniem, że jest mile widziany i że jego wizyta ma dużą wagę dla domowników. Tym samym zestawem znaczeń wpisanych w poruszanie się po „swojej” przestrzeni gospodarz operuje w trakcie podejmowania decyzji o granicy, do której należy odprowadzić gościa po wizycie⁴⁸.

W Łące, choć oczywiście nie tylko i wyłącznie tam, związki pomiędzy zinternalizowanym przekonaniem o potrzebie demonstracyjnego wychodzenia po gościa i odprowadzania go, z uwypuklającą te połączenie historyczną konwencją dworskich gości są prawdopodobne. Na pewno, niezależnie od klucza genealogicznego, dopatrzeć się możemy wielu analogii – opisywane wcześniej przywitanie króla Fryderyka Wilhelma II było przede wszystkim wielkim, publicznym spektaklem szacunku do władcy. W przytoczonych interpretacjach Łączan również mamy do czynienia z demonstracją (poprzez zredukowany, lecz ten sam gest), szacunku dla osób „znacześniejszych” pod względem prestiżu. Może to być np. ważny, wpływowy krewny, może to być ksiądz, może to być również ktokolwiek inny – jeśli gospodarz uzna, że należy mu się szacunek, zna doskonale służącą temu, zastygłą konwencję⁴⁹.

⁴⁸ Podobny sposób manifestacji znaczenia gościa rozbudowała chociażby polska kultura dworku szlacheckiego, łącząc go czasami z „próbą” w postaci intensywnego częstowania alkoholem Słynna, przejaskrawiona zapewne, opowieść Jędrzeja Kitowicza o zwyczajach Adama Małachowskiego, jest wyrazistym przykładem takowej „próby”: „Miał u siebie w Bąkowej Górze kielich wielki półgarncowy, na którym wyrżnięte były trzy serca z podpisem »corda fidelium«. Używał pod czas tego kielicha do bankietów i wotów wielkich, ordynaryjnie zaś trzymał go od przywitania każdego, kto pierwszy raz był u niego w Bąkowej Górze. Jeśli taki gość przybył z rana, co prędzej sporządzano mu śniadanie, aby miał po czym pić, ponieważ ten kielich nikogo nie mógł minąć. Skoro go oddano w ręce gościowi, przestrzeżono zaraz, że powinien wypić duszkiem, inaczej niech cokolwiek nie dopił, natychmiast mu pełno dolewano póty, póki nie wypił”. J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970, s. 446.

⁴⁹ Konwencję, która popularna była dawniej również w czasie *zolytów* – gdy panna odprowadziła *absztyfikanta* (zalotnika) do sieni lub do furtki, komunikowała, że uznaje jego rolę, jako starającego się o jej względy, i jednocześnie ona sama ma wobec niego poważne zamiary.

O kulturowej trwałości i sile opisanego kodu niech świadczy popularność i znaczenie omawianych już formuł, takich jak np. „wyjść czemuś naprzeciw”. Również na poziomie wzorca idealnego gościnności gest ten jest uznawany za jedną z jej najważniejszych oznak. To chyba również najlepszy przykład wskazujący na to, że przekraczanie wyobrażonych granic przynależnościowych może być tymczasowe i następuje nie tylko w języku, ale przede wszystkim w ruchu ciał. Granice nie są tu bowiem koceptualizowane, ani wykorzystywane jako bariery, lecz przede wszystkim jako przestrzenie przepływów.

Nieczystość progu i reżim drzwi

Dużą wagę w konstrukcji powitalnej sekwencji gestów odgrywa zakaz witania się przez próg. Wskazuje on oczywiście na najważniejszą, zarówno fizycznie, jak i symbolicznie, granicę przestrzenną w kulturze budującej gościnność domu. Symbolika progu i jego status w polskiej kulturze ludowej były już wielokrotnie tłumaczone przez pryzmat myśli strukturalistycznej i procesualistycznej, która wskazywała przede wszystkim na mediacyjny charakter tej przestrzeni. Tradycyjne wierzenia dotyczące zamieszkiwania pod progiem duchów, czy wskazania, by zakopywać pod nim martwo urodzonego wcześniaka, świadczą o dawnej wadze tej granicy, do dzisiaj silnie semiotyzowanej. Witanie się przez próg mogło natomiast wiązać się np. ze śmiercią jednego z domowników lub złamaniem przyjaznych stosunków z sąsiadami⁵⁰.

Transformacyjna i mediacyjna potęga progu, jak pokazują badania etnograficzne z obszaru Górnego Śląska, objawiała się nie tylko w przypadku przyjmowania gości, ale także w kontekście praktyk leczniczych, gdy „w razie choroby któregoś z domowników strugano trzaski z progu i odwar z nich podawano do picia choremu”⁵¹. Przykłady można by oczywiście mnożyć, tak samo jak interpretacje wpisujące próg i drzwi w system

D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław–Warszawa 1991, s. 230.

⁵⁰ Porównanie owych wierzeń na ziemi pszczyńskiej: L. Dubiel, *Wnętrze mieszkalne domu chłopskiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku. Studia i materiały*, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Bytom 1967, s. 140.

⁵¹ Tamże, s. 141.

symbolicznych granic rozdzielających sacrum od profanum (w tym kontekście ciekawa wydaje się informacja, że w pszczyńskim, w obramowaniu drzwi od strony izby, zawieszano kropielniczkę ze święconą wodą, dokonując przeniesienia w obręb domu porządku kościelnego⁵²), a dzisiaj przede wszystkim prywatne i intymne od publicznego. Jednocześnie obawa przed nadprzyrodzonymi konsekwencjami witania się przez próg, ustąpiła miejsca zsekularyzowanemu zakazowi traktowanemu jako norma obyczajowa.

Z perspektywy prowadzonej tu analizy uścisk dłoni w drzwiach jest postępowaniem pozwalającym na pomieszczenie się dwóch odrębnych sposobów klasyfikowania relacji między ludźmi – jednego, w którym podstawową dystynkcją jest podział na swoich-domowników i obcych-przybyszy i drugiego, opierającego się na diadzie gospodarz-gość. Pierwszy porządek, jasno rozdzielający przestrzeń na zewnętrzną (domenę przybysza) i wewnętrzną (domenę domownika), uaktywnia całe spektrum zachowań, takich jak np. szybkie zerwanie kontaktu. Drugi porządek, w którym gość jest już częścią wnętrza, wymaga całkowicie innych procedur i umocowany jest w innych normach, gwarantujących bezpieczeństwo zarówno jednej, jak i drugiej stronie. Gest włączenia, którego dokonuje się na granicy, staje się więc skażony, gdyż wprowadza konfuzję klasyfikacyjną. Jednakże przede wszystkim gest ten zaprzecza samej naturze progu – czyni z przestrzeni mediacyjnej, pozwalającej na zaplanowane operowanie codziennym przepływem ludzi i mocy, przestrzeń jednorodną, w której może dojść do inkluzji. Zaburzone zostaje więc jej strukturalne umocowanie – trwała opozycja pomiędzy dwiema jakościowo różnymi przestrzeniami. A przecież przybysz, jeśli wkroczy do domu, nie stając się gościem i nie widząc różnicy pomiędzy tym, co na zewnątrz i tym, co w środku, stanowi poważne zagrożenie i naruszenie panującego porządku społecznego i symbolicznego. Najlepszy przykład na to dają należące do lokalnego folkloru opowieści o niezwracających uwagę na specjalne właściwości progu, Cygankach:

Cyganki się rozchodziły po domach po całej wsi i kradły. Ja jako dziecko tak się bałam tych Cyganów. A rodziców najczęściej nie było w domu. A domy otwarte. Wtedy był popłoch, strach, lęk. Szybciutko trzeba było szukać mamy, albo dom zamykać. [...] To były takie momenty, gdy domy trzeba było zamykać⁵³.

⁵² Tamże, s. 52.

⁵³ [APAP 1527/K/58].

Uwydatnia się tu również rola drzwi, które stanowią fizyczną manifestację symbolicznej granicy wytyczanej przez próg, wraz z jego właściwościami dotyczącymi manipulowania przepływami ludzi. Widoczne jest jednak napięcie pomiędzy materialnym, a znakowym wariantem owej granicy. Ten pierwszy tworzy zabezpieczenie przede wszystkim przed tymi, którzy nie przestrzegają zasad miru domowego, a więc nie mogą stać się gośćmi. Ten drugi stanowi natomiast wystarczającą barierę, gdy istnieje przekonanie, że potencjalni przybysze dzielą wspólne wartości. Pod tym względem ciekawy wydaje się proces, który rozpoczął się w drugiej połowie XX w., a który we wspomnieniach jednej z Informatorek przyjmuje kształt następującej impresji:

Kiedyś było zupełnie inaczej. Domów się nie zamykało. Domy były cały czas otwarte. Sąsiedzi wchodzili, wychodzili – nikt nic nie zamykał. Kiedy to się mogło zmienić... Lata 70., 80. Wiadomo, że to były ciężkie czasy. Każdy się zaczął bać o to, co ma.

W czasach mojego dzieciństwa dom był zamykany tylko na noc. Teraz domy są zamykane w ciągu dnia. W dzień to ja zaczęłam zamykać w 1982 roku. Działka była nieogrodzona, drzew nie było, sąsiadów nie było. Mąż jeździł na nocki, ja sama z dziećmi. Po prostu się bałam. Zamykałam, bo się po prostu bałam⁵⁴.

Otwarte i zamknięte drzwi są dla mieszkańców Łąki, tak samo zresztą jak dla większości użytkowników języka polskiego, synekdochą gościnnego i niegościnnego domu, choć dziś funkcjonują jedynie jako figura retoryczna – werbalna, ale nasycająca znaczeniem również sam gest rozpościerania drzwi na oścież (*do korzon*⁵⁵). Zmuszają jednocześnie do zadania szeregu pytań o charakter zmiany, która się dokonała. Poszukiwanie jej uwarunkowań wymagałoby przywołania procesów pobieżnie opisanych już w poprzednich rozdziałach: autonomizacji domu rodzinnego, prywatyzacji przestrzeni domowej, wzrostu wartości wyposażenia wnętrza domu, nasilenia się poczucia własności znajdujących się w nim sprzętów, zmiany modelu pracy, zmiany funkcji „traktu pszczyńskiego”, ekspansji nowych środków komunikacji, transmisji modelu miejskiego⁵⁶.

⁵⁴ APAP 1527/K/58.

⁵⁵ A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura...*, s. 181.

⁵⁶ W mieście, jak pisała Bukowska-Floreńska, „drzwi zamykano, w przeciwieństwie do tradycji wiejskiej, na klucz i na owe zasuwy nie tylko wychodząc z mieszkania, lecz także gdy się w nim przebywało”. I. Bukowska-Floreńska, *Dom rodzinny jako przestrzeń kulturowa*, w: *Miejsca*

Dawniej drzwi zamykano głównie przed osobami kojarzonymi z zagrożeniem ze względu na to, że nie przestrzegały lokalnych, zwyczajowych, ale także skodyfikowanych systemów norm i stojących za nimi wartości. Jeśli jednak rozszerzymy poszukiwania tego, kto, jak i dlaczego był wyłączany z przestrzeni domu, otworzy się przed nami całe spektrum magicznych praktyk, wśród których zamknięcie lub otwarcie drzwi okazuje się tylko jednym z wielu wariantów tworzenia bariery. Ciekawie pisze o tym zagadnieniu Jakub Bułat, przedstawiając szerokie spektrum istot z bestiariusza kultury ludowej i zestawiając je z możliwymi technikami ochrony. Zaznacza przy tym, że:

Drzwi to otwór, który zawsze pozostaje w polu uwagi (oczywistości codziennych potrzeb), a więc tym samym stale chroniony i w wypadku zagrożenia nie wchodzący zasadniczo w grę. Prawdziwa gra, gra o utrzymanie granic domu, granicy między tym co ludzkie, a tym co zaświatowe, toczy się na odcinku, gdzie kontury domostwa są mniej wyraźne, nie poświadczone praktyką powszedniego używania⁵⁷.

Bułat ma tu na myśli okno – przejście bardzo często kojarzone w polskiej kulturze ludowej z siłami nadprzyrodzonymi. Oczywiście drzwi również były przedmiotem wielu czynności wzmacniających magiczną ochronę wyznaczonej przez nie granicy. Takimi gestami było kreślenie krzyży kredą, czy też zapisywanie liter K+M+B w czasie kolędy⁵⁸. Bardzo często na Górnym Śląsku odwoływano się również do wiary w to, że ochronę domu zapewniają zmarli przodkowie⁵⁹. Korzystano także z materialnych zabezpieczeń, takich, jak chociażby żelazne skoble i kłódki, czy drewniane zapory⁶⁰.

Zawiłości tradycyjnej kosmologii chłopskiej tworzą oczywiście niezwykle ważny kontekst dla zrozumienia charakteru przesunięć znaczeniowych w opozycji otwarte/zamknięte, do których doszło współcześnie. Nie jest jednak ambicją tej analizy dokładne prześledzenie związków łączących warstwę symboliczną kultury ludowej Górnego Śląska z badanym problemem otwarcia i zamknięcia drzwi przed szeroko rozumianą kategorią obcych bytów. Chciałem jedynie uwypuklić, że „fizyczne

znaczące i wartości symboliczne, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 69.

⁵⁷ J. Bułat, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1990, t. 44, z. 4, s. 37.

⁵⁸ L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 138.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 51.

ograniczenie przestrzeni domu wiązało się dawniej, z ograniczeniem społecznym, etycznym [wyróżnienie – AP]⁶¹ i magicznym, a to pierwsze stanowiło tylko jeden ze stosowanych wariantów tworzących szerszy system zabezpieczeń.

Fizyczne zamknięcie dominuje dziś nad innymi formami ustanawiania granicy, co więcej stało się ono nie tyle wariantem, który wykorzystywany jest doraźnie przy niektórych okazjach, ile, przy dominacji racjonalistycznego i pragmatycznego światopoglądu, punktem wyjścia dla wszelkich kontaktów ze światem zewnętrznym. Dobrym odniesieniem, pozwalającym obrazowo przedstawić najważniejsze cechy idące za opisanym tu przesunięciem, wydaje się model związany z podnoszeniem słuchawki telefonu. To urządzenie daje pełną kontrolę nad „obecnością” drugiej osoby w przestrzeni uznanej za nasze terytorium – od momentu pojawienia się wyświetlaczy identyfikujących dzwoniącego, pozwala również na precyzyjną selekcję. Wzmacnia więc model prowadzący do pełnej kontroli przepływów, w którym wyobrazeniowym punktem wyjścia jest fizyczna izolacja. Ta sama logika kryje się za powszechnym wykorzystywaniem zamkniętych drzwi jako punktu wyjścia sekwencji przyjęcia – proponuje bowiem rozwiązanie, w którym to przede wszystkim od gospodarza, a nie norm podzielanych przez wspólnotę, zależy jego spokój, bezpieczeństwo i selekcja mile widzianych przybyszów. To oczywiście pozwala na dużo łatwiejsze konstruowanie więzów opartych na kryterium sympatii, a ograniczanie tych wynikających z obowiązku⁶². Zamknięta granica, którą łatwo manipulować, a którą trudno przekroczyć fizycznie, dowartościowuje decyzje jednostki i rodziny „na swoim” – żyjącej *przedsia*. Gwarancje społeczne, etyczne i magiczne nadal funkcjonują, ale nie są obdarzane tak dużym zaufaniem. Stąd też najbardziej upowszechniła się jedna z form „próby”: „Drzwi nie były kiedyś zamknięte, ani dzwonek nie było! Nic nie było w domu. Teraz jest dzwonek, to się idzie zobaczyć najpierw i zdecydować”⁶³. Innymi słowy: granicę zastępuje bariera⁶⁴, co nie oznacza, że nie pojawiają się inne strefy przepływów, ani, że bariera jest nienaruszalna.

⁶¹ *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, t. 5, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 71.

⁶² Choć oczywiście nie zostają one wyeliminowane, to wydaje się, że coraz częściej bywają uznawane za element egzogeny w stosunku do rodziny „na swoim”.

⁶³ [APAP 1403/H/47].

⁶⁴ O odróżnieniu pojęcia *granicy* od pojęcia *bariery*, które pozwala na przekroczenie postmodernistycznych definicji tej pierwszej: I. Bashkow, *A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries*, „American Anthropologist” 2004, Vol. 106, Issue 3, s. 450.

Jednocześnie, równoległe do domownika, również obcy przybysz zyskuje większą siłę sprawczą, która pozwala mu, w wyobraźni gospodarza, z łatwością wyrwać się z gwarantujących dotąd bezpieczeństwo zobowiązań wynikających z przynależności do wybranych grup i kategorii osób. Nie budzi już lęków związanych ze złym wzrokiem i rzuceniem uroku. Strach wynika raczej z obaw przed fizyczną lub „ekonomiczną” agresją (kradzieżą, oszustwem lub zabójstwem) oraz przed zsekularyzowaną formą „złego języka” – plotką i obmową.

Zbliżenie i dystans

Powszechną nie od dziś konwencją jest rozmowa w drzwiach lub przy furtce. W jej trakcie odbywają się opisane już „próby”, w czasie których weryfikacji ulega tożsamość, przynależność i cel przybycia danej osoby. Wybór tej przestrzeni jako miejsca kontaktu świadczy przede wszystkim o utrzymywaniu przez gospodarza stanu sprzed możliwej transformacji obcego w gościa – stanu, w którym przestrzeń wewnętrzna jest dla przybysza przestrzenią tabu, a on sam nie dostał się jeszcze pod opiekę rodziny. Podobny wariant jest typowy dla rodzin miejskich, co zauważyła Irena Bukowska-Floreńska: „Najchętniej wszystkie sprawy z osobami nie należącymi do rodziny załatwiano się nie w mieszkaniu, lecz w progu, a właściwie przy nieznacznie uchylonych drzwiach”⁶⁵. Jego popularności doszukuje się przede wszystkim w uwarunkowaniach architektonicznych – braku korytarza i wejściu bezpośrednio do kuchni (co narusza prywatność domowników), a także w uwarunkowaniach historycznych – ostrożności wobec obcych w czasach polityki germanizacyjnej na przełomie XIX i XX stulecia⁶⁶.

W kontekście przestrzeni „przejściowych” charakterystycznych dla Łąki, koniecznie należy wspomnieć o bardzo ciekawym rozwiązaniu, jakie wykorzystano w murowanych domach siodłackich pochodzących z XIX wieku. Głęboka wnęka przy wejściu frontowym umożliwiała wmurowanie miejsc do siedzenia – „ulubionych przez domowników”⁶⁷ *wysiadek*. Przesiadywało na nich przede wszystkim najstarsze pokolenie

⁶⁵ *Miejsca...*, t. 5, red. I. Bukowska-Floreńska, s. 70.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura...*, s. 175.

zamieszkujące dom, ale też wędrowni rzemieślnicy, którzy właśnie tam wykonywali swoje roboty, żebracy oraz inni przybysze, z krótkimi, niezobowiązującymi odwiedzinami⁶⁸. Była więc to przestrzeń niezwykle przydatna – pozwalała na różnorodne formy kontaktu, wymianę usług, dóbr i informacji, a jednocześnie nie wymagała uruchomienia wszystkich elementów sekwencji gościnnego przyjęcia, zwłaszcza tych związanych z sztywnymi konwencjami wpisanymi w rolę honorowego gościa i gospodarza. Nie oznacza to jednak, że te same osoby nie trafiały dawniej również do izby – zimą to właśnie w niej skupiało się całe życie „gościnne”.

Nim jednak zajmę się centralną strefą domostwa, chciałem na chwilę zatrzymać się w sieni (lub w przedpokoju – przestrzeni o bardzo podobnych, jeśli idzie o kontekst praktyk gościnności, cechach). To w niej odbywają się kolejne ważne działania – tzn. opisane już nieraz w literaturze antropologicznej gesty odcięcia się od zewnątrz (jedna z funkcjonujących interpretacji wskazuje na wierzchnie części garderoby, jako łącznik ze światem zewnętrznym, a sam gest ich usunięcia uznaje za akt oczyszczania). Podążając tym tropem, zauważmy, że ściąganie kurtki wskazuje dziś na potwierdzenie zmiany statusu i dopełnienie przejścia. Przybysz zmienia się w gościa, a transformacja zyskuje na trwałości i wiąże się z obietnicą stabilności. Jeśli przyjrzymy się sytuacji przeciwnej, zyskamy potwierdzenie tej interpretacji. Gdy ktoś nie ściągnie zimą nakrycia wierzchniego, pierwszą myślą jest, że chce szybko ruszyć dalej⁶⁹.

W tym kontekście również ściąganie butów wydaje się w Łące ciekawym przedmiotem analizy. Stosowane wzorce mogą być różne: czasami przeważa uznanie koherencji stroju nad koherencją przestrzeni, czasami wręcz odwrotnie. W większości sytuacji nieoficjalnych buty należy dziś ściągnąć, podkreślając przybycie z zewnątrz i uznając potrzebę zachowania czystości przestrzeni domu. Jednocześnie gest ten bez wątpienia zbliża gościa do domowników i pozwala zademonstrować szacunek względem nich i względem przestrzeni, w której żyją. Z drugiej strony, wzorzec przyzwolenia na

⁶⁸ L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 130.

⁶⁹ Trudno stwierdzić na ile te wzorce i przekonania wywodzą się z dawnej symboliki *płoszcza*, nie można jednak zignorować tego kontekstu. *Płoszcz* bowiem, czyli okrycie z granatowego lub czarnego sukna, w kształcie opończy z peleryną, był oznaką bogactwa i prestiżu. „Pełnił funkcję ubioru prawie obrzędowego” – pisała Jadwiga Wawrzyczek. Odzież wierzchnia nie funkcjonowała więc wyłącznie jako metonimia świata zewnętrznego, ale również wyraźnie wskazywała na status przybysza, który w tym przypadku mógł unieważniać relację gospodarz – gość i utrwalające ją zobowiązania i hierarchie. A. Świerkot, G. Świerkot, B. Waleczko, J. Wawrzyczek, *Kultura...*, s. 168.

wejście w butach często wiąże się z uczczeniem ważnego gościa. W tej drobnej grze szacunku, prośba o ściągnięcie butów byłaby tego szacunku pozbawieniem. Zastanawiające, na ile zrekonstruowany tu częściowo kod, wynika z dawnych hierarchizacji wpisanych w odzież:

Latem wszyscy chodzili boso. Zimą tylko zamożne gospodynie nosiły wysokie, sznurowane buciki. Biedota chodziła w *kłopciach* lub *pantoflach* na drewnianych spodach, z przodu obitych skórą. Powszechnie było okręcanie nóg w szmaty. Służba nawet zimą chodziła boso. Gospodarze nosili *kierpce* (stare, płytke obuwie) lub *obrzynki* (dolna część butów)⁷⁰.

Ostatni z czynników, który chciałem przywołać, bez pretensji jednak do jednoznacznej oceny jego wagi, to zmiana wzorców architektonicznych i zastępowanie „glinianki” – polepy, podłogą z desek⁷¹, a następnie coraz większa popularność podatnych na zabrudzenie dywanów i wykładzin. Zmiana ta powodowała przekształcenia w ważnych dla społeczności lokalnej obrzędach⁷², mogła również spowodować przesunięcia w zakresie wpisanego w buty kodu szacunku i utrwalić opisany wyżej porządek.

Często, choć nie zawsze – tu wariantów jest co najmniej kilka w zależności od okazji – to właśnie w przestrzeni „tranzytowej” dochodzi do przekazywania pierwszych darów pod postacią prezentów⁷³. Są to owoce, sałatki, ciasto, czekolada, wino lub inny alkohol – rzeczy, które od razu ulegają konsumpcji; są to także przedmioty niemożliwe do skonsumowania, ale często o rozwiniętej funkcji estetycznej (tu spektrum jest niezwykle

⁷⁰ Tamże, s. 170.

⁷¹ D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław – Warszawa 1991, s. 45.

⁷² Coraz częściej, z obawy przed zabrudzeniem podłogi, nie wpuszcza się grup mikołajów dalej niż do przedpokoju.

⁷³ Ewa Kosowska wyodrębnia prezenty jako jedną z czterech grup darów charakterystycznych dla kultury polskiej, uznając je za „okazjonal[ne], okolicznościowe, wymienian[e] między jednostką a jednostką w sytuacjach kulturowo przewidywalnych oraz w sposób tradycyjnie określony [...] Przyjęcie i zaakceptowanie jednego z nich zobowiązuje do świadczeń wzajemnych, do pamiętania o znalezieniu okazji stosownej do rewanżu i wyborze właściwego ekwiwalentu. [...] używany bywa na określenie prostej wymiany partnerskiej”. Jednocześnie spełniają one Maussowskie wyznaczniki daru: „pozornie wolny i bezinteresowny, a przecież wymuszony i interesowny charakter owych świadczeń”. M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 167. Z tym, że jak zobaczymy rozpatrywanie ich poza kontekstem powtarzającej się sekwencji przyjmowania gości, ogranicza niezwykle złożony i wykraczający poza wymianę przedmiotów, uprzejmości i informacji, cykl wzajemności.

szerokie, a za przykład niech służy konwencja, która trafiła wg niektórych Informatorów do Łąki dopiero niedawno – wręczanie kwiatów⁷⁴). Pierwsza grupa jest dziś związana głównie z odwiedzinami, często bez jasno wyklarowanej okazji; druga z ważnymi świętami i celebracjami. Nie chciałbym rozwijać na razie wątku systemu wymiany wpisanego w gościnność, będzie on sukcesywnie uzupełniał kolejne części wywodu. Wspomnę teraz jedynie o tym, że pierwsza grupa prezentów wiąże się zapewne z bogatą tradycją kultury chłopskiej i stanowi jej przedłużenie: „często sposobem na [...] zadzierzgnięcie czy odnowienie [więzi międzyrodzinnych – przyp. AP] było wzajemne obdarowywanie się jedzeniem. Krążące podarunki z jedzenia znaczyły siatkę wewnątrz-wioskowych sympatii i zależności oraz stopień zbliżenia między sąsiadującymi rodzinami, organizowały i podtrzymywały społeczną strukturę wsi”⁷⁵.

Współcześnie prezenty zarówno z pierwszej, jak i drugiej grupy są nadal przede wszystkim materialnym odzwierciedleniem więzi międzyludzkich, jednak, zgadzam się tu z Justyną Straczuk (która doszła do tych wniosków badając kresy wschodnie), te pierwsze tracą swoją „skuteczność symboliczną”⁷⁶. Dziś bowiem przekazywanie jedzenia w formie daru nie pełni już funkcji utylitarnych, nie jest zwykle związane z rozdawnictwem nadmiaru owej żywności lub żywności lepszej jakościowo⁷⁷, coraz rzadziej staje się także ekwiwalentem opłaty za wcześniejszą usługę (pozostał nim jeszcze w dużej mierze alkohol) lub częścią składowego (tu znów alkohol pozostaje nośnikiem dawnych rozwiązań⁷⁸), pozwalającą na odprawienie większej uroczystości; uwypukliła się natomiast jego warstwa znakowa, doszło w niej jednak do wielu przesunięć.

⁷⁴ „Wdzięczność pokazuje się wręczeniem gospodyni kwiatów. To jest bardzo miłe, ale dawniej tego nie było”. [APAP 1713/N/56].

⁷⁵ J. Straczuk, *Cmentarz...*, s. 237.

⁷⁶ Tamże, s. 273. Możemy sobie jedynie wyobrazić, jakie skutki w procesie sakralizacji darowanego jedzenia i nawiązywanych za jego pośrednictwem więzi, wywołać w Łące mogły ciężkie lata głodu w połowie XIX w., oraz, przede wszystkim, skromna codzienna dieta, która uległa radykalnej zmianie dopiero w czasach powojennych. Takie wspomnienia mają Informatorzy ze starszych pokoleń. Por. np. [APAP 1380/H/24].

⁷⁷ Choć czasami nadal bywa: „Przyjeżdża ciocia od żony z gospodarstwa w Meźnej, to przywodzi jajka swojskie, czy ser, czy masło. Do nos to jest rarytas, a dla nich to normalnie. Ale to trzeba rozróżnić, bo jak ktoś przyjeżdżo z miasta, to co on mi może niby zaproponować. Chociaż zdarzają się różne rzeczy. Jakoś ryba świeżo”. [APAP 1345/G/68].

⁷⁸ Jak w tej opowieści: „Bo łonym się lepiej rozmawio! A przeważnie potem mężczyźni mają swoją godkę a kobiety mają swoją. Łoni się wypijom i lepiej im się godo. Jo tak myślę, bo przeważnie tak jest. U kuzyna tak widzę, że jest. Przyjdą na kawę, ale ciasto to przyniesą. A zięńcie przyniesom piwo do kuzyna i takom malutkom gościnę sobie zrobią” [APAP 1422/H/66].

Równoległe trwa proces włączania w obszar wymiany prezentów, przedmiotów o coraz wyraźniej zaznaczonych funkcjach estetycznych. Estetyzacja podarunków i zwrócenie uwagi na ich autoteliczną wartość, tak charakterystyczna dla wielu kultur nazywanych „elitarnymi”, łączyłaby się, być może, z zauważonym przez Maurice’a Godeliera uabstrakcyjnieniem daru. Myślę, że w mocy pozostaje jego ogólna teza, że dar jest w systemach kapitalistycznych kojarzony przede wszystkim ze sferą bezinteresownych, zażyłych stosunków (pokrewieństwa, przyjaźni itp.). „Poświadcza zażyłość brakiem wyrachowania, odmową traktowania ludzi nam bliskich jako środka służącego osiągnięciu własnych celów”⁷⁹. Podarunek staje się azylem wyobrażeń o solidarności i hojności dawnych epok, a więc po części materialnym nośnikiem utopii zawartej również w abstrakcyjnym pojęciu gościnności. Prezent staje się dzięki temu autonomicznym nośnikiem wartości wspólnotowych i znakiem odsyłającym bezpośrednio do więziotwórczych wydarzeń i związanych z nimi wspomnień. W takiej funkcji widzi go jeden z Informatorów:

Wesela, jubileusze. To się kupuje u nas w rodzinie jakieś pamiątki, które zawsze będą przypominać o tym. Powiem o zastawach znowu. Jo kupił, jak się córa urodziła, to żonie kupiłem zastawę, talerze, które do dzisiaj są i co są wyciągane, od razu mi się kojarzy to. Na takiej zasadzie powinny być prezenty⁸⁰.

Jednakże należy pamiętać także o tym, że dla mieszkańców Łąki, dar często musi być „praktyczny”⁸¹, co wskazuje na jego dawną wielofunkcyjność i kieruje uwagę ponownie w stronę wzorców związanych nie z dominującymi dziś systemami wymiany wyodrębnionej, lecz z popularnymi w gospodarkach samożywnościowych systemami wymiany całościowej⁸². Wydaje się, że właśnie dlatego prezent jest przez Informatorów często interpretowany zarówno w kategoriach semantycznych (jako znak więzi) oraz pragmatycznych (jako użyteczny przedmiot).

⁷⁹ M. Godelier, *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 252.

⁸⁰ [APAP 1344/G/67].

⁸¹ „Raczej praktyczne rzeczy, nie kupuje się pierdół u nos” [APAP 1345/G/68].

⁸² Por. M. Mauss, *Szkieł...*, s. 167.

Na koniec chciałem jedynie w skrócie wspomnieć o często pomijanej funkcji separacyjnej daru⁸³. Jest on bowiem wśród mieszkańców Łąki nośnikiem nie tylko zażyłości, ale również oddalenia. Uwidacznia się to w wariacie inwersyjnym – w którym gospodarz przyjmuje rolę obdarowującego. Wiąże się ta praktyka przede wszystkim z tradycyjnym przekazywaniem tzw. *pakietów* – rozdawnictwem pozostałości ze stołu. *Pakiety* podkreślają wspólnotę więzi i solidarność międzyludzką, są swoistym odwzajemnieniem prezentów, które przynieśli goście. Uznaje się je za partnerski gest, dzięki czemu mogą one także pełnić funkcję „wsparcia interwencyjnego” wobec biedniejszych krewnych i znajomych, bez ryzyka ich upokorzenia i wyłączenia z grupy⁸⁴. Jednocześnie jednak są gestem separacyjnym – wiążą się z pożegnaniem i zakończeniem gościny.

Co ciekawe, większość opisanych dotychczas miejsc, gestów i przedmiotów okazało się operatorami umożliwiającymi zarazem zbliżenie, jak i zachowanie dystansu: zasada ta wydaje się rządzić zarówno spotkaniem na *wysiadkach*, jak i przy furtce; jest wpisana w strój wierzchni, który pozwala sygnalizować wieloaspektową zażyłość, ale także oddalenie; jest wpisana również w dar, który w różnych miejscach łańcucha zdarzeń może wiązać się z uwypukleniem roli wspólnoty gościnnego domu, lub z naturalną dla niej koniecznością separacji przestrzennej następującej po każdej gościnie. Separacji wpisanej w każdą formę odwiedzin, rozumianych jako wydarzenie posiadające zarówno swój początek, jak i koniec.

⁸³ Inaugurując jednocześnie kolejny rozdział, który po części będzie poświęcony społecznemu, przestrzennemu i czasowemu oddaleniu, jako warunkowi praktyk gościnności. Pamiętając jednocześnie, że o darze jako truciźnie pisał już Marcel Mauss: Tamże, s. 182.

⁸⁴ Por. E. Kosowska, *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002, s. 101. Jednocześnie *pakiety* stały się współczesną formą rozdawnictwa nadmiaru dóbr, które w innej sytuacji uległyby zmarnowaniu.

Cykliczny powrót

Gościnne przyjęcie

Łączanie postrzegają gościnne spotkania jako wydarzenia o dramaturgii wynikającej z następstwa różnorodnych form znaczących w zorganizowanym linearnie przedziale czasu. W tym kontekście poprzedni rozdział, opisujący zapraszanie, witanie się i przekraczanie granicy materialnej domu, wiązał się z początkiem¹ sekwencji gościnności, ale niekoniecznie z początkiem gościny. Ta bowiem, według Informatorów, inaugurowana jest zwykle dopiero przez poczęstunek. Wkraczamy więc w obszar antropologicznego namysłu nad niezwykle złożoną i dobrze opracowaną na gruncie etnograficznym i historycznym tematyką kulinarną².

¹ Na marginesie warto zauważyć, że etymologia leksemu *początek* łączy go w języku polskim ze słowną lub fizyczną zaczepką, która mogła prowadzić do konfrontacji zakończonej zranieniem lub nawet zabiciem prowokatora. Był więc *początek* w kulturze polskiej znaczeniowo związany nie tylko z pewnym wzorcem czasowości i przestrzenności, ale również ze sposobem tworzenia (w tym przypadku antagonistycznych) relacji międzyludzkich. J. Bardach, *Historia państwa i prawa Polski. Tom I do połowy XV wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965, s. 517–518.

² Por. J. Bohdanowicz, *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 3, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1996; A. Kowalska-Lewicka, Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie*, w: *Etnografia Polski: Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976; A. Kowalska-Lewicka, *Pożywienie ludności wiejskiej. Praca zbiorowa*, Muzeum Etnograficzne, Kraków 1973. Istnieją również opracowania dotyczące śląskiej kultury kulinarnej: W. Żarski, *Tożsamość kulinarna na Śląsku*, w: *Śląskie pogranicza kultur*, red. M. Ursel, O. Taranek, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo

Mnie jednak bardziej niż „odszyfrowanie posiłków”³ tworzących poddające się analizie strukturalno-semiotycznej systemy żywieniowe i znaczeniowe⁴, interesować będzie trudny do rozwikłania splot skonwencjonalizowanych zachowań, które mimo swojego formalnego podobieństwa i postępującej w czasie homogenizacji, związane były dawniej z kilkoma różnymi porządkami, a i dziś nie zawsze wynikają z tych samych konfiguracji dostępnych wzorców i motywacji. Innymi słowy – chcę zająć się interpretacją fundamentalnego dla cnoty gościnności gestu częstowania oraz wspólnego spożywania pokarmu i napojów pod kątem wzorców, które układają czynność jedzenia w trwałe, znaczące sekwencje.

Katalog podstawowych posiłków, które owe sekwencje tworzą, jest szeroki, a jednocześnie ograniczony. Od poczęstunku szklanką wody, przez dzielenie się chlebem, wspólne picie kawy lub herbaty (dziś częstym połączeniem jest kawa z ciastem – stosunkowo nowy zwyczaj w Łące⁵), po bardziej złożone „kompozycje” związane z rytmem dnia, takie jak śniadanie, obiad i kolacja⁶. Każda z powyższych form może stać się manifestacją włączenia przybysza w obręb wspólnoty domu przy jednoczesnym podkreśleniu zależności gościa od gospodarza. Jest też każdy z tych posiłków operatorem zażyłości i dystansu, pozwalającym na tworzenie różnych stopni integracji⁷.

Oświatowe, Wrocław 2012; Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1978.

³ M. Douglas, *Odszyfrowanie posiłku*, w: Tejże, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

⁴ Por. np. J.S. Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989; P. Kowalski, *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2000.

⁵ Por. np. [APAP 1675/N/18].

⁶ Dawniej, gdy punktem odniesienia dla czasu, miejsca i charakteru posiłków był rytm dnia wyznaczany przez pracę na roli, śniadanie spożywano zwykle w okolicach godziny szóstej rano, obiad około południa, a wieczerzę pomiędzy dziewiętnastą a dwudziestą drugą. Por. L. Dubiel, *Wnętrze mieszkalne domu chłopskiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku. Studia i materiały*, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Bytom 1967, s. 134. Dzisiaj wzór idealny nie zmienił się znacznie, jednak ulega ciągłym modyfikacjom ze względu na często nieprzystające do siebie rytmy wyznaczane przez pozadomowe ośrodki.

⁷ Mary Douglas, dzieląc się swoimi intuicyjnymi wnioskami dotyczącymi linii demarkacyjnej istniejącej pomiędzy wspólnym spożywaniem napojów, a wspólnym spożywaniem posiłków w kulturze brytyjskiej, zwraca uwagę właśnie na ten wątek: „Napoje są dla obcych, znajomych, dla zatrudnianych fachowców i rodziny. Posiłki są dla rodziny, bliskich przyjaciół i gości honorowych. Wielkim operatorem systemu jest linia pomiędzy zażyłością a dystansem. Tych, których znamy przy posiłkach, znamy też przy picciu. Posiłek wyraża bliską przyjaźń. Ludzi spotykających się przy konsumpcji napojów znamy słabiej” (M. Douglas, *Odszyfrowanie...*, s. 342–343). Wprawdzie rozumowanie to jest tworzone na bazie doświadczeń związanych z kulturą

Dodać należy, że wszystkie konwencje częstowania gościa jedzeniem ustanawiają asymetryczną relację, która jest wartościowana pozytywnie zarówno z perspektywy przyjmującego, jak i przyjmowanego. Nie wiąże się bowiem bezpośrednio z ustalaniem trwałej hierarchii i niemożliwego do zmienienia stosunku podrzędności; jest raczej potwierdzeniem zasad, na jakich funkcjonuje „gościnna diada” – zasad pozwalających, a wręcz wymagających odwzajemnienia hojności w późniejszym czasie. Zcentralizowana wokół domeny gospodarza struktura gościnnego przyjęcia często jednak bywa używana w grze o prestiż. Podnoszenie pozycji przyjmującego następuje zwykle przez eksponowanie nadmiaru lub ekskluzywności proponowanych dóbr⁸. Jednak, jako że gościnność łączy się z dążeniem do partnerstwa mimo różnicy statusów, zbyt nachalne podkreślanie swojej przewagi jest bardzo często wartościowane negatywnie⁹.

Niezależnie od tego wszystkiego, spożywanie jedzenia stanowi jeden z najważniejszych wyznaczników każdej formy gościnnego przyjęcia w Łące. Okazuje się jednak, że ten inwariant kulturowy stoi u podstaw wielu konwencji różniących się zarówno swoim przebiegiem, uruchamianą symboliką i wywoływanymi skutkami. Wprawdzie dopuszczalna jest względna swoboda wyboru różnych sekwencji, ale dużo częściej są one wypadkową takich czynników, jak pora dnia i tygodnia, status i prestiż gościa oraz gospodarza, charakter wizyty, okazja, z powodu której doszło do spotkania, czy też rodzaj więzi łączącej dwie strony relacji.

angielskiej inteligencji, wydaje się jednak ujmować w prostą formułę ogólniejszy problem związany z relacją pomiędzy podaną gościom „kompozycją” pożywienia, a statusem owych gości, ustalonym i komunikowanym w ten sposób przez gospodarzy.

⁸ Przede wszystkim jednak służy temu celowi wystrój wnętrza, uznany współcześnie wśród Łączan za wyraz indywidualnych preferencji gospodarzy oraz, pośrednio, oznakę ich dobrobytu i pozycji. Urządzanie salonu i innych dostępnych gościom pokoi, a także utrzymywanie ich w czystości, jest wręcz formą prezentacji cech osobowych właścicieli wpływających na ich reputację. Związek pomiędzy przestrzenią rezydencjonalną, a zamieszkującą ją grupą jest więc interpretowany przez Łączan nie tylko w kontekście przynależności i własności, ale również w kategoriach „lokalnej semiotyki”, w której „dom ś w i a d c z y o gospodarzu” [APAP 1377/H/21].

⁹ Chyba że wynika ona bezpośrednio ze statusu osoby, która przyjmuje rolę gospodarza, a nie z zobowiązań narzucanych przez samą rolę. W pierwszym przypadku kształt gościny traktuje się jako wynikający z pozycji osoby i uznaje za „naturalny”. W drugim jest odczytywany jako próba podniesienia, niższej w rzeczywistości, pozycji. Ta strategia bywa deprecjonowana i łączona z sztuczością oraz nieszczerością. Możliwe, że stoi za tym wzorcem model feudalnego ładu społecznego, który z jednej strony naturalizował granice pomiędzy warstwami i klasami społecznymi, a z drugiej, zarówno w formie skodyfikowanego prawa, jak i zwyczajowych norm, obyczajów oraz wyobrażeń, bronił owych granic. Por. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, [Paris] 1978; E. Kosowska, *Oblicza honoru*, „Postscriptum Polonistyczne” 1993, nr 4 (5), s. 5.

Podstawowe dwa porządki, które w pojęciu gościnności ulegają znaczeniowej kontaminacji, wiążą się z przedstawionym już podziałem na gościnność wynikającą z imperatywu pomocy w sytuacjach zagrożenia oraz taką, która wiązałaby się z tworzeniem i utrwalaniem różnorodnych aliansów pomiędzy grupą domową a innymi grupami oraz osobami. W pierwszym przypadku pomoc może przyjmować czasem formę konwencjonalnego ugoszczenia (związanego z zaoferowaniem posiłku, a nawet noclegu) – zwykle nie wiąże się jednak z nawiązaniem trwalszej relacji ze wspólnotą rodzinną. Jest aktem praktycznym, w którym dom staje się schronem, a żywność jest przede wszystkim substancją odżywczą, potwierdzeniem obowiązków i gwarancji wynikających z przyjętych ról oraz znakiem życzliwości gospodarzy. Granice społeczno-kulturowe nie zostają naruszone, choć istnieje możliwość nawiązania trwalszej więzi (ze względu na specyfikę powstałej relacji „diadycznej” oraz „otwartość” modelu na ekwiwalencję świadczeń, jeśli odwzajemnienie gestu zostanie przesunięte w czasie). Gościnność jest w tym wariantcie uznawana za akt czysto bezinteresowny. Domownicy nie oczekują odwzajemnienia gestu, traktując świadczenie jako jednostronne i z tego powodu cenione. W rzeczywistości pomoc odnosi się do nadrzędnego przekonania o zasadach ładu społeczno-kulturowego, który gwarantuje, że w podobnej sytuacji każdy potrzebujący zyska wsparcie.

Nieznany przybysz, który przychodzi niespodziewanie i potrzebuje pomocy (jeśli nie zostanie odesłany do jednej z instytucji spełniających funkcje opiekuńcze i aprowizacyjne), zwykle bywa przyjmowany zgodnie z formułą wyznaczoną przez rytm codzienności, który w przypadku posiłków podporządkowany jest czasowi śniadania, obiadu i kolacji. Niespotykane wydaje się zainicjowanie z tej okazji wielkiej, podkreślającej pojawienie się obcej osoby, uczty, jak miało to miejsce chociażby w opisanym już wariantcie inuickim. Świadczy to przede wszystkim o braku rozwiniętego modelu przyjmowania obcych w potrzebie; modelu, który stałby się autonomiczną, zrytualizowaną formą kulturową. Gdy obcy jest przyjmowany jako gość, wykorzystywane są inne konwencje, bezpośrednio związane z utrwalaniem więzi domowych, rodzinnych, sąsiedzkich i towarzyskich.

Dlatego też formy gościnności będącej bezinteresowną pomocą nie różnią się znacznie od tych służących potwierdzeniu i manifestowaniu szeroko rozumianych aliansów. Podstawowa różnica jest taka, że pomoc w sytuacji niezwyklej wiąże się

z opartym na zasadzie tymczasowego włączenia aktem, który przenosi konieczność rewanżu w obszar niezwykle uabstrakcyjnionej formy „wymiany uogólnionej” wspartej zasadą solidarności¹⁰ i odwleka go w czasie przez umieszczenie w ramach logiki przypadku („kiedyś ja mogę być w potrzebie”). Akt gościnności-pomocy byłby więc wydarzeniem jednorazowym, skończonym, o krótkim trwaniu i zamkniętym w ramach nienaruszalnego następstwa rytu recepcji i separacji. Gościnne praktyki służące zawiązywaniu i utrzymywaniu więzów wykorzystują natomiast skończoność, asymetryczność i agregacyjno-izolacyjną formułę tymczasowego włączenia, by jednocześnie utrwać odrębność spotykających się grup oraz dbać o trwałość tworzących się między nimi relacji, dzięki wpisanej w gościnę obietnicy rewanżu. Wykorzystują tym samym zasadę „wymiany ograniczonej” często modelowanej („rytmizowanej”?) przez charakterystyczne nie tylko dla Łąki, cykliczne porządki czasowe.

Odwiedziny i wysiadki

Mieszkańcy Łąki używają co najmniej kilku konwencji służących „gościnnemu” tworzeniu i utrwalaniu aliansów między- i wewnątrzgrupowych. Podstawowe wydaje się dla nich rozróżnienie na *wysiadki* (*odwiedziny*) i *gościny*, co znajduje swoje odzwierciedlenie w opowieściach na temat przyjmowania w domu swoich bliskich:

Przy takich krótkich odwiedzinach nie było poczęstunków. Nie pamiętam, żeby ktoś robił herbaty. Chyba, że to była tak zwana gościna - tu były gościny. To jest słowo gwarowe. Nie było przyjęć, imprez, spotkań, tylko były gościny. One były z tych wszystkich okazji.

¹⁰ Klarowne podsumowanie całego spektrum socjologicznych i antropologicznych definicji „wymiany uogólnionej” znaleźć można w artykule Nobuyuki Takahashi: N. Takahashi, *The Emergence of Generalized Exchange*, „American Journal of Sociology” 2000, Vol. 105, No. 4. Redukuje on problematykę w podobny sposób, jak Maria Ossowska, odróżniając dwa podstawowe modele: (1) Wymiana uogólniona następuje wtedy, gdy A dając coś B, nie spodziewa się od niego zwrotu; dopiero C – trzecia strona – będzie realizowała zasadę wzajemności; (2) Wymiana ograniczona (*restricted exchange*) opiera się natomiast na zasadzie mówiącej, że jeśli A daje coś B, B jest zobowiązane przekazać to A. Por. także M. Sahlins, *Stone age economics*, Aldine-Atherton, Chicago 1972; C. Lévi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. M. Falski, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 2011.

Wtedy był poczęstunek. Pewnie było to skromniejsze i inne były dania i ciasta. Teraz wszystko jest wyszukane i obfite. Dawniej tak nie było¹¹.

Ale są różne formy tej gościnności. Odwiedziny niedzielne, powiedzmy, jak dzieci przyjeżdżają, już wnuki też. Myśmy tak samo chodzili do rodziców, to też zawsze było jakieś ciasto upieczone. Kolacja jakaś tam. Mimo, że się widzimy na co dzień, ale te niedziele to jest takie bardziej uroczyste¹².

A cotygodniowe spotkania krewnych miejscowych, Łączan, to już było raz w tygodniu, w niedzielę. Mówiło się - spotkamy się w niedzielę, po niesporze. Przychodzili ciotki, wujkowie - gawędzili i opowiadali stare dzieje, a młodzież się przysłuchiwała. Czasami ją odpędzano przy tematach nie dla dzieci. I to tak było, że moi krewni do mojego domu przychodzili¹³.

Powyższe wypowiedzi sugerują, że jedna z granic oddzielających konwencję *gościny* od *odwiedzin* wiąże się z następującą różnicą: ta pierwsza odbywa się zawsze z konkretnego powodu i łączona jest z wyodrębnionym, jakościowo odmiennym porządkiem czasowym. Natomiast ta druga, często przebiega według rytmów życia powszedniego i nie wiąże się z żadną okazją.

Źródeł tej dystynkcji poszukiwać można w kilku trwałych wzorcach związanych z tradycją „gościnności pieca” i „gościnności stołu”. Interpretacje antropologiczne, zwłaszcza te zakorzenione w perspektywie fenomenologicznej i strukturalistycznej, wiążą owe dwa niezwykle ważne dla polskiej kultury ludowej artefakty ze sferą sacrum oraz z szeregiem opozycji i symboli wpisanych w przestrzeń jednej izby¹⁴. Mnie interesuje przede wszystkim pytanie, w jaki sposób wiązały się one z porządkiem przyjmowania gości. W poszukiwaniu odpowiedzi chciałem przyjrzeć się opowieści, która daje pewne wyobrażenie o trwałości niektórych wyobrażeń i związanej z nimi sfery zachowań:

¹¹ [APAP 1497/K/28].

¹² [APAP 1279/G/2].

¹³ [APAP 1661/N/4].

¹⁴ Por. D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1992, s. 58–102; J. Bułat, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1990, t. 44, z. 4; B. Kunicka, *Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażeń ludowych*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 1.

Jest jeszcze jeden aspekt. Ja bardzo lubię piec i dla mnie kuchnia pachnie. Kuchnia pachnie, dom pachnie ciastem. To naprawdę działa na dzieci. W jakimś tam stopniu powoduje, że te dzieci postępują tak, a nie inaczej. Wiedzą, że jak wrócą do domu, to... Gdy jeszcze studiowali. Piotrek studiował w Gliwicach, on zawsze w kuchni. Plecak zostawił byle gdzie i przybiegał. Wszelkie rozmowy o tym jak jest, jakie egzaminy, jakie kolokwia, to wszystko odbywało się w kuchni, nie w pokojach. Jeżeli zrobimy analogię do dawnych czasów - kiedyś, jak ja pamiętam, domy były opalane węglem. W tych piecach paliło się tylko od święta. My jako dzieci, to pamiętam, mama nam ogrzewała cegłę na piecu węglowym, zawijała w koce i dawała do łóżek. Tak się ogrzewaliśmy. Ale jacy my byliśmy wtedy zdrowi! W piecu kaflowym paliło się tylko jak miał przyjść ksiądz na kolędę i jak były święta. Tylko wtedy. A kuchnia to było jedyne pomieszczenie w domu, w którym było ciepło. Siłą rzeczy wszyscy w tej kuchni siedzieli. Wszystko się tam działo. Dzieci się tam uczyły, gotowało się tam, były tam leżanki - takie kozetki. Na tym sobie ktoś drzemnął. Jak tam się dobrze spało! Stąd się chyba wzięło, że kuchnia była centrum życia domowego. W tej chwili, w dzisiejszych czasach, kuchnia może być, ale nie musi tym centrum¹⁵.

W poniższej wypowiedzi można natomiast dostrzec wskazówki, jak owe wyobrażenia wpływają na dzisiejsze rozróżnienia pomiędzy *gościwą*, a niezobowiązującymi *odwiedziami*:

Ci z Jastrzębia wpadają często, zadzwonią tuż przed przyjazdem i uważam, że tak jest fajnie, bo nie ma takiego ceremoniału. Ci spod Piekar – Piotrek pracuje, więc może podczas tygodnia wpaść, a jak przyjeżdżają w niedzielę, to już jest większa celebracja. Ci z Jastrzębia wpadają w ciągu tygodnia, więc jemy obiad w kuchni, co wszyscy uwielbiają. Wszyscy chcą w tej kuchni siedzieć! A ona nie jest za duża. A z kolei jak przyjeżdża Piotrek w niedzielę, to jest już nas gromadka, więc wygodniej jest tutaj. Podaję obiad, ciasto czy kolację tutaj. I to jest bardziej uroczyste i oficjalne. A ja bym chciała, żeby te nasze kontakty były bardziej spontaniczne¹⁶.

Piec i przylegająca do niego przestrzeń były w XIX-wiecznych domostwach „duszą domu”; wyznaczały domenę kobiecą, ale przede wszystkim tworzyły obszar powszedniego życia rodzinnego. Osoby, które zostały wpuszczone do izby i umieszczone blisko pieca lub

¹⁵ [APAP 1482/K/13].

¹⁶ [APAP 1477/K/8].

na ławach, wiedziały, że relacje nawiązywane w takiej sytuacji są nieformalne i ustrukturyzowane przede wszystkim przez diadę gospodarz/gospodyni – gość. W taki swobodny sposób przyjmowane były zarówno osoby znajome, sąsiedzi i krewni, którzy przychodzili z wizytą, jak i wędrowni handlarze, rzemieślnicy; czasem także żebracy. „Poza domowymi i gospodarczymi pracami, w kuchni więc odbywały się wszelkie kontakty społeczne. Tutaj schodzono się między innymi na *prządki* czy *skubaczki*, w których brały udział kobiety, dziewczęta i parobcy, aby przy tej okazji *połosprawiać* o dawnych dziejach i bieżących sprawach”¹⁷ – pisał Dubiel.

W tym kontekście ciekawa wydaje się opisana syntetycznie m.in. przez Dorotę Simonides, symbolika: „Piec i płonący na nim ogień uważano za symbol domowego ogniska i otaczano go szacunkiem. [...] Wierzono, że piec posiada magiczną moc wiązania z domem ludzi i zwierząt. Odgrywał więc dużą rolę w różnych praktykach, np. związanych z narodzinami dziecka czy nabywaniem zwierząt domowych”¹⁸. W wielu źródłach dotyczących polskiej tradycji chłopskiej pojawiają się wątki wskazujące na magiczne właściwości pieca, które łączą go z szeregiem rytów agregacyjnych, a jednocześnie ustanawiających „nową”, restrukturyzowaną codzienność. W zachowanych przekazach pojawia się wskazanie, że poza noworodkiem, również młoda małżonka, by zostać uznana za „swoją”, powinna dotknąć ogniska domowego. Także zbieg musiał to uczynić, jeśli myślał o tym, by domownicy przestrzegali prawa azylu¹⁹.

Danuta i Zbigniew Benedyktowicz pisali w swoim, uogólniającym i łączącym wiele specyficznych wariantów, studium fenomenologicznym na temat domu, że piec jako jedno z dwóch centrów kulturowych i obrzędowych (obok stołu), wiązał się z następującym ciągiem skojarzeń: „kobieta – piec, pieczenie – prokreacja, chleb – ciało,

¹⁷ L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 30, 130–131. Por. także [APAP 1528/K/59]. Z tym, że w Łące już przed wojną utrwalił się wzorzec przyjmowania żebraków przed chatą. Por. np. [APAP 1694/N/37].

¹⁸ D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław – Warszawa 1991, s. 55. Ten przegląd jest bardzo pobieżny i jedynie wskazuje na trop interpretacyjny, który należałoby podjąć, by zrozumieć sieć symboli, która konstruuje znaczenie wnętrza domu i wpisana jest zarówno w narracje, jak i konkretne praktyki, przyzwyczajenia proksemiczne, czynności magiczne i rytualizowane formy tworzące codzienność. Ze względu na cel analizy, która skupia się na całej sekwencji, posługuję się tu jedynie uproszczonym modelem.

¹⁹ Por. S. Ciszewski, *Ognisko. Studium etnologiczne*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1903; D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom...*, s. 93.

chleb – życie, chleb – płodność, narodziny” i uznali, że był on „symbolem życia osiadłego i rodzinnego”²⁰.

Integracyjna oraz transformacyjna rola pieca oraz domeny kobiecej w izbie, bez wątpienia ważna w tradycji wsi okołopszczyńskich, jest obecna w narracjach o kuchni, jej ciepłe i nieoficjalności. Kuchnia funkcjonuje dzięki temu wciąż według dawnego wzorca – pełni funkcje przestrzeni wspierającej, a wręcz wywołującej stan *communitas*²¹, zawieszający tymczasowo społeczne rozróżnienia i role. Pod tym względem jest opozycyjna, a zarazem komplementarna względem drugiego centrum tradycyjnej chaty chłopskiej, czyli stołu (czasami umieszczonego w kącie obrazowym, czasami stanowiącego centrum izby paradnej). Aby choć częściowo zrozumieć wagę drugiego, najważniejszego dla zrozumienia gościnności w Łące, artefaktu, również konieczne będzie rozpatrzenie jego dawnej roli w domach ziemi pszczyńskiej:

Stół był sprzętem mało używanym w codziennym życiu rodziny chłopskiej. Spożywano przy nim posiłki w święto oraz przy uroczystościach rodzinnych. Tam sadzano także dostojniejszych gości, np. przychodzącego po kolędzie księdza, *rehtora*, wójta i bogatszych sąsiadów. Na co dzień jednak spożywano posiłki ze wspólnej misy, którą stawiano na ruchomej ławie²².

Nie dziwią interpretacje doszukujące się w owym sakralizowanym, XIX-wiecznym stole, metonimii ołtarza²³. Szereg dawnych zakazów spisanych przez badaczy wsi śląskich (nie można na nim siadać, kłaść czapki, grzebienia, butów; należy zachowywać spokój i ciszę), podkreśla nadzwyczajny charakter tego mebla i wpisuje w powszechny dla

²⁰ D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom...*, s. 100–101.

²¹ Por. V.W. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 34–37, 169–173. Warto jednak zauważyć, że *communitas* to nie neguje partnerskiej, choć asymetrycznej relacji gospodarz – gość. Wydaje mi się, że wręcz ją uwypukla i czyni z niej gwarancję utrzymania porządku domostwa i życia *przedsia*. Tymczasowa homogenizacja struktury społecznej nie wiąże się więc w tej sytuacji z anulowaniem podstawowej dystynkcji: na osoby przynależne do wspólnoty rodzinnej i całą resztę. Można wręcz zaryzykować tezę, że owa dystynkcja jest gwarantem, dzięki któremu może dojść do tymczasowego uproszczenia innych hierarchii.

²² L. Dubiel, *Wnętrze...*, s. 55; D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura...*, s. 56.

²³ Por. J. Bułat, *Przestrzeń...*

polskiej kultury chłopskiej wzorzec²⁴. Był stół miejscem kojarzonym z czasem i porządkiem odświętnym – wyodrębnianym z pracowitej codzienności ze względu na ważne wydarzenia religijne lub wspólnotowe, a także te wynikające z pojawienia się prestiżowego gościa. Wiązał się zawsze z rytualizacją aktu spożywania pokarmu²⁵ i symbolizacją odbywających się przy tym czynności.

Współcześnie poziom semantyzacji podawanych potraw i odtwarzanych przy stole gestów może być różny – od niezwykle wysokiego, np. przy okazji wieczerzy wigilijnej, do zachowującego jedynie niektóre aspekty dawnych schematów. Te zaś są współcześnie interpretowane i przekazywane głównie przez instrukcje i ćwiczenia łączące dyscyplinowanie ciała z koniecznością przestrzegania zasad dobrego wychowania, grzeczności i etykiety²⁶, a przez to pozbawione zostały bezpośrednich odniesień do strefy sacrum²⁷. Przede wszystkim jednak, niezależnie od okazji, do dziś przy stole odtwarzany i utwierdzany jest porządek społeczny – miejsce, rodzaj posiłku, ale też sam wybór osób, które są do niego zaproszone, zawsze wiąże się, a często wręcz bezpośrednio reprezentuje w uprzestrzennionej formie granice oraz „hierarchie zbiorów ról [i] zbiorów statusów normalnie funkcjonujących w danym społeczeństwie”²⁸. Niedzielny, odświętny obiad zwykle potwierdza i odtwarza w formie zrytualizowanej wspólnotę gospodarstwa domowego²⁹. Paradoksalnie wraz z procesem autonomizacji rodziny „na

²⁴ Henryk Biegeleisen pisał: „W obrzędach ludowych zastępuje stół ołtarz, i odwrotnie. [...] Tym się tłumaczy cały szereg zwyczajów związanych z tym ołtarzem domowym, a zatem kładzenie chlebów na rogach stołów, całowanie go, klękanie przed nim, toczenie wianka i chleba po nim, obchodzenie go po trzykroć”. H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłką*, Instytut Stauropigijański, Lwów 1929, s. 124.

²⁵ Warto jednak pamiętać, że również codzienne spożywanie pokarmu było w kulturach chłopskich obwarowane szeregiem norm i związanych z nimi sankcji. Zawsze należało jeść godnie, nie śmiać się, nie rozmawiać, zmówić modlitwę. Justyna Straczuk łączy to z interpretacją, w której jedzenie jest łącznikiem między sacrum i profanum. W tej perspektywie można by je traktować również jako codzienną mediację pomiędzy piecem a stołem. J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 212–213.

²⁶ Czerpanych zapewne z przenikających do Łąki wzorców miejskich.

²⁷ Benedyktowicz w swoich dociekaniach stwierdza, że „Wszystkie opracowania i zbiory materiałów na temat symboliki domu zgodnie podkreślają sakralny charakter stołu”. D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom...*, s. 60.

²⁸ V.W. Turner, *Gry...*, s. 169.

²⁹ Dawniej, w niektórych rodzinach, utrzymała się forma gromadząca w niedzielę również dalszą rodzinę: „A cotygodniowe spotkania krewnych miejscowych, Łączan, to już było raz w tygodniu, w niedzielę” [APAP 1661/N/4]. Dziś model niedzielnych spotkań rodzinnych obejmuje zwykle mieszkańców danego domu oraz często ich dzieci ze swoimi rodzinami –

swoim”, staje się on jednym z niewielu sposobów nie tylko na manifestowanie, ale także konsolidowanie owej wspólnoty, poprzecinanej siecią ekspansywnych zależności łączącej jej członków z innymi instytucjami i osobami działającymi według różnych rytmów dziennych i tygodniowych. Również wigilijna kolacja staje się okazją, by wzmocnić przynależność do grupy domowej i zarysować linię pomiędzy nią a światem zewnętrznym³⁰.

Inne uroczystości odbywające się przy stole (takie, które w przeciwieństwie do powyższych przykładów, wpisują się w kategorię praktyk stanowiących przejaw gościnności), również wiążą się z ekspozycją i celebrowaniem przynależności do grupy tworzonej przez zasiadające przy nim osoby – najczęściej jest to grupa rodzinna wykraczająca poza grupę domową lub grupa zaprzyjaźnionych z danym członkiem rodziny osób. Formy te odzwierciedlają hierarchie społeczne i granice „zbiorów” ustalone z punktu widzenia domowników. Są również sposobem na zrytualizowane scalanie tych „zbiorów”, jak np. w przypadku uczyty weselnej służącej integracji dwóch rodzin.

Łączanie konsekwentnie oddzielają przestrzeń oraz gościnność „pieca” i „stołu” – „kuchni” i „jadalni”. Granica pomiędzy nimi nie jest dziś ścisła, nieprzekraczalna, ale często bywa utrzymywana. Dostępny jest więc nadal wzorzec przyjmowania przybysza w sposób żywiolowy, bez dodatkowego ceremoniału, ekspozujący przede wszystkim te aspekty relacji między gospodarzem i gościem, które odwołują się do emocji sympatii i partnerskiego statusu. Takie są właśnie *odwiedziny*, takie bywały *wysiadki*. Często spontaniczne, nie wymagające uruchomienia szeregu skonwencjonalizowanych gestów.

Zainicjowane w ich ramach wspólne spożycie pokarmów i napojów (dawniej nie zawsze praktykowane), wiąże się z rytmem dnia, a nie czasem odświętnym. Codziennosc nie zostaje więc zaburzona, zwykle *odwiedziny* nie bywają bowiem znacznikiem ważnego wydarzenia. Dawniej stanowiły przede wszystkim formę służącą uruchomieniu różnych

w zależności od fazy „cyklu domowego”. Por. M. Fortes, *Time and Social Structure: An Ashanti Case Study*, w: *Social structure*, red. M. Fortes, Clarendon Press, Oxford 1949.

³⁰ To charakterystyczne dla całego Górnego Śląska, na którym, jak pisała m.in. Bukowska-Floreńska, to „święto rodzinne. Spędza się je w ścisłym gronie rodziny, tak ścisłym, że zdarzają się przypadki, iż osobno mieszkające starsze osoby, nie chcąc »popsuć« swoją obecnością rodzinnego świętowania, spożywają wieczerzę samotnie, uważając to za naturalną kolej rzeczy”. I. Bukowska-Floreńska, *Rodzina na Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 184.

systemów wymiany: handlowej, usługowej, różnorodnych form pomocy wzajemnej lub po prostu informacji i wiedzy. Dziś stały się autonomiczną konwencją, z poczęstunkiem kawą lub herbatą, pomagającą w utrzymaniu więzi pomiędzy znającymi i darzącymi się sympatią osobami, a także wykorzystywaną w niezręcznych sytuacjach przyjmowania nieznanym.

Popularność tej formuły w czasach, gdy dom został materialnie, przez zamknięcie drzwi, odcięty od świata, może wiązać się z tym, że w trakcie *odwiedzin* często uznaje się go za przestrzeń tranzytową. „Wstępując po drodze” lub „przychodząc tylko na chwilę” podkreślamy tymczasowość spotkania i usankcjonowanie przestrzeni, w którą wkraczamy, nie jako obszaru trwałych barier społeczno-kulturowych, lecz miejsca przejściowego. Same odwiedziny również mogą być uznane za wydarzenie o charakterze „tranzytowym” – zwykle odbywają się pomiędzy innymi obowiązkami, nie wymagają odwoływania się do niczego więcej poza relacjami sympatii i życzliwości. Bliskość i zażyłość powstająca pomiędzy odwiedzającymi jest więc w tym wariantcie gwarantowana przede wszystkim przez obietnicę oddalenia – kolejny raz obserwujemy tę paradoksalną dialektykę.

W drugim wzorcu – tym związanym ze stołem i jadalnią, eksponowane są granice pomiędzy tymczasowo konstytuującą się wspólnotą i światem zewnętrznym. Jest to osiągnięte za pomocą co najmniej dwóch porządków przedstawiania: jednego, w którym relacje przestrzenne i dobór osób uczestniczących w gościnie stają się projekcją wybranych aspektów ładu społecznego i jednocześnie jego ustanawianiem, oraz drugiego, w którym przebieg gościny jest realizacją scenariusza opowiadającego o tworzeniu i podkreślanu przynależności do grupy konstytuującej się ponad szeregiem odrębności – materialnych (ustalone miejsce przy stole, dziś również osobne talerze, sztuce i naczynia), behawioralnych (samodzielne spożywanie swojej porcji pokarmu) oraz społeczno-kulturowych (te wykraczają poza porządek konwencji, ale są na niego nakładane)³¹.

Uwidoczniające się w czasie każdej gościny napięcie pomiędzy odmiennością a jednością, normą a naturalnością oraz konwencją a spontanicznością zostaje na wiele sposobów wpisane zarówno w jej przestrzenny i synchroniczny porządek, ale także w strukturę temporalną danej uroczystości. Niektóre z nich rozpoznać można w poniższych opisach przebiegu uroczystych spotkań rodzinnych:

³¹ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 88–89 i in.

Temat, który lubią panowie poruszać - samochody, motoryzacja. Na pewno dzielimy się wrażeniami z pracy, z tego gdzie byli, my opowiadamy, gdzie byliśmy na wakacjach. Jakież anegdoty, często też wspominamy naszych rodziców i dziadków. Śmieszne sytuacje z nimi. Dużo też mąż opowiada o zabawnych sytuacjach ze swojej pracy w kopalni. Mimo, że to niewesoła praca, miał tam fajnych kolegów. Ja robię wielkie oczy nawet teraz! Wspominamy to, co było, bo jesteśmy już w takim wieku. Czasem nasze szkolne lata wspominamy, kolegów, nauczycieli. Ja co roku mam spotkania koleżanek z liceum, to też jest fajny temat. Czasem też o tym, co się na bieżąco dzieje - w telewizji. Ale na pewno nie na temat katastrofy smoleńskiej³².

Na początek to zawsze są wydarzenia dnia. Komentarze. Co się stało, tragedia. Takie z telewizji wiadomości. Potem się przechodzi na problemy w robotach, coś tego, z domu. Kolejne to dzieci - co tam u nich, kiedy się będzie żenił, czy szkołę skończył. Jest taki moment, że ktoś ma jakiś kawał nowy, więc jest chwila na kawały. No bo go już zaczął, potem są wspomnienia. Przy tych kawałach zawsze się coś komuś przypomni, bo przeżył osobiście śmiesznego. To przypomino. A potem, potem się pomału kończy. Czasami jeszcze pośpiewamy. Te swoje tradycyjne. Kto co umie. *Na tej łączkiej grobli trzy dziewczeczki stoją*. Jak jest siostra od żony, która z mężem należą do zespołu, to potrafią na głosy śpiewać. Przy pianinie trochę też. Ogólnie jest wesoło. I przychodzi czas, żeby się rozejść³³.

Narracje te skupiają się przede wszystkim na następstwie w czasie popularnych „nośników relacji międzyludzkich”³⁴, będących trwałymi konwencjami przyjmującymi postać monologów, dialogów, toastów i, coraz rzadziej, piosenek. Służą one celom

³² [APAP 1505/K/36].

³³ [APAP 1302/G/25].

³⁴ Etnograficzne badania konkretnych „nośników kontaktu” między ludźmi (*an ethnographic approach focusing on the concrete media of people's contact*) proponuje Rupert Stasch w swoim studium dotyczącym mieszkańców zachodniej Papui. Nośnikami mogą według niego być nie tylko omówione w tym miejscu dokładniej formy, ale również wiele innych, pojawiających się w tej dysertacji, takich, jak: dary, częstowanie jedzeniem i napojami, opieka, akty fizycznego kontaktu, gesty, terminy pokrewieństwa, język, praktyki podróżowania, architektura domostw, wspólna przeszłość. Stasch łączy w swojej enumeracji pojęcia dotyczące różnych poziomów zjawisk kulturowych, uznając za nadrzędne kryterium to, że spełniają funkcję integracyjną, a zarazem mogą być wykorzystane jako środki służące tworzeniu dystansu. R. Stasch, *Society of others. Kinship and mourning in a West Papuan place*, University of California Press, Berkeley 2009, s. 16.

kontrolnym, przekazywaniu tradycji, norm i wartości, ale warto uwypuklić ich rolę jako form kształtujących i potwierdzających przynależność do grupy i charakter konstytuujących ją więzi. Ich rola uwidacznia się chyba najlepiej we *wspominkach*, zwykle będących opowieściami o wyodrębnionych wydarzeniach z przeszłości, które jednocześnie stanowią znaki zażyłości pomiędzy osobami, których dotyczą (ale też pomiędzy innymi uczestnikami gościny, którzy zostali do danego wspomnienia dopuszczeni). W podobny sposób funkcjonują historie z pracy, wakacji, szkoły – często bywają sposobem zarówno na zaznaczenie i potwierdzenie autonomii danej osoby lub grupy, jak i na utrwalenie więzi z wszystkimi znajdującymi się przy stole odbiorcami.

Natomiast dzielenie się i ocenianie najnowszych doniesień telewizyjnych, oraz przede wszystkim bieżących informacji dotyczących życia nieobecnej rodziny, sąsiadów i znajomych, jest moim zdaniem jednym z najpopularniejszych „nośników relacji” m.in. dlatego, że prowokuje negocjowanie i utrwalanie wspólnej perspektywy aksjonormatywnej oraz szerzej, poznawczej. Ze względu na intersubiektywny i skłaniający do dialogiczności charakter, staje się dobrym punktem inicjującym *gościnę*, ale raczej nie bywa używane w jej kulminacyjnej, agregacyjnej fazie.

Najciekawszymi „nośnikami” wydają się jednak skonwencjonalizowane, najprostsze toasty („na zdrowie!”), dowcipy i piosenki. Traktowanie ich jako jednego typu stanowi nadużycie, wszystkie one jednak posiadają dwie wspólne cechy, które, mam nadzieję, usprawiedliwią takie posunięcie heurystyczne. Po pierwsze – potrafią zintegrować całe towarzystwo; po drugie – są czymś zewnętrznym zarówno w stosunku do osób je wygłaszających/wyśpiewujących, jak i ewentualnych odbiorców. Wydaje mi się, że ich siła wynika w tym przypadku właśnie z egzogenności w stosunku do konkretnej sytuacji. Badając rolę pieśni w gościnności mongolskiej, Caroline Humphrey zauważyła pewną niezwykle ważną właściwość strukturalną, która wydaje mi się adekwatna również w kontekście badanych „nośników” w Łące: „Ludzie wydają się sobie bliżsi, czują się sobie bliżsi – pisała autorka *Hospitality and tone* – ale jednocześnie są od siebie oddaleni w zakresie, w jakim ich uczucia są projektowane i wytwarzane przez piękno pieśni [...]. Wielka gościnność musi zawsze manewrować pomiędzy tym, co jest doświadczane, ale nie odczuwane oraz produktem tego doświadczenia, prawdziwymi emocjami”³⁵. Żart

³⁵ Wnioski Humphrey wynikają z analizy bardzo restrykcyjnej, ograniczającej afekty, etykiety mongolskiej gościnności i należy o tym pamiętać. Stanowią z tego też powodu raczej swobodne odniesienie pomagające w odkryciu specyfiki badanego przypadku, niż analogiczny

i standardowy toast są „nośnikami” odwołującymi się do pozytywnych afektów (ale mogą też w swoim przekazie być wykluczające, tak samo jak wywoływany przez nie śmiech), które nie łączą się w bezpośredni sposób z uczestnikami gościny, nie stanowią też przedmiotu rozmowy i negocjacji wspólnej perspektywy, ale właśnie dzięki temu pozwalają na stworzenie poczucia zażyłości w szerokim kręgu osób. Piosenki wytwarzają natomiast zsynchronizowaną reakcję, która z jednej strony zbliża wszystkich wykonawców, ale jednocześnie rzutuje podekscytowanie na konwencjonalną, znaną wszystkim formę.

Sekwencyjny, a jednocześnie mediacyjny, charakter praktyk gościnności znajduje swoje odbicie w scenariuszu *gościny* – pozwalającym na wiele różnorodnych wariantów zachowań, a jednocześnie wskazującym podstawowy schemat: od nagromadzenia skonwencjonalizowanych, oszczędnych gestów po bardziej swobodną formułę często wspartą pojawieniem się na stole alkoholu. Jego obecność wiąże się z ważną nie tylko w kontekście Łąki, ale kultury polskiej w ogóle, funkcją transformacyjną. Wódka (oraz inne napoje wysoko- i niskoprocentowe) stanowi swoisty mediator pozwalający przejść od stanu trzeźwości do upojenia, ale także od relacji formalnych i hierarchicznych, po nieformalne, homogeniczne i oparte na tworzącej się krok po kroku poufałości i bliskości³⁶. W trakcie sekwencji wyeksponowaniu ulega fizyczna i emocjonalna ekspresywność uczestników *gościny*, a porządek stołu zostaje ostatecznie zastąpiony wspólnotą opartą na partnerskich, chaotycznych lub zsynchronizowanych (jak w przypadku śpiewania lub tańca), interakcjach³⁷. Często, choć nie zawsze, następuje

wariant. C. Humphrey, *Hospitality and tone: holding patterns for strangeness in rural Mongolia*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18, s. S71.

³⁶ Nic więc dziwnego, że często sam poczęstunek alkoholem jest uznawany za swoiste ordalium, które pozwala na ocenienie nowego gościa i ewentualne włączenie go we wspólnotę. Sprecyzowane techniki i etykieta picia stanowiły i stanowią przecież ważną część rytów gościny. Ludwik Krzywicki pisał: „na etykietę przepicia zużyto taką moc pracy umysłowej, jakiej nie włożono w żadną inną sprawę wioskową krom podziału ziemi”. L. Krzywicki, *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*, Drukarnia Naukowa, Warszawa 1914, s. 478. Warto w tym miejscu również zaznaczyć, że wódka w kulturze chłopskiej miała wielką wartość „użytkową i obrzędową [...]”. Była podstawowym składnikiem wszystkich ceremonii, świąt kościelnych, uroczystości rodzinnych itd. Była także rodzajem przypieczętowania ceremoniału, używana do podtrzymywania sieci patronatu i kierowania lokalną polityką. Była stosowana jako lekarstwo i środek znieczulający, doprowadzając niektórych do całkowitego bankructwa” (J. Straczuk, *Cmentarz...*, s. 247–248).

³⁷ Według podobnej struktury temporalnej organizowana jest np. gruzińska *supra*. Por. P. Manning, *Socialist Supras and Drinking Democratically: Changing Images of the Georgian*

również podział uczujących na podgrupy tworzone według kryterium wieku, płci, pracy, zainteresowań, tematów. Po raz kolejny procesowi integracji towarzyszy izolacja, do której dochodzi na innym poziomie sytuacyjnie budowanej struktury społecznej.

Biesiadne korzenie *gościny*

Gościna przebiegająca według przedstawionej powyżej sekwencji zaleceń i oczekiwań w sposób widoczny nawiązuje do jeszcze jednego, niezwykle istotnego wzorca – biesiady wiejskiej. Według Zofii Szromby-Rysowej można wyróżnić ją spośród innych chłopskich wydarzeń towarzyskich za pomocą pięciu kryteriów: „1) jest uwieńczeniem znamiennego wydarzenia; 2) przypada na określony, najczęściej umownie dzień; 3) poprzedza ją zapraszanie gości; 4) jest miejscem wzmożonej konsumpcji niecodziennych na ogół potraw i alkoholu; 5) jest okazją do wręczania darów”³⁸.

Współczesne *gościny* urodzinowe, jubileuszowe, sylwestrowe, wielkanocne, bożonarodzeniowe, odpustowe, weselne, z okazji chrzcin czy też stypy, różnią się w zakresie form, jakie przyjmują ich poszczególne fazy, pokarmów, które pojawiają się na stole, specyficznej warstwy estetycznej i magicznej, umieszczonej w szerszym kontekście ikonograficznym i symbolicznym. Jeśli jednak spojrzeć na ich genealogie, możliwe staje się uwydatnienie tego, co stanowi o ich specyfice – a jest to wzorzec spożycia dowartościowujący konsumpcję obfitą³⁹ i wyłączający ją z codzienności, opierającej się na oszczędnym gospodarowaniu dostępnym pokarmem (dawniej), lub powtarzalnością kompozycji (dzisiaj).

Ucztzy opierające się na modelu konsumpcji obfitej⁴⁰ nie są oczywiście specyfiką badanej tu kultury, lecz raczej realizują jeden z bardziej popularnych schematów, wykorzystywany w różnych celach, na różnych szerokościach geograficznych

Feast and Georgian Society from Socialism to Post-socialism, s. 26, <http://mapageweb.umontreal.ca/tuitek/cours/Manning-Supra.pdf>, dostęp: 23.04.2014 r.

³⁸ Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady wiejskie*, „Etnografia Polska” 1984, t. XXVIII, z. 1, s. 105.

³⁹ J. Straczuk, *Cmentarz...*, s. 239–243.

⁴⁰ Klasyczne podziały etnograficzne dzielą posiłki na codzienne, świąteczne, postne, okolicznościowe i obrzędowe. Model „konsumpcji obfitej” wiązałby się z potrawami świątecznymi, okolicznościowymi i obrzędowymi. Por. A. Kowalska-Lewicka, Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie...*

i w odległych od siebie czasach. Dla przykładu wystarczy wskazać stojący u podstaw wielu późniejszych modeli, grecki sympozjon⁴¹, germańską lub staropolską biesiadę⁴², uczyty średniowiecznych cechów rzemieślniczych, biesiady magistrów na wczesnonowożytnych uniwersytetach⁴³, święto *kaiko* Maringów z Nowej Gwinei⁴⁴, gruzińską *suprę*⁴⁵, czy też wielkie bankiety na dworze pszczyńskim⁴⁶. Każda z tych form posiadała niepowtarzalny charakter i była używana w wielu kulturowo zróżnicowanych sytuacjach i celach. Zawsze jednak znakowała ważne dla wybranej wspólnoty wydarzenia, a zarazem posiadała potencjał rytu agregacyjnego i izolującego, szczególną siłę integracji i separacji⁴⁷.

Trop historyczny dotyczący Łąki wskazuje, że we wsi tej, jeszcze przed wojną (jak zresztą w całym regionie), wielkie biesiady podkreślające niezwykłą rangę wydarzenia, były związane przede wszystkim z weselem i świniobicie⁴⁸. To drugie wiązać należy z dookreślaniem kręgów przynależności i bliskości, ale też zawieraniem korzystnych aliansów („To już zapraszano raczej mniej rodzinę, a raczej osoby zaprzyjaźnione. Może nawet wyżej postawione. Zapraszało się na świniobicie, one było zakrapiane też mocno. Podkład był, to i kielich był” – opowiadał jeden z Informatorów pamiętających czasy przedwojenne⁴⁹).

⁴¹ M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX-VII wiek p.n.e.)*, Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, Warszawa 2011.

⁴² J. Eichstaedt, *Smak biesiady. Antropologiczne szkice o kulturze szlacheckiej i współczesnej*, Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Wnętrz Dworskich, Ożarów 2000.

⁴³ L. Kolmer, *Przyjmowanie i wykluczanie. Funkcja średniowiecznych rytuałów związanych z jedzeniem*, w: *Jedzenie: Rytuały i magia*, red. F.-T. Gottwald, L. Kolmer, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 2009.

⁴⁴ M.K. Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, tłum. K. Szerer, PIW, Warszawa 1985.

⁴⁵ L.J. Linderman, *The Gendered Feast: Experiencing a Georgian Supra*, „Anthropology of East Europe Review” 2011, Vol 29, No 2.

⁴⁶ Na dworze celebrowane były urodziny, święta rodzinne i kościelne, święta łowieckie, śluby, pogrzeby. Ważnym wydarzeniem był ryt przejścia majątku, uznania podległości poddanych oraz pojawienie się znamienitych gości. Poszczególne okazje łączyły dwór z lokalną szlachtą oraz z dworami polskimi i europejskimi. Por. J. Kruczek, T. Włodarska, *Życie dworskie w Pszczynie (1765–1846)*, Wydawnictwo Muzeum Wnętrz Zabytkowych w Pszczynie, Pszczyna 1984.

⁴⁷ L. Kolmer, *Przyjmowanie...*, s. 241–261.

⁴⁸ Drugim sposobem znakowania rangi wydarzenia był odświętny strój. Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady...*, s. 108.

⁴⁹ [APAP 1665/N/8]. Por. także M.G. Gerlich, *Od uczyty szlacheckiej do siemieniotki śląskiej*, w: *Śląska kucharka doskonała*, red. E. Łabońska, Fundacja dla Śląskiego Instytutu Naukowego, Katowice 1989, s. 10.

Niektórzy badacze forsują natomiast tezę, że wesele było „synonimem największej gościny i wzorem dla wszystkich innych biesiad”⁵⁰. Jego publiczny charakter, integrujący dwie rodziny, ale także wspólnotę lokalną, podkreślał oczywiście rangę wydarzenia. Wesele pełniło przy tym często zarówno funkcję ludyczną, alimentacyjną, społeczną, integrującą⁵¹ oraz oczywiście transformacyjną. Pod tym względem warto wspomnieć, że w Łące nie było ono *gościwą* tylko i wyłącznie domową. Łączyło się z pewnym dualizmem dzielącym przestrzeń na sferę wytyczoną przez chałupę – „dom weselny”, w którym spożywano obfite posiłki w towarzystwie najważniejszych, proszonych gości, oraz ludyczną sferę „publiczną” w karczmie, w której bawili się również mieszkańcy wsi. Jeden z Informatorów w barwny sposób snuł wspomnienia ze swojego przedwojennego wesela, tworząc zarazem cenny dokument:

Po sutym obiedzie wraz z kapelą wszyscy udawali się na „muzykę” czyli zabawę taneczną, która odbywała się w gospodzie. Do zespołów, które często grały na weselach należeli „Cysaroki” z Zarzecza, „Tytki” z Wisły Wielkiej, a później „Kolorze” z Łąki. Najczęściej tańczono polkę, walczyka, mieltorza i szybra. Starsze osoby gawędziły w pokojach gościnnych tzw. „Gaststubah” przy suto zastawionych stołach jadłem z domu weselnego, nie zapominając wyskoczyć od czasu do czasu do tańca na dużej sali. Pod ścianami sali stały również stoły za które zasiadali najwytrwalsi w tańcu. Wieczorem już w dobrym nastroju, wszyscy wraz z kapelą wracali na kolację do domu weselnego, po której ponownie udawano się na salę w gospodzie, by nieraz do godziny drugiej dalej się bawić. Pod oknami sali, które nie były zasłonięte, gromadziły się „ciekawskie” z chustami osłaniającymi twarze i obgadywały gości i nowożeńców [...]. Niestety, często na te zabawy wpraszali się nawet wdzierali miejscowi rozrabiacze a nieraz również spoza Łąki. Zawsze przyświecał im jeden i ten sam cel: na zakończenie zabawy a czasem już wcześniej bijatyką rozliczyć między sobą swoje stare porachunki [...]⁵².

⁵⁰ Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady...*, s. 110. Badania obejmujące cały teren Górnego Śląska wskazały, że pierwsze wzmianki na temat uczyty weselnej pochodzą z końca XVIII w. Pod tym względem ważne są spostrzeżenia Doroty Simonides: „Dopiero w latach 30-tych XIX w. ustalił się »miejski«, »pański« model uczyty weselnej składającej się z: »pierwszego obiadu« spożywanego po przybyciu do ślubu, na który podawano rosół z makaronem, pieczone mięso wieprzowe, smażone kotlety, wołowe rolady, drób pieczony oraz do mięsa ziemniaki, kluski – »białe« lub »polskie«, czerwoną kapustę, kompoty, ciasta, prawdziwą, kawę, kakao i na koniec wódkę. Na kolację podawano »szałot«, »krupnioki«, i kielbasę z kapustą na gorąco, wędliny i mięsa na zimno i różnego rodzaju kołacze oraz herbatę i kawę”. D. Simonides, P. Kowalski, *Kultura...*, s. 68–69.

⁵¹ Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady...*, s. 129.

⁵² [API 1/A/1].

Wydaje mi się, że dualizm wpisany w ceremonię weselną odbywającą się w komplementarnych przestrzeniach – jednej, związanej z tańcem i muzyką oraz drugiej, podporządkowanej przede wszystkim konsumpcji obfitej łączącej dwie rodziny, pozwolił w kolejnych dziesięcioleciach przesuwac poszczególne elementy wesela, ale też innych *gościn*, kompleksowo, zarówno w przestrzeń domu, jak i, w dzisiaj wręcz obowiązkową, przestrzeń restauracji lub domu przyjęć, gdzie pozostałością po dawnym modelu byłaby względnie trwała i z wielką konsekwencją utrzymywana przez orkiestrę lub didżeja naprzemienność partii muzyczno-tanecznych i konsumpcyjnych.

Powojenne zmiany toczyły się kilkutorowo. Przekształcenia stosunków gospodarczych i społecznych prowadziły do coraz częstszego użycia formuły konsumpcji obfitej do znakowania dotąd nieakcentowanych w taki sposób okazji. Chrzcziny np. wiązały się przed wojną z symbolicznym wypiciem wódki w karczmie oraz zaproszeniem chrzestnych na skromny poczęstunek⁵³. Po pogrzebie natomiast wyłącznie „przepijano skórkę”. Uroczyste stypy organizowano jedynie tym, którzy umarli młodo – za wesele⁵⁴. Dziś najpopularniejsza przy tych okazjach jest natomiast formuła przyjęcia z obiadem, kawą i ciastem⁵⁵.

Również urodziny były po wojnie świętowane niezwykle skromnie. Jubileuszy, takich jak srebrne i złote gody, niemal w ogóle nie obchodzono. Najbardziej symptomatycznym przypadkiem jest jednak zmiana formy komunii świętej. Dawniej uczestniczyła w niej jedynie najbliższa rodzina oraz chrzestni, a pozakościelna część wiązała się przede wszystkim z przekazaniem skromnych upominków. Dziś uroczystość ta nabrała charakteru „małego wesela”⁵⁶.

Wraz z przenikaniem do Łąki wzorców miejskich⁵⁷, ucztowanie zaczęło być jednym z względnie swobodnie używanych markerów, które miały oznaczać, że dana okazja jest istotna. Nie mogłoby oczywiście do tego dojść bez szeregu istotnych zmian na poziomie dominujących modeli produkcji i nowych możliwości konsumpcji. Tym samym,

⁵³ *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebur, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002, s. 204.

⁵⁴ Tamże, s. 206.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Alina Świerkot słusznie zauważa, że „Obecnie wszystkie uroczystości jubileuszowe, wcześniej traktowane jako typowe uroczystości religijne przekształciły się w święta rodzinne obchodzone bardzo uroczystie”. Tamże, s. 205.

⁵⁷ W Łące miał miejsce bardzo podobny proces do tego, który zbadała Szromba-Rysowa na terenie Beskidu Śląskiego. Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady...*, s. 107.

często zredukowana do przygotowanego starannie posiłku (lub sekwencji kilku posiłków), biesiada, zaczęła być łączona z szerokim spektrum wydarzeń, które mogą afirmować jednostkę, rodzinę lub inną wspólnotę⁵⁸. Funkcja alimentacyjna straciła w tych formach na znaczeniu. Natomiast funkcja społeczna i integracyjna zyskała, lecz jej przedmiot uległ rekonfiguracji. Autonomizacja rodziny rezydencjalnej skutkowała bowiem tym, że model konsumpcji obfitej rzadko kiedy wiąże się dziś z wydarzeniami dotyczącymi całej społeczności – został ograniczony do najbliższych kręgów rodzinnych, towarzyskich i zawodowych. *Gościna* łącząca wzorzec „gościnności stołu” i konsumpcji obfitej, stała się więc podstawową formą, dzięki której domownicy tworzą zażyłe relacje w poprzek granic wytyczanych przez ich podstawową przestrzenną i grupową przynależność, kontrolując dokładnie wszystkie strefy „przeływów”. Często stanowi przy tym ważny akt utrwalania *status quo* rodziny żyjącej *przedsia*, która, zapraszając na uroczystości rodzinne krewnych z jednej lub drugiej strony, utrwała zarówno powstałe alianse, jak i demonstrowuje własną samodzielność.

Ze wspomnień Informatorów wynika, że największe zmiany miały miejsce pod koniec lat sześćdziesiątych i w kolejnych dekadach. Te lata to także czas znacznych przekształceń w strukturze zatrudnienia mieszkańców Łąki oraz wzmożonej migracji do miast. *Gościna* stała się wtedy jednym z niewielu sposobów na odnowienie więzi z geograficznie rozproszoną rodziną i siecią znajomych (również coraz częściej wykraczającą poza strukturę lokalnych zależności). W tym kontekście poczęstunek celebrujący spotkanie wynikałby w dużej mierze z imperatywu wskazującego na konieczność ugoszczenia osób przyjeżdżających z daleka. Przede wszystkim jednak *gościna* wydaje się wypełniać próżnię po innych sposobach budowania przynależności grupowej, takich jak różnorodne, codzienne formy pomocy wzajemnej. To właśnie one mocowały i utrwały więzy krwi, powinowactwa i sąsiedztwa na poziomie codziennej pragmatyki. Zmiana modelu produkcji i ekspansja rynku usług spowodowały, że model

⁵⁸ Z łatwością można stworzyć katalog okazji, które inaugurują *gościny* oparte na modelu konsumpcji obfitej. W gruncie rzeczy nie odbiega ów katalog daleko od biblijnego wzorca, w którym znakowaniu wielkimi ucztami podlegały przede wszystkim najważniejsze uroczystości cyklu rocznego, cyklu życia jednostki oraz jednorazowe wydarzenia ważne dla danej wspólnoty. Wielka feta łączyć się także mogła z koniecznością długiego rozstania z członkiem społeczności oraz z jego powrotem (*Encyclopedia of food and culture*, t. 1, red. S.H. Katz, W.W. Weaver, Scribner, New York 2003, s. 200). W Łące, jak w większości polskich społeczności wiejskich, również możemy wyróżnić: „uroczystości rodzinne, religijne, święta kościelne, państwowe oraz wydarzenia ze sfery gospodarczej” (Z. Szromba-Rysowa, *Biesiady...*, s. 106).

konsumpcji obfitej staje się dziś, w ich zastępstwie, podstawowym, lecz pozbawionym aspektu praktycznego, znakiem trwałości relacji.

Gościna byłaby więc dziś przede wszystkim sposobem na amplifikowanie więzi powstałych w pozadomowych porządkach⁵⁹, przy jednoczesnej ochronie granic zamieszkujących dane gospodarstwo osób. To pozwala na kultywowanie więzi wytworzonych w zewnętrznych wobec rodziny „na swoim” instytucjach, posiadających również swoje alternatywne sposoby ich utrwalania, przy jednoczesnym niwelowaniu zagrożenia konfrontacji, która mogłoby prowadzić do zerwania kontaktów i wyrzeczenia się przynależności do któreś z grup.

Przed pożegnaniem

W kontekście *gościn* stanowiących formę manifestowania trwałej wyobrazeniowo, a tymczasowej przestrzennie i czasowo bliskości pomiędzy ludźmi, ważnym, a dotąd nie rozwiniętym wystarczająco zagadnieniem jest wyodrębnienie sposobów służących przekraczaniu linearnego, zmierzającego ku definitywnemu zakończeniu, porządku spotkania.

Pierwszą z możliwych strategii przesuwania granic społeczno-kulturowych przez manipulowanie czasem staje się oczywiście przedłużanie pobytu, co wymaga znajomości ograniczeń związanych z najdłuższą wyobraźną sekwencją. Wydaje się, że niepisana granica odpowiednia dla długich *gościn* została ustalona w Łące na trzy dni⁶⁰. Oczywiście to tylko pewna sugestia, niestosowana np. przy wakacyjnych odwiedzinach dzieci z pobliskich miast, ale aktualna w wielu sytuacjach.

⁵⁹ Za punkt odniesienia uznaję dom zamieszkały przez rodzinę „na swoim” – żyjącą *przedsia*, a więc w tym przypadku więzi wytworzone w domu rodzinnym również traktuję jako porządek „pozadomowy”.

⁶⁰ Pojawia się tu ciekawa zbieżność pomiędzy współczesnym wzorcem charakterystycznym dla Łąki (również szerzej – dla kultury polskiej), a klasycznym modelem mieszczańskim, w których „gość jest jak ryba – po trzech dniach zaczyna śmierdzieć”. Rodowód tej formuły sięga etosu promowanego przez samego Benjamina Franklina, który uznawany jest za autora tego sformułowania. Jednocześnie u Samuela Adalberga znaleźć można identyczne przysłowie. Por. np. R. Wagner, *‘Luck in the double focus’: ritualized hospitality in Melanesia*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18, s. S169; S. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889–1894, s. 155.

Kształt wydłużonej gościny może być różnorodny i zależy od wielu, trudnych do uporządkowania zmiennych. Dlatego, zamiast tworzyć katalog współcześnie zindywidualizowanych form (turystyka, sport, rekreacja itp.), które wkradają się pomiędzy stale obecne posiłki, przytoczę, jak dłuższą gościnę wyobraża sobie jedna z Informatorek, dokonując syntezy swoich wyobrażeń i doświadczeń:

Na przykład jest gość, chce zjeść, a potem chciałby, żebym codziennie go oprowadzała po okolicy. Nie zna Pszczyny, nie był nigdy w zamku, w parku czy przy żubrach – wtedy oczywiście raz mogę go oprowadzić. Ale jeśli jest taka osoba u nas tydzień. Pierwszego dnia zwiedzamy Pszczynę, drugiego dnia jedziemy do Paprocan zobaczyć Promnice. Ale na trzeci dzień chciałabym mieć już spokój – żeby sobie sam jechał. Żeby nie musiała cały czas być przy nim. Nie chciałabym też, żeby mój gość wymagał ciągłego obsługiwania. Tam jest lodówka, tu jest piec, tu jest zlew, tu są ściereczki, tam są naczynia, tu jest chleb. Proszę sobie zrobić. To oczywiście tylko przy dłuższych terminach. Nie mówię o tym, że ma sobie obiad gotować. Ale jak jest głodny między posiłkami, sam sobie może zrobić kanapkę czy herbatę. Nie wyobrażam sobie, żebym wszystko szykowała dzieciom, które przyjadą w odwiedziny. Niech sobie robią sami. To są dorośli ludzie i nie widzę potrzeby, żeby im usługiwać⁶¹.

Wybrany tu pomysł na zajmowanie się gościem przy dłuższym pobycie wiąże się ze wspólnym zwiedzaniem pobliskiej okolicy. Gospodarz staje się więc w tym wariantcie przewodnikiem⁶², a jednocześnie obowiązek gościnności zostaje rozciągnięty nie tylko na dom, ale także na obszar wsi, a nawet całego regionu. Widać tu, jak zakres ochrony i opieki nad gościem budowany jest w oparciu o kryterium autochtoniczności, a jej granice wiążą się z kryterium geograficznym – jeśli gość mieszka w pobliżu, zwiedzanie zostaje ograniczone do najbliższych terenów i atrakcji, jeśli natomiast przybywa spoza wsi, regionu, państwa – wybierane zazwyczaj bywają odleglejsze cele.

Powyższy fragment wypowiedzi powinien być jednak rozpatrywany w jeszcze jednym, ważnym kontekście. Ujawnia on transformacyjny charakter gościnności

⁶¹ [APAP 1512/K/43].

⁶² Ta forma jest rozwijana niezwykle intensywnie w ramach wzorców promowanych przez przemysł turystyczny. Najbardziej eksploatującą gościnność formą turystyki, wydają się jej alternatywne odłamy, które fundowane są na idei „poznania codziennego życia”, takie jak np. *couchsurfing*. Por. A. Pisarek, *Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu*, „Turystyka Kulturowa” 2013, nr 3.

i pokazuje, że przy dłuższym pobycie gość może stracić swoje prawa i przywileje, a zyskać nowe obowiązki. Ich związek z domowym podziałem pracy wskazuje na charakter zmiany – bliżej nowej roli gościa do lokatora, jednak nadal pozostaje on wyłączony z wielu aspektów rezydencjalnej intymności oraz oczekiwań narzucanych domownikom. Gość zdobywa wówczas wyłącznie status tymczasowego członka grupy. Niepełność transformacji gwarantuje utrzymanie wyraźnej granicy pomiędzy strzegącą swojej prywatności rodziną, a dłużej przebywającymi u niej gośćmi, nawet pomimo funkcjonowania tych drugich w obrębie przestrzeni należącej do gospodarzy.

Stosowane w sytuacjach wydłużonego pobytu wzorce włączania nowej osoby w życie domu przez wdrażanie jej w codzienne obowiązki, nie zakłada konieczności uznania alternatywnej konfiguracji ról. Gość pozostaje gościem, co samo przez się gwarantuje, że wkrótce przestanie nim być. Ostatecznie, jeśli nie opuści domu, stanie się intruzem lub mieszkańcem. Możliwe są więc dwa kierunki dalszych przemian: włączenie na prawach lokatora, które zdarza się niezwykle rzadko, lub, znacznie częstsze, wyproszenie przybysza. Nadużycie gościnności może czasem zakończyć się wręcz otwartym konfliktem.

Polska kultura szlachecka rozwiązywała ten problem inaczej – w określonych warunkach gość stawał się przy dłuższym pobycie rezydentem. Pisała o tym procesie Ewa Kosowska: „REZYDENTEM można było zostać dwoma sposobami: w wyniku specjalnego zaproszenia i przez zasiedzenie. [...] Niekiedy PRZYJACIEL DOMU, TOWARZYSZ BRONI czy KOMPANION, a czasem nawet poznany przypadkiem »brat-łata« zajeżdżał do majątnego dworu jako gość i nie kwapił się z odjazdem. Zamieszkiwał pokój gościnny tak długo, jak długo nie pojawiła się nowa partia gości. Wtedy GOSPODARZ zmuszony był [...] oferować miejsce poza obszarem pokoi gościnnych – na poddaszu lub w oficynie. [...] Przyjęcie miejsca w pokoju na poddaszu lub oficynie było symboliczną rezygnacją z przywilejów gościa i wejściem w rolę REZYDENTA”⁶³.

Drugą opcją było oczywiście wyproszenie gościa, co wiązało się jednoznacznie z wywołaniem wielkiej urazy. Również we współczesnej Łące gra honoru, a raczej, w tym przypadku, szacunku, oraz zasada unikania wszelkich sposobności do konfrontacji i okazywania wrogości, zabrania gospodarzom ubierania w formę imperatywów,

⁶³ E. Kosowska, *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002, s. 105–106.

informacji, że goście powinni przygotowywać się do wyjścia. Normy te spowodowały, że wykształciła się w Łące ciekawa konwencja służąca przekazywaniu informacji o przekroczeniu czasowej granicy gościnności. Opiera się ona na mowie (lub gestyce) ezopowej połączonej często z żartobliwą anegdotą:

Różnie to można załatwić. Powiem kawał. Na odpuszcie w Łące mieli gości. Już się gospodarzom nudziło, a ci się tam gościli ile weszło. W końcu gospodarz wstaje, patrzy do okna i godo – mmm, od sąsiada goście idom do dom. Gość wstaje, patrzy do okna i godo – no rzeczywiście, a jakie wielkie paczki niesom. Jo z reguły nigdy nie potrafią tak otwarcie czegoś powiedzieć. Żeby nie urazić. Jak to się powie w formie weselszej, łagodnej, obie strony będą zadowolone⁶⁴.

Sugestie pojawiają się więc zwykle w zawoalowanej formie: zerkania na zegarek, sprzątania naczyń, głośnego przypominania sobie obowiązków na kolejny dzień lub eksponowania fizjologicznych objawów zmęczenia. W tym kontekście żart opowiedziany przez jednego z Informatorów wydaje się ciekawym przedmiotem analizy.

Jeśli założymy, że gościnność umocowana jest między innymi na zakazie urażania gościa i gospodarza⁶⁵ oraz na zachowaniu w stosunku do nich szacunku, co wydaje się mieć swoje potwierdzenie w dotychczasowej analizie, to zaprezentowany wyżej dowcip czerpie swój komizm z zanegowania tego porządku. Pojawia się w nim wprawdzie mowa ezopowa, ale hiperbolizowana do tego stopnia, że staje się własną parodią. Ze względu na taką formę mogłaby więc zostać uznana za obraźliwą, a jednak prowadzi do kontry opierającej się na dokładnie tej samej konwencji. Kontry, będącą jednocześnie puentą dowcipu.

Żart oparty na *vis comica* płynącej z wymiany uszczypliwości, jest jednocześnie żartem czerpiącym z komizmu odwrócenia klasycznych reguł gościnności. Zakłada bowiem istnienie zakazu obrażania się za brak szacunku. Strukturalnie stanowi więc wariant popularnej w wielu kulturach relacji, w której wybrane osoby potwierdzają więzi przez ryzykowne, często obraźliwe docinki⁶⁶. Fundowane są one na zasadzie

⁶⁴ [APAP 1339/G/62].

⁶⁵ J. Pitt-Rivers, *The law of hospitality (reprint)*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1, s. 515–516.

⁶⁶ Na przykład wśród Mundugumorów z Papui Nowej Gwinei, brat matki, siostra ojca, syn siostry, córka brata oraz ich małżonkowie to krewni „żartobliwi», z którymi człowiek wymienia

zabraniającej konfliktu⁶⁷ w sytuacji, gdy ten jest prowokowany. Gościnność w Łące zakazuje natomiast okazywania wrogości i braku szacunku – w ten sposób powstrzymując możliwą konfrontację⁶⁸.

Widzimy więc, że zastosowana na poziomie dowcipu gra konwencjami składa się z dwóch warstw. Pierwszej, eksponującej i wyśmiewającej mowę ezopową oraz drugiej, tworzącej z niej narzędzie konfrontacji, zabezpieczone zakazem żywienia urazy. Użycie tej formy poza konwencją żartu, w czasie *gościny* i *odwiedzin* również jest dopuszczalne. Zwykle, paradoksalnie, podkreśla zażyłości relacji.

Wszystkie przedstawione powyżej sposoby sugerowania granic czasowych gościnności pozwalają na pokojowe przedłużenie pobytu, następnie zerwanie relacji i dopełnienie podstawowej sekwencji. Ta kończy się wraz z pożegnaniem, które, jak już pisałem, stanowi symetryczne odbicie powitania. Warto może jedynie raz jeszcze zaznaczyć, że wybór gestów i formuł pożegnalnych może albo świadczyć o utrzymaniu *status quo* między stronami spotkania, albo podkreślać transformację prowadzącą w stronę większej zażyłości lub oddalenia. Poza konwencjonalną wymianą uprzejmości i łatwymi do zdekodowania formami, takimi jak zastąpienie uściśnięcia dłoni gestem objęcia, znajduje się cała sfera sygnałów związanych z trudną do dyskursywizacji komunikacją pozawerbalną, która również wpływa na status relacji i późniejsze próby jej interpretacji.

Rytmy i cykle

Do ważnych elementów sekwencji gościnnego przyjęcia, zwykle związanych z jej końcowymi fazami, należy zapowiedź rewanżu lub wystosowanie kolejnego zaproszenia. Jest to kolejny sposób na przekraczanie tymczasowości wpisanej w badane przejawy gościnności. Nie we wszystkich sytuacjach artykulacja chęci podtrzymania wymiany jest jednak konieczna. Czasami obowiązek odwzajemnienia spotkania zostaje wpisany w wysoki kontekst i nie bywa w żaden sposób artykułowany – tak bywa przy okazji gościn

kuksańce i pogróżki, zarzuca im niezwykle lub niewłaściwie prowadzenie się, których żartobliwie terroryzuje”. M. Mead, *Trzy studia. Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1986, s. 203.

⁶⁷ Por. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society. Essays and addresses*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1952, s. 90–116.

⁶⁸ J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 509.

urodzinowych, świątecznych czy weselnych. Często jednak istotne jest podkreślanie gotowości na kontynuowanie spotkań, a potem realizacja tej deklaracji. Zwłaszcza jeśli idzie o *gościny* pozbawione umocowania w porządku wynikającym z następstwa świąt religijnych i rodzinnych; *gościny* budujące relacje pomiędzy osobami o podobnym prestiżu i sytuacji życiowej, a pozostające przy tym poza kręgiem krewnych i powinowatych. Nieprzestrzeganie tej konwencji jest zawsze oceniane negatywnie i uznawane za brak gościnności oraz lekceważenie budowanej więzi. Obrazuje to doskonale opowieść jednej z Informatorek:

Dwie koleżanki były, których mężowie pracowali razem. Ta jedna koleżanka zapraszała często do siebie. Ale ci drudzy ani razu nie zaprosili do siebie. To już było brzydko. Tylko takie wykorzystanie drugiego, ale jo ci nie dom. Twoje mogę zużyć, ale jo mom swoje. No i skończyło się na tym, po drugim, trzecim razie – zaprosili i nic. I potem już więcej nie zapraszała, ale oficjalnie to nic im nie powiedziała. Tak się skończyło. A jednakowo żyli. Ona była nauczycielką a mąż pracował na kopalni⁶⁹.

W Łące wykształciła się formuła, w której *gościna* jest traktowana jako pewna całość wymagająca odwzajemnienia. Funkcjonuje więc nie tylko jako sekwencja interpretowalnych i ocenianych interakcji, gestów i wypowiedzi⁷⁰, ale także jako autonomiczne wydarzenie podporządkowane logice wymiany. Staje się też często skondensowanym znakiem sympatii i szacunku, a czasem wręcz metonimią identyfikującą zdarzenie z relacją („tego 1 listopada było tak fajnie, tak sobie powspominaliśmy o przeszłości”⁷¹).

Odwzajemnieniu nie ulegają więc wyłącznie prezenty, przepisy, pożywienie czy uprzejmości, lecz samo spotkanie, które jest traktowane jako odrębny przedmiot wymiany, zawierający w sobie i ukontekstualniający inne formy wzajemności. *Gościna* staje się więc przede wszystkim, na poziomie wzorca idealnego, jak w interpretacji Godeliera, dar, „poświadczeniem zażyłości, brakiem wyrachowania, odmową traktowania ludzi nam

⁶⁹ [APAP 1427/H/71].

⁷⁰ Stasch napisałby o „refleksyjnej wrażliwości” (*reflexive sensibility*) dotyczącej tego aspektu kultury społecznej. R. Stasch, *Society...*, s. 19.

⁷¹ [APAP 1543/K/74]. W wielu kulturach prawda o danej więzi ujawnia się dzięki wydarzeniom, a w samych wydarzeniach poszukuje się sensu danej relacji. Tak jest wśród opisywanych przez Stascha Korowai, którzy bardzo często w kontekście opisu danej więzi odwołują się do idiosynkratycznego zdarzenia przeżytego przez bliskie sobie osoby. Tamże, s. 17.

bliskich jako środka służącego osiągnięciu własnych celów⁷² – dlatego też zostaje odsunięta od pragmatycznych kontekstów.

Nic więc dziwnego, że Łączanie sprzeciwiają się uznaniu pieniądza – w tym kontekście symbolu praktyk rynkowych, często zatrzymującego i kończącego wymianę – za ekwiwalent gościnnego przyjęcia, choć inne formy ekwiwalencji są przez nich dopuszczane⁷³. Jednocześnie ten sam pieniądz może krążyć jako prezent⁷⁴ – wtedy jednak nie jest użyty jako równoważnik całej *gościny* sprowadzający ją do jednorazowej transakcji, lecz zostaje podporządkowany nadrzędnej logice wzajemności. Nie zagraża więc budowanej na tym poziomie zażyłości i naprzemienności łączących dwie strony zobowiązań.

Jeśli zgodnie z powyższymi spostrzeżeniami zmienimy perspektywę i spojrzymy na praktyki gościnności nie tylko i wyłącznie jako na pojedyncze wydarzenia porządkowane zgodnie z trwałymi wzorcami zakorzenionymi w wyobrazeniach o czasie linearnym, wektorowym i nieodwracalnym, ale także jako części serii, zobaczymy, że zasada tymczasowości włączenia, ufundowana na idei początku i końca, a realizowana dzięki przestrzennej odrębności domostw, umożliwia zorganizowanie autonomicznych *gościn* w cykle. Tak też czynią Łączanie, dla których spotkania są czymś powtarzalnym, a owa powtarzalność jest ważnym, jeśli nie najważniejszym, kryterium oceny siły więzi łączących spotykające się osoby i grupy. W poniższej wypowiedzi jednego z Informatorów uwidacznia się właśnie ten splot gościnności i regularności:

No i od razu cztery dni miała zaplanowane, co z nami robić! A my przyjechaliśmy tylko na kawę i to w ogóle niezapowiedziani! Faktycznie byliśmy tam przez cztery dni. Zaprosiłem ich tu i w tym roku oddaliśmy im tą wizytę. Zwiedziliśmy wszystkie okolice. Do szkoły do

⁷² M. Godelier, *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 252.

⁷³ Katalog możliwych ekwiwalencji dostępnych współczesnemu mieszkańcowi Łąki nie różni się od tego, który przywołała Ewa Kosowska, badając polską kulturę szlachecką, w której zespół reguł wymiany partnerskiej opary został „na wprowadzeniu w krąg wymiany partnerskiej wartości nie ekwiwalentnych materialnie, ale powiększonych o życzliwość, szczerłość, »serce«, a więc wzbogaconych cząstką człowieka. Tylko oddawszy w zamian część siebie, można było niekiedy wyrównać zobowiązanie [...]. Do aktu wymiany zostało wprowadzone na prawach daru wiele wartości moralnych, wiedza, doświadczenie, poczucie humoru, ale także umiejętności manualne, manifestacja lojalności i – co najważniejsze – osoba”. E. Kosowska, *Negocjacje...*, s. 102–103.

⁷⁴ Co zdarza się coraz częściej zarówno na uroczystościach weselnych, jak i w czasie rodzinnych przyjęć urodzinowych.

Bielska pojechaliśmy, przypominaliśmy sobie naszą młodość. Bardzo sympatyczni ludzie, otwarci. Nie widzieliśmy się trzydzieści lat. I tak jakbyśmy się znali i odwiedzali co miesiąc⁷⁵.

Budowanie trwałych relacji jest dla współczesnej, rodzinnej grupy rezydencjalnej utrzymywaniem wzajemności wizyt. Cenione są więc przede wszystkim cykliczne, ograniczone czasowo spotkania, w których role gospodarza i gościa ulegają odwróceniu, a nie jednorazowy, długoterminowy kontakt. To ciągłe dbanie o odświeżanie więzi jest postawą trwania tej więzi i punktem wyjścia dla pozytywnego wartościowania osób ją utrzymujących. Jednorazowy gest może być pod tym względem olśniewającą manifestacją gościnności, ale jeśli nie łączy się, choćby potencjalnie, z ewentualnością cyklicznej kontynuacji i odwzajemnienia, uznawany bywa za przejaw upokarzającego miłosierdzia, demonstracji bogactwa lub przyjaznego utrwalenia dotychczasowej różnicy statusów. Jednak dopiero relacja zbudowana na wzajemnym przekroczeniu progów swoich domów, przy uszanowaniu ich odrębności, ustanawia więź „w poprzek” przestrzennych i grupowych przynależności. Zażyłość może więc być w badanym kontekście nie tylko i wyłącznie zamazywaniem odrębności pomiędzy osobami i grupami, lecz także uszanowaniem autonomii gospodarza oraz wymienności ról. Na to właśnie pozwala formuła tymczasowego włączenia i cyklicznego powrotu.

Jakość więzi i poczucie bliskości⁷⁶ wynika jednak nie tyle z nagromadzenia, ale raczej z częstotliwości kontaktów. Ważne są więc rytmy wymiany *gościn*. Te zaś często bywają zsynchronizowane ze sposobami porządkowania czasu w cyklu rocznym, miesięcznym i tygodniowym oraz w cyklu życia jednostki. Okazuje się więc, że skończone, linearne sekwencje organizujące gościnność w Łące, są podporządkowane wyobrażeniom o wciąż powracających, zataczających koła, następstwie owych sekwencji.

Podstawowe rytmy są zorganizowane zgodnie z rokiem liturgicznym, który tworzy dziś wzorzec przede wszystkim dla gościnności rodzinnej. Nakłada się na niego roczny rytm świeckich uroczystości, które często łączą się z utrwalaniem więzi również

⁷⁵ [APAP 1737/O/18].

⁷⁶ Warto zwrócić uwagę na to metaforyzowanie zażyłości za pomocą przestrzennych, relacyjnych i połączonych w parę kategorii bliskości i oddalenia. Język polski pozwala wyodrębnić jedynie dwa podstawowe stany wytworzonej lub przyrodzonej więzi i dwa procesy – oddalania się i zbliżania się do siebie. Więż jest tu porządkowana za pomocą takiego samego wzorca jak przestrzeń.

w sytuacjach pozadomowych. Kolejny rytm – związany z cyklem życia jednostki – jest porządkowany według innej skali czasu, liczonego w latach i dziesięcioleciach, często więc organizowane w jego ramach gościny zaburzają krótsze cykle. Ze względu na ich wielką wagę, a zarazem mniejszą częstotliwość, są łączone z szeregiem zabiegów wyodrębniających je z alternatywnych porządków czasowych – stąd na przykład rozwinięte konwencje zapraszania gości z dużym wyprzedzeniem, kiedyś stosowane głównie przed weselem, a dziś także przy okazji Abrahama, czyli pięćdziesiątych urodzin, srebrnych godów czy komunii świętej.

Ostatni rytm, na który chciałem zwrócić uwagę w kontekście praktyk gościnności, wiąże się z opisanym przez Guriewicza przejściem od czasu zintegrowanego do czasu wyemancypowanego. Zmiana ta wiąże się bez wątpienia ze zmianą dominującego systemu gospodarczego. W kulturze agrarnej lokalny rytm określało następstwo dnia i nocy, czasu pracy i czasu święta, następstwa pór roku itp., natomiast „w tym nowym sposobie określania czasu tkwiła możliwość jego unifikacji i wraz z przejściem kontroli nad czasem w ręce władzy państwowej zaczęła ona podawać swój czas za jedynie dokładny i narzucała go wszystkim swoim poddanym. Lokalny czas dzielił, podczas gdy ogólnopaństwowy, a więc i czas strefowy, stał się środkiem integracji, zacieśniania więzi. Powstaje jednolity sposób temporalnego myślenia”⁷⁷. Sposób, ale też wspólna płaszczyzna, która pozwala na odwzajemnianie gości w porządku ponadlokalnym i pomiędzy osobami łączącymi się za pomocą indywidualnych preferencji, a nie razem przeżywanego świata.

W kulturze, w której ludzie konstruują własne rytmy spotkań w ramach ujednoczonego, zewnętrznego czasu, musi jednakże istnieć wymóg precyzyjnego określenia przynajmniej niektórych modalności związanych z trwaniem wybranych typów *gościny*. Dlatego godzina spotkania bywa prawie zawsze dookreślona w jednoznaczny sposób, często również jego zakończenie jest związane z określonym punktem na zegarze⁷⁸.

„Gościnne” kontakty zależą przy tym prawie całkowicie od inaugurujących i utrzymujących je osób. Nic więc dziwnego, że w przeciwieństwie do uczestnictwa

⁷⁷ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, PIW, Warszawa 1976, s. 154–155.

⁷⁸ Choć tu często czas monochroniczny, który podporządkowuje sobie człowieka ustępuje czasowi polichromicznemu, w którym to człowiek zaczyna rządzić czasem. E.T. Hall, *Poza kulturę*, tłum. E.M. Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 54–62. W tym kontekście warto przypomnieć, że przekroczenie północy w kulturze tradycyjnej oznaczało konieczność oferowania gościowi noclegu.

w uroczystościach rodzinnych związanych z rokiem liturgicznym czy cyklem życiowym, które traktowane bywają nadal jako obowiązek, te są uznawane przede wszystkim za zindywidualizowany sposób na wyrażanie bliskości lub oddalenia. Wynegocjowany pomiędzy goszczącymi u siebie osobami rytm staje się w tym przypadku sam w sobie znakiem zażyłości lub jej braku. W przypadku innych cykli sytuacja jest wręcz przeciwna – wtedy to poszanowanie kulturowo ustabilizowanego, zinternalizowanego i znaczącego cyklu, jest źródłem pozytywnych ocen.

Istnieją jednak jeszcze co najmniej dwa wzorce, według których cykliczność stojąca u podstaw gościnnych relacji, jest ustrukturowana. Jeden – procesualny – opiera się na modelu, w którym kolejne spotkania służą zacieśnianiu więzi. Relacja jest tworzona przez cykle wpisane ponownie w porządek linearny. Dlatego istnieje perspektywa rozpoczęcia znajomości, zakończenia jej, albo przeniesienia w obszar trwałego związku. Według tego schematu zorganizowane były np. *zolyty*, a dzisiaj randki.

Drugi wzorec łączy cykliczność z figurą zamkniętego koła, które nie zakłada możliwości przerwania znajomości bez naruszenia ważnych norm społecznych lub śmierci jednej ze stron. Według tego porządku będą zorganizowane *gościny* utrwalające więzy uznawane za naturalne i niemożliwe do zerwania, takie jak więzy krwi.

W obu przypadkach funkcjonowanie według opisanych cykli jest uznawane za przynoszące satysfakcję. Pozwala bowiem Łączanom zarówno na utrzymanie rezydencjalnej autonomii, jak i zaangażowanie się w bliskie, trwałe lub tymczasowe, relacje z innymi. Nie zagrażając chronionej niezależności rodziny żyjącej *przedsia*, umożliwia tworzenie i opieranie systemu wartości na docenieniu więzi międzyludzkich, a społecznej warstwy kultury na wzorcu operującym grą bliskości i oddalenia, izolacji i agregacji, zarówno na poziomie następstwa praktyk gościnności, jak też w ich ramach – na poziomie konstrukcji poszczególnych części sekwencji względnie autonomicznych działań, a nawet pojedynczych gestów.

Perspektywy

Gość, czyli ktoś inny

Ważny, jeśli nie centralny dla rozpoznania charakteru dominujących w Łące form gościnności jest problem kategoryzacji osób, mogących stać się gośćmi. Wydaje się, że pod tym względem podstawowa linia podziału biegnie wzdłuż klasycznej dychotomii antropologicznej swój/obcy. W perspektywie fenomenologicznej, skupionej na badaniu struktury doświadczenia obcości opartego na ambiwalencji charakterystycznej dla *sacrum*¹, gościnność faktycznie jawi się przede wszystkim jako jeden z wariantów „oswajania” obcego. Ten zaś nie będzie nigdy łączył się ze statycznym terminem klasyfikacyjnym, lecz z dynamiczną, stopniowalną, abstrakcyjną kategorią, za punkt odniesienia biorącą to, co nieznanne, tajemnicze. W ten atrybutywny sposób o obcym i obcości pisał w mojej opinii m.in. Zbigniew Benedyktowicz, uznając, że „Obce może być wszystko: to co jasne i uderzające swym blaskiem i to co czarne, to co odrażające, szkaradne i to co piękne.

¹ Por. np. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

Obcymi mogą być: ludzie, zwierzęta, przedmioty, słowa modlitwy i zaklęcia, istoty demoniczne... itd.”².

Strategia „pluralizacji obcości”, która widoczna jest w powyższej propozycji, a którą, jako interpretacyjny punkt wyjścia proponuje również Bernhard Waldenfels, uwalnia tę kategorię z kontekstu kulturowego, społecznego i historycznego, wpisuje natomiast w złożony, pozwalający na swobodne ekstrapolacje, porządek epistemiczny, który następnie zostaje użyty do interpretacji specyficznych, kulturowych rozwiązań. Przyjrzyjmy się potwierdzającemu, moim zdaniem, tę hipotezę wywodowi autora *Topografii obcości*:

Obcość może zrazu występować jako *codzienna* albo *normalna*, która pozostaje w ramach danego porządku, tak jak np. obcość sąsiadów albo przechodniów na ulicy, z którymi możemy porozumieć się w codzienny sposób. [...]. Poruszamy się tu w horyzoncie swojskości, nawet gdy wciąż odkrywamy w nim miejsca puste. [...] Obcość rośnie wraz z pojawieniem się obcości *strukturalnej*, która dotyczy wszystkiego, co można napotkać poza określonym porządkiem, jak np. obcy kalendarz z nieznanymi świętami, obcy język [...], obcy rytuał [...]. Swe apogeum obcość osiąga w formie *radikalnej*. Dotyczy ona tego wszystkiego, co pozostaje poza wszelkim porządkiem i stawia nas wobec wydarzeń, które podają w wątpliwość nie tylko jakąś określoną interpretację, lecz samą „możliwość interpretacji”. Należą tu takie fenomeny graniczne jak erotyka, upojenie, sen czy śmierć, które przełamują bieg rzeczy, także porządek czasu i przestrzeni [...]³.

Powszechny związek tego, co nieznanne z ambiwalentnym doświadczeniem numinotycznym – *mysterium tremendum et fascinatum*, stoi w tych interpretacjach u podstaw późniejszej pracy kultury, która dzięki semiozie umożliwia nadanie owemu doświadczeniu formy ustrukturuowanych, kontekstualnie umocowanych i pozwalających na względne oswojenie obcości, symboli, obrazów, narracji, stereotypów, pojęć czy też praktyk⁴.

² Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 192.

³ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 33–35.

⁴ Por. Z. Benedyktowicz, *Portrety...*

Ta ważna, ale uogólniająca perspektywa, traci swoją moc wyjaśniającą, gdy poszukiwane jest nie to, co wspólne dla wielu, często łączonych siłą etycznie skonstruowanej metafory i metonimii, poziomów reagowania na doświadczanie świata, lecz to, co stanowi o specyfice kulturowo zreifikowanych wzorców emicznych. Te zaś są w założeniu podstawowym przedmiotem prowadzonej tu analizy.

Proponowana przeze mnie perspektywa nie neguje osiągnięć fenomenologicznie ukierunkowanej refleksji, ani wagi opisywanego przez nią doświadczenia, niezwykle ważnego w kontekście szeroko zakrojonych badań nad gościnnością. Jak zauważył Julian Pitt-Rivers (zwolennik paradygmatu strukturalno-funkcjonalnego) – w niezwykle wielu kulturach to, co nieznanne, łączy się z tym, co nadprzyrodzone. „Spotkanie z obcym – pisał autor *The law of hospitality* – jest konfrontacją pomiędzy znanym światem i krainą tajemnicy. Obcy należy do domeny tego, co nadzwyczajne, a tajemnica, która go otacza, łączy go z tym, co święte i czyni źródłem objawienia”⁵. Już van Gennep wskazywał na powszechność sakralnego i jednocześnie demonicznego charakteru nieznanego, powołując się na jeszcze wcześniejsze badania:

W wielu społecznościach obcego traktuje się jako istotę świętą, obdarzoną wielkim potencjałem magiczno-religijnym i nadnaturalnymi zdolnościami czynienia dobra lub zła. Pisali o tym wielokrotnie James George Frazer oraz Alfred Ernest Crawley, którzy rytuały, jakim poddaje się obcych, wiążą jednocześnie z odczuwanym przed nimi magiczno-religijnym strachem. Obrzędy te mają na celu zneutralizowanie złowrogiej siły obcego lub przeistoczenie jej w siłę dobroczynną, czyli „odczarowanie” go. [...] Westermarck proponuje zaś inną, jeszcze węższą interpretację: celem tych rytuałów jest zniszczenie „złego oka”, które *a priori* ma każdy obcy, oraz „warunkowej klątwy”, która może spaść na gospodarza z tytułu obecności obcego⁶.

Odpowiedź na pytanie o to, kto w badanym przeze mnie kontekście kulturowym może zostać gościem, a kto nigdy nim nie zostanie, wywołuje jednak paradoks trudny do wytłumaczenia jedynie za pomocą atrybutywnej kategorii obcości i opozycyjnej

⁵ J. Pitt-Rivers, *The law of hospitality* (reprint), „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1., s. 508.

⁶ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii o bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006, s. 50–51.

w stosunku do niej swojskości: aby uzyskać status gościa domu w Łące, nie można być bowiem ani obcym, ani swoim.

Benedyktowicz, próbując rozwiązać problem związany z bytami znajdującymi się na pograniczu jednej i drugiej kategorii, zmodyfikował w swojej analizie kategorię „swój-obcy”, potrzebną mu na określenie całego spektrum istot – przedstawicieli grup etnicznych, zawodowych, dziadów, żebraków, Cyganów, Żydów, demonów, dusz zmarłych, ale także np. sąsiadów, kobiet ciężarnych, dzieci, którzy zdają się posiadać lub tracić obcość tak, jak Samończycy posiadali i tracili moc *mana*⁷. Wydaje mi się jednak, że istnieje alternatywny, budowany na uznaniu terminu *obcy* za słowo o charakterze relacyjnym⁸, nieodwołujący się do interpretacji łączącej porządek etyczny i emiczny, sposób na wytłumaczenie paradoksu ujawnionego przez pytanie o „gościnność” kategorii gościa. Pytanie mające prowadzić do opisu podstawowych wzorców kategoryzacyjnych używanych przez Łączan w porządkowaniu społecznej warstwy kultury jako przestrzeni ładu tworzonego przez poczucie przynależności i odrębności.

Rozpocznijmy od przedstawienia poszukiwanego „panaceum”, dzięki któremu uniknąć będzie można przedstawionej wyżej aporii kategoryzacyjnej. Wydaje mi się, że heurystycznie przydatna jest koncepcja Ruperta Stascha uznającego, że inność (*otherness*) jest kategorią istniejącą na co najmniej trzech, przenikających się poziomach: (1) na poziomie klasyfikacyjnym operującym grą podobieństwa i różnicy – inność pojawia się wtedy, gdy „podmiot” dostrzega rozziw pomiędzy sobą, a danym „obiektem”; (2) na poziomie bliskości i oddalenia – gdy „podmiot” łączy klasyfikację z użyciem gry różnicy i podobieństwa z grą sąsiedztwa i oddalenia w czasie i przestrzeni; (3) na poziomie afektywnym, gdy „podmiot” ocenia i pozycjonuje siebie względem zauważonej inności.

Stasch, na poziomie operowania abstrakcją, wydaje się podążać za dekonstrukcjonistycznym rozumieniem gościnności⁹, uznając, że „Przyjmować to, co inne,

⁷ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 176. Benedyktowicz powołując się na interpretację Claude’a Lévi-Straussa uznaje obcość za „symbol w stanie czystym” – powołuje się więc na strukturalną interpretację specyfiki takich wyobrażeń, jak to o sile *mana*. Z. Benedyktowicz, *Portrety...*, s. 192.

⁸ Por. M. Herzfeld, *'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington, D.C 1987.

⁹ J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Of hospitality*, Stanford University Press, Stanford 2000.

oznacza uczestniczyć w swoistym refleksyjnym (*reflexive*) kwestionowaniu, definiowaniu i redefiniowaniu znanych sobie kategorii rozumienia świata i pozycji, z których jawi się ów świat jako kategorialny porządek¹⁰. Jednakże jest to dla autora *Society of others* jedynie punkt wyjścia dla ukonkretnienia filozoficznej abstrakcji. Mówiąc o „społecznej odmienności” ma już bowiem Stasch na myśli sytuację, w której „podmiot” doświadcza odmienności pomiędzy sobą, a innym aktorem społecznym. Tym samym wkracza na pole teorii socjologicznej. Na sam koniec swojej próby ustanowienia szkieletu analitycznego zadaje natomiast pytanie, które jest dla niego punktem wyjścia dla dalszych dociekań dotyczących już konkretnego kontekstu kulturowego. Zastanawia się mianowicie nad sposobami „zakotwiczenia” abstrakcyjnego „podmiotu”. Sam „podmiot” bowiem nie istnieje, możemy natomiast poszukiwać ustabilizowanych, konkretnych punktów oparcia dla dalszej analizy, w postaci związanych z osobą, instytucją czy sytuacją kulturową, perspektyw i wpisanych w nie, trwałych sposobów porządkowania świata ludzi¹¹.

Pytanie o to, kto gościem zostać może, a kto nie będzie nim prawie nigdy, po uwzględnieniu powyższej strategii analitycznej, pozwala na wyjście poza generalia opierające się na doświadczeniu domyślnego „podmiotu” stanowiącego kontaminację wielu, różnorodnych punktów widzenia, które, traktowane syntetycznie, tworzą narrację o „przeptywach” obcości i swojskości. Jeśli bowiem wiemy, że gościnność w Łące jest gościnnością rezydencjalnie wyodrębnionej grupy rodzinnej, za analityczny punkt oparcia możemy przyjąć modelową instancję kategoryzującą, związaną z perspektywą gospodarza i gospodyni.

Nie zmieni to oczywiście problemu wynikającego z konieczności reifikowania w przekroju synchronicznym procesualności aktów kategoryzowania gości oraz ich historycznej zmienności. Pozwoli jednak opisać wzorce, które stanowią punkt odniesienia dla możliwych wariantów decyzji o przyjęciu kogoś, i które wynikają ze sposobu, w jaki skonstruowane zostały wyobrażenia na temat ładu społecznego. Oczywiście proces selekcji i przyjęcia lub izolacji przybysza może przybierać rozmaite formy i być zarówno elastyczny, dynamiczny i zakładający wielowariantowe decyzje, jak i sztywny, statyczny i wykorzystujący jedynie bardzo precyzyjnie formy zwyczajowe. Tak samo różne – wyraźne i trwałe lub modalne i negocjowane – mogą być ustanawiane przez dane osoby

¹⁰ R. Stasch, *Society of others. Kinship and mourning in a West Papuan place*, [tłumaczenie własne – AP], University of California Press, Berkeley 2009, s. 15.

¹¹ Tamże, s. 16.

granice kategorii i grup, z którymi przybysz jest identyfikowany. Wszystkie jednak opierają się na potwierdzeniu „obcości” ujmowanej nie w kategoriach numinotycznych, lecz przestrzennych, przynależnościowych i własnościowych. Obcości jako odrębności, która stanowi warunek gościnnego przyjęcia. Aby uzyskać status gościa wśród domowników w Łące, trzeba być bowiem przede wszystkim spoza grupy rezydencjalnej.

Dwie granice

Gość jest kategorią opisującą fundamentalne, stojące u podstaw każdej z praktyk gościnności, niedopasowanie – obecność w przestrzeni domowej¹² kogoś, kto do niej nie przynależy. Z tego też względu dużo łatwiej sprecyzować, kto gościem stać się nie może, niż wytyczyć zamknięty zbiór osób, którzy gośćmi stają się w różnych sytuacjach.

Z przyjętej tu perspektywy wyróżnić można tylko jedną automatycznie, trwale i bezwarunkowo wyłączaną grupę – domowników¹³, czyli najczęściej parę małżeńską i jej dzieci; współcześnie dużo rzadziej również ascendentów ze strony męża lub żony. Są oni bowiem zobowiązani do przestrzegania praw i obowiązków wynikających z przynależności do wspólnoty rezydencjalnej pod groźbą różnorodnych sankcji – od dezaprobaty do wydziedziczenia. Istnieje z tego powodu kulturowy zakaz łączenia roli gospodarzy i lokatorów z rolą gości. Zapobiega on pomieszaniu kategorii, a przez to również dekompozycji struktur przynależności, własności i władzy. Jednocześnie dzięki nakazowi odsuniętej w czasie wzajemności (wspartej zasadami wymiany ograniczonej, w którą wpisany został jeszcze jeden nakaz – odwrócenia ról), możliwe są zintensyfikowane, egalitarne, kontakty społeczne, nie naruszające fundującego diadę gospodarz-gość zakazu i związanej z nim asymetrii.

Newralgiczność i wieloznaczność relacji tworzących się na linii rodzice – dzieci po neolokacji, zaprzatająca głowę jednej z Informaterek, potwierdza tę podstawową logikę,

¹² Mówiąc o gościu hotelowym, gościu restauracji czy gościu państwa, mówić będziemy o tej samej strukturalnej relacji, ale opierającej się na innym umocowaniu instytucjonalnym, a często również alternatywnym, lub jedynie częściowo przeniesionym z badanego kontekstu, zestawie praktyk.

¹³ Poza sytuacjami, gdy jeden z członków rodziny nazywa drugiego „gościem w domu”, by uwypuklić osłabianie się jego związku z grupą rezydencjalną.

która buduje pierwszą ważną granicę dookreślającą kategorię gościa, i wynikającą z owej logiki w niektórych sytuacjach ambiwalencję:

Nasze dzieci przywiązują wielką wagę, by mogły przyjechać do domu. Ja im ciągle powtarzam, że ja nie będę ich zapraszała do ich domu rodzinnego, bo mogą zawsze tu przyjechać. Ale oni wbrew temu, co im mówię, ciągle czekają, żebym ich zaprosiła¹⁴.

[...]

Nie wiem dlaczego tak się to zmienia. Może myślą, że już są tu gośćmi, a ja im ciągle powtarzam, że nie. Owszem, są gośćmi miłymi, ale mogą wpadać i przyjeżdżać¹⁵.

Ciekawe, że owe wątpliwości są przedstawione w postaci omówionej już opozycji pomiędzy kuchnią i jadalnią, gdzie ta pierwsza reprezentuje porządek codziennego życia domowników, a druga miejsce spotkania gospodarzy i gości. W tej chwili interesuje mnie jednak przede wszystkim to, że granica dzieląca domowników i przybyłych z wizytą, nie zostaje rozmyta ze względu na zastosowanie klasyfikacji wykorzystującej kryterium pokrewieństwa. Wprawdzie zostaje ono użyte, by podkreślić prawo gościa do bycia traktowanym jak domownik, ale wydaje się, że ponad tym porządkiem, który wprowadza zamieszanie taksonomiczne, znajduje się inny ład, ustanowiony przez poszanowanie autonomii grup żyjących „na swoim” – *przedsia*.

Dom rodzinny stanowiłby tu przestrzeń, która ujawnia dwoisty charakter więzi łączącej gospodarzy – rodziców oraz przybyszów – ich dzieci. Zstępni, którzy opuścili dom, przestają pełnić role wynegocjowane w ramach wspólnego życia gospodarstwa domowego. Zarazem znikają ich prawa i obowiązki wynikające z domowej organizacji pracy. Nie podlegają również domowym formom kontroli i związanym z nimi sankcjom, jednocześnie tracąc dostęp do niektórych kręgów prywatności. Dlatego właśnie mogą być uznani za gości¹⁶.

Jednocześnie relacje z rodzicami nadal pociągają za sobą zestaw obowiązków, do tego wcześniej opierały się na realizacji wspólnie wypracowanego wzorca, który nadal

¹⁴ [APAP 1476/K/7].

¹⁵ [APAP 1476/K/7].

¹⁶ Niewykluczone, że postawa dzieci jest próbą nowej regulacji stosunków rodzinnych, która ma na celu ochronę młodych rodzin przed niekontrolowanymi wizytami starszego pokolenia. Sytuowanie się na pozycji gościa wymusza wzajemność i prowadzi do traktowania w tych kategoriach także i rodziców.

stanowi zestaw dopuszczanych przez rodziców zachowań. Często stanowi dla nich również nośnik pamięci o „dawnych czasach” związanych z wcześniejszą fazą cyklu domowego, a także znak niemożliwej do zerwania więzi.

Druga granica „wykluczenia” nie jest już tak klarowna – może zostać ustanowiona w stosunku do każdego, w różnych okolicznościach i z różnych powodów. Spektrum przyczyn wywołujących izolację jest niezwykle szerokie, ale tylko niekiedy łączy się na trwałe z dookreśloną kategorią lub grupą ludzi – wtedy wykorzystywane są zwykle odwołania do wykluczających, unieważniających kontekst, stereotypów. Częściej izolacja wynika jednak z kontekstualnie interpretowanych wydarzeń, które wiążą się z negatywnie wartościowanym łamaniem podstawowych wartości, praw, norm i dobrych obyczajów. Nie tylko tych budujących i wpisanych w cnotę gościnności, ale także regulujących relacje międzyludzkie na poziomie grupy lokalnej i nadrzędnych porządków prawnych i zwyczajowych.

Kryterium wyłączenia, pozwalające na wykluczenie całej kategorii ludzi, może opierać się m.in. na dystynkcji geograficznej. W Łące obawy budzili i często nadal budzą przede wszystkim przybysze ze wschodu (np. „W potocznej opinii panuje przekonanie, że ludzie ze wschodu, z Rumunii, to są ludzie różni”¹⁷). Również kryterium etniczne wsparte utrwalonymi stereotypami, stanowiło ważny sposób identyfikacji i ontologizacji szeroko rozumianego niebezpieczeństwa w ramach ludzkiego świata. W ten sposób Łąkanie wyróżnili kategorię nieprzyjaznych „Cesaroków”¹⁸ i „Cyganów”. Z tymi ostatnimi związane są jednak pewne problemy klasyfikacyjne, które pokazują, jak owe formuły bywają nietrwałe. Z jednej strony Cyganie występowali bowiem jako ci, którzy nie przestrzegają norm, kradną, zabijają i powinni być izolowani, a z drugiej prowadziło się z nimi wymianę handlową i usługową. Owa ambiwalencja widoczna jest w wielu historiach Informatorów opowiadających głównie o czasach dwudziestu powojennych lat:

¹⁷ [APAP 1534/K/65]. Historyczne losy ziemi pszczyńskiej dają wystarczające tropy dla wytłumaczenia tego kryterium.

¹⁸ To wyróżnienie pokazuje istotny w przypadku Łąki kontekst pogranicza państwowego, na którym badana wieś długo się znajdowała.

Trzy Cygonki raz przyszły do siostry. To też cholery były. Objęła siostrę i godo, że chce jajko, bo mo dziecko chore. A nasza siostra też była tako litościwo - wio! A mąż tu stoł. Jedna Cygonka mu wróżyła. Dwie zostały. Jedna wróżyła - powiem ci coś, powiem ci coś. A on godo - to powiedz mi, ile razy jo jest żonaty? A on już był 3 razy żonaty. A to na progu było. Jedna wzięła nożyczki ze stolika i poszła do pokoju, tam szafa była zamknięto, ona wzięła, wydlubała zamek i tam weszła. Okradła wszystko - pieniądze wzięła. Zostawiła parę groszy. Siostra nic nie wiedziała. Przyszła z jajkiem. Cygonki poszły. Na drugi dzień bierę nożyczki, patrzy a łone całe wykrzywione. Jo godom, że żoden nie miał jej nożyczek. Potem poszła po pieniądze, widziała, że piniędzy nie ma. Jak się wydarła, myśleli my że tam się przewróci, bo to prawie wszystkie były te pieniądze¹⁹.

Choć w latach 60. jeździły tabory cygańskie. Ciągnęły te wozy i jak już ktoś je zauważył... To było wiele wozów. Oni się rozlokowali na jakimś placu, albo przy lesie. Cyganki się rozchodziły po domach po całej wsi i kradły. Ja jako dziecko tak się bałam tych Cyganów. A rodziców najczęściej nie było w domu. A domy otwarte. Wtedy był popłoch, strach, lęk. Szybciutko trzeba było szukać mamy, albo dom zamykać. Kury wpędzać do chlewików, szopek, bo one kradły. Wie pan ile strachu przeżyłam, kiedy byłam w domu sama zamknięta przez mamę a widziałam, że przez furtkę wchodzi Cyganki. I taki wielki czarny Cygan. To były takie momenty, gdy domy trzeba było zamykać²⁰.

Poza widoczną w tych historiach stereotypizacją, w której obrazowy, konkretny opis łączy się z hiperbolizowanymi emocjami, uwagę przyciąga wyeksponowanie działań zakazanych – związanych z naruszeniem granicy domu oraz porządku własnościowego. Akt zamknięcia drzwi ma być ochroną owego porządku osiągniętą przez izolację przestrzenną. Takie opowieści jak powyższe, będąc nośnikami stereotypu, pełnią również rolę instrukcji właściwego zachowania w sytuacji zagrożenia.

Niezależnie jednak od tego, czy to przybysz, czy mieszkaniec wsi dopuszcza się „skandalu” – konsekwencją jest postawa eksponująca strach, wrogość lub krytykę. Ostatecznie prowadzi ona do zerwania kontaktów, często także do zachowań służących fizycznej i społecznej separacji, łącznie z obmową, plotką i pomówieniami. Odmówienie gościnności wiąże się tu z działaniami o funkcji kontrolnej, zarówno na poziomie granic gospodarstwa domowego, jak i całej społeczności. Wydaje mi się, że pod tym względem

¹⁹ [APAP 1405/H/49 – 1406/H/50].

²⁰ [APAP 1527/K/58].

mechanizm zamykania przed kimś drzwi bez względu na sytuację, oparty jest na modelu wydziedziczenia, w którym retorsja za naruszenie fundamentalnych dla grupy zasad polega na pozbawieniu przynależności i wypędzeniu. Ta perspektywa pozwala zrozumieć, dlaczego wiele prób tłumaczenia powodów zerwania relacji lub przyczyn, przez które nie mogłoby do niej dojść, opiera się na retorycznym odmawianiu danej osobie lub kategorii osób godności, czci oraz przynależności do choćby ogólnych, pozytywnie wartościowanych zbiorów (gościem nie zostanie ktoś, kto jest nieznajomy, niekulturalny czy nieludzki, tylko czasem zostanie ktoś niewychowany lub nieciekawym) lub łączeniu ich z kategoriami wykluczonych, nie posiadających jakiegokolwiek przynależności poza tą wynikającą ze złamania normy (złodziej, morderca, kłamca). Na nich właśnie budowane są „wydziedziczające” stereotypy takie, jak Cygan-złodziej, domokrażca-oszust. Na nich opierają się również konkretne, kontekstualnie umocowane decyzje wynikające z kształtu interakcji lub związanych z nimi obaw.

Chronione pogranicza

Pomiędzy przedstawionymi powyżej granicami wytyczanymi z jednej strony przez przynależność do grupy domowej, a drugiej przez całkowite „wydziedziczenie” i odmówienie godności, rozpościera się niezwykle rozległa i rozmaicie ustrukturowana przestrzeń wypełniona ludźmi, którzy w określonych sytuacjach mogą zostać gośćmi. Spełniają bowiem podstawowy warunek wynikający z kryterium odrębności. Nie jest on oczywiście warunkiem wystarczającym, a jedynie koniecznym.

Pozostałe, piętrzące i nawarstwiający się kryteria, najłatwiej uporządkować, rozpoczynając od analizy przypadków granicznych, związanych z osobami posiadającymi w badanej kulturze niejednoznaczny status. Często bowiem niejasne role i związane z nimi wzorce zachowań, bliskie tym kojarzonym z gościnnością, wymagają jasnych kryteriów służących decyzji, czy dana osoba może zostać gościem, czy też jest to niemożliwe.

Pod tym względem za niezwykle ważny należy uznać przykład żebraków. Współcześnie instytucja ta nie funkcjonuje już w formie, w jakiej była obecna w życiu wsi jeszcze przed kilkudziesięciu laty. Przede wszystkim odnajdziemy ją w narracjach przedstawicieli średniego i starszego pokolenia o dawnych czasach:

Tych żebraków się przed domem przyjmowało, dawało poczęstunek. Ale do środka się go zwykle nie wpuszczano, bo potem było trudno go wyprowadzić z domu. Trudno było powiedzieć - bier się, wynocha. To różne były typy, zaniedbani, zawszeni nieraz. Ale wtedy to byli żebracy a dzisiaj to są naciągacze. Dzisiaj przed kościołem siedzi, wyciąga ręce co niedzielę. Potem się go spotyka w mieście, w markecie - dobrze ubrany, duże zakupy. To są inne osoby. Dawniej żebrak to był żebrak²¹.

Żebracy byli zwykle osobami znanymi, posiadającymi swój przydomek a ich obecność traktowana jako część ładu społecznego²²:

Ale chodzili też żebracy. Dla nich ludzie nie zamykali domów i zawsze ich przyjmowali. Była tu taka kobieta zdziwaczała. Ciągłe kupowała materiały, u różnych ludzi zostawiała w domach. Przed nią ludzie nie zamykali domów a wręcz zawsze dostawała jakiś poczęstunek, zupę. Proste jedzenie, ale zawsze. Był też taki człowiek z Ćwiklic. Nikt przed nimi drzwi nie zamykał²³.

Pamiętom. Był tak zwany, teraz by się nazywało bezdomny. Przedtem... No na pewno był bezdomny. Tak zwany Francek Ćwitlic. On był, no podobno z Ćwiklic pochodził. Oczywiście analfabeta, taki żył idąc od domu do domu. Kto mu doł coś zjeść. Był zawsze zawszony, to pamiętom obrozek, że mama go nie wpuściła do domu z powodu tego zawszenia, tylko na schodach jodł zupę i obiod. Mama mu dała. I pamiętom, siedziół na tych schodach, lato było, ciepło, a on w takim grubym zimowym płaszczu. Taki z marginesu, ale wszyscy mu coś dawali²⁴.

Powyższe wypowiedzi świadczyłyby jednoznacznie o tym, że żebrak, mimo tego, że bywał do domu wpuszczany, karmiony oraz uczestniczył w bezinteresownej wymianie dóbr, zwykle nie mógł zostać gościem. Przyjmowano go na schodach, *wysiadkach*,

²¹ [APAP 1694/N/37].

²² Ciekawe wydaje się przesunięcie związane z procesami zachodzącymi w XX w. – żebracy są dziś kojarzeni w Łące z przestrzenią miasta. Zostali przeniesieni do kategorii osób nieznanych, niebezpiecznych i łamiących normy, choć wciąż, w warstwie wzoru idealnego, funkcjonują jako ci, których należy nakarmić. Wzór rzeczywisty rozmija się często z deklaracjami – żebrak coraz częściej bywa wyłączony poza nawias wszelkich praktyk recepcyjnych.

²³ [APAP 1528/K/59].

²⁴ [APAP 1355/G/78].

w kuchni, lecz traktowano przy tym bez większego szacunku. Pomoc w formie posiłku, a czasem również i noclegu, nie wiązała się z jakąkolwiek transformacją ról, ani idącymi z nią przywilejami.

Zasada kryjąca się za tym jasnym i definitywnym wydzieleniem granicy, tam gdzie praktyka te granice rozmywa, łączy się z przekazywaniem jałmużny jako aktem odbierającym godność i narażającym na upokorzenie. Żebrzący często zresztą dobrowolnie pozbywali się, a wręcz podkreślali, że szacunek im się nie należy: w sposób wizualny (przez strój), zapachowy, a także werbalny (przez mające służyć deprecjacji swojej osoby, skonwencjonalizowane sformułowania). Julian Pitt-Rivers uważał, że upokarzanie własnej osoby służące odebraniu jej godności, jest dla żebractwa konstytutywne²⁵. Miłosierdzie byłoby tego braku utrwaleniem oraz aktem wyłączenia z potencjalnej wspólnoty, która mogłaby stanowić punkt odniesienia pozwalający na uznanie dziada za gościa. Często dzieje się to jednakże przy jednoczesnym potwierdzeniu przynależności żebraka do grona „osób moralnych”, czyli takich, które nie zagrażają domownikom.

W kontekście gościnności rozumianej jako wartość oparta na zasadzie wzajemności, na pierwszy plan wysuwa się fakt, że żebrak, to ten, który nie odwzajemnia wymiany, nie może zapewnić gościny, ani jakiegokolwiek innej formy wdzięczności, która stanowiłaby kulturowo akceptowalny ekwiwalent. Prowadzona z nim „transakcja” włącza natomiast w wymianę to, co nadprzyrodzone – modlitwa za obdarowującego miała sprawić, że przysługa, której dokonuje gospodarz, będzie mu oddana, ale nie przez przyjmującego jałmużnę²⁶.

²⁵ J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 510–511.

²⁶ Dziadów wędrownych często uznawano za mediatorów między porządkiem ziemskim a nadprzyrodzonym oraz łączników ze „światem zewnętrznym”. Z tego powodu zachowywano w stosunku do nich nie tylko dystans, ale także darzono ich swoistą estymą niekiedy wymieszaną z ostrożnością i nieufnością. Grupę tę charakteryzował swoista ambiwalencja – w zależności, czy uznano ich za przybyszów obdarzonych łaską Bożą, czy za nędzarzy (czy też za niechcianych szpiegów lub pożądaných informatorów niosących wieści „ze świata”), zapraszano ich do izby, sadzano przy stole, oferowano nocleg lub czym prędzej wyganiano. W czasie badań nie spotkałem się jednak z podaniami wskazującymi na obecność w Łące dziadów wędrownych obdarzanych specjalną czcią, z tego też względu nie rozwijam tego wątku.

Warto zaznaczyć, że postać dziada wędrownego utrwaliła tradycja nowiniarska i literatura (J. Dzierzkowski, *Król dziadów. Powieść obyczajowa w 2 tomach*, nakładem Gebethnera i Wolffa, Warszawa – Kraków 1910; E. Redliński, *Konopielka*, „Czytelnik”, Warszawa 1993; T. Nowak, *Wniebogłoso*, „Muza”, Warszawa 1998, W.S. Reymont, *Chłopi*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 2000). Powstało również wiele opracowań naukowych na temat tej kategorii „ludzi gościńca”. Por. np. P. Grochowski, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009; K. Mihajlova,

Blisko żebraków, jeśli idzie o lokalne systemy klasyfikacyjne, plasowały się w Łące tzw. góralki – przynależne do tej samego, nadrzędnego typu, który Bogdan Baranowski nazwał swego czasu „ludźmi gościńca”²⁷. Te przychodzące ze wsi Beskidu Śląskiego kobiety, przyjmowane były zawsze z szacunkiem. Działo się tak, ponieważ zamiast prosić o datek, sprzedawały przyniesione z gór dobra – zioła, często również zabawki. Tym samym jednoznacznie dystansowały się od praktyk żebraczych oraz związków ze sferą nadprzyrodzoną, zachowując swoją godność, która stawała się punktem wyjścia dla asymetrycznych, ale mimo wszystko partnerskich relacji. Tak góralki wspominają starsi mieszkańcy Łąki:

Jedynie żebraka jakiegoś [to bym nie przenocował – przyp. AP] nie, bo nie wiadomo, co przyniósł. Trudno, musi znaleźć miejsce gdzie indziej. [...] Ja tu napisałem o jednej góralce. Mama ją zawsze przenocowała. Mama ją często nocowała, znalazł się zawsze siennik. Dało się jej ten siennik i pozwolono spać. [...] Bo ona była zadbana, była pewna, że nie kradnie, bo zarabia w ten sposób, że nosi ciężary. Uczciwie zarabiała. Z żebrakami było różnie. I choroba i niepewność czy nie jest złodziejem²⁸.

Tak samo chodziła taka góralka. Zawsze na wiosnę przyjeżdżała. Przebywała tu dwa, trzy tygodnie, aż sprzedała swój towar. Proste rzeczy sprzedawała. Grabie, narzędzia drewniane. To był jej cały zarobek. Oni to strugali w górach, robili zabaweczki dla dzieci drewniane. Ona to brała do takiej płachty i niosła to na plecach. I przyjeżdżała systematycznie przez wiele lat. Ludzie ją bardzo chętnie przyjmowali, taka prosta kobiecina to była. Wysoka, szczupła²⁹.

Powyższe narracje świadczą, że to, o czym pisał m.in. Pitt-Rivers, jest aktualne również w badanym kontekście – człowiek, który wykorzystuje techniki żebracze, nie jest zwykle traktowany z szacunkiem, natomiast ten, który odżegnuje się od owego żebractwa, może być traktowany z poważaniem. Gwarantem godności jest więc w tej sytuacji

Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian, tłum. H. Karpińska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010; B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986. Cennym źródłem informacji o pieśniach dziadowskich jest: *Karnawał dziadowski. Pieśni wędrownych śpiewaków (XIX–XX w.)*, wyb. i oprac. Stanisław Nyrkowski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973.

²⁷ Por. B. Baranowski, *Ludzie...*

²⁸ [APAP 1680/N/23], [APAP 1681/N/24].

²⁹ [APAP 1528/K/59].

zapewnienie ekwiwalencji świadczeń, która w przypadku góralek przyjmuje formę aktu wymiany handlowej³⁰. Często gospodarz staje się w takiej sytuacji tymczasowym opiekunem – tym, który oferuje pomoc z uszanowaniem i wsparciem dla postawy i osoby przybysza. Sama wymiana nie prowadzi jednak do odwzajemnienia gościny, a co za tym idzie do zawiązania trwałych, partnerskich więzi. Pewna asymetria i hierarchia zostaje zachowana, jednak nie wiąże się ona z deprecjonowaniem i wykluczaniem przybysza.

Oprócz góralek, przez Łąkę przewijali się i przewijają do dzisiaj domokrażcy, którzy również często bywają przywoływani przez Informatorów w ich narracjach o nieznajomych:

Ci wszyscy domokrażcy... Większość z nich to nie byli żebracy, tylko takie osoby, które chciały coś sprzedać. Był jakiś taki, który skupował skórki z królików i cielątek. Był taki, który lody sprzedawał. Żydzi też przychodzili, mieli wałki materiałów. Większość z nich chciała coś sprzedać. To byli protoplaści dzisiejszych akwizytorów³¹.

Mnie się zdarzyło tylko raz, że przyszedł domokrażca, który naprawiał buty. Akurat nie miałem do niego żadnego interesu. Sąsiadka mu przyniosła buty, siedział sobie na ławeczce u nas, kleił sobie, pracował. Dostał kawę, chleb. Nie wpuszcza się takich osób do domu, jednak każdy z nas się boi, jednak jeśli ktoś jest w potrzebie, to... Mnie się nie zdarzyło, żeby do mnie zapukała taka osoba, ale gdyby zapukała postarałbym się pomóc³².

Złą renome, która dzisiaj stanowi podstawowy punkt odniesienia dla wartościowania tej kategorii przybyszów, wyrobili sobie agresywni akwizytorzy, którzy pojawili się na wsiach i w mniejszych miejscowościach po transformacji ustrojowej.

Pojawiają się tu kobiety, które jeździły na Węgry z dużymi torbami i potem tu sprzedawały różne towary. Do pani Anieli do dzisiaj przychodzą takie kobiety, ale to sporadyczne przypadki. Teraz bardziej agresywni są ci, którzy sprzedają te zeptyry, materace, pościel wełnianą, filtry. Takie nachalne jest to, że za wszelką cenę, na siłę namawiają by organizować te prezentacje. To jest męczące, ale jak człowiek nie da się namówić, to ma

³⁰ W przypadku tych dziadów wędrownych, którzy byli obdarzani szacunkiem, mogłaby to być ceniona wymiana *gościny* za informacje „ze świata”.

³¹ [APAP 1529/K/60].

³² [APAP 1452/I/21].

spokój. Ale jak tylko wykaże cię zainteresowania, to koniec! Mąż tylko powiedział, że się zastanowimy jak żona wróci. Ten facet tak nas nachodził! To był przykład jednej z nielicznych osób, na które nakrzyczałam. On sobie wyobrażał, że będzie decydował na co ja mam pieniądze wydawać. Ja mu tłumaczę spokojnie, że to mi niepotrzebne i że mam inne wydatki. Jak ja się wtedy zdenerwowałam. Też czasem bywa, że tacy przychodzą³³.

Wcześniej traktowani w podobny sposób jak góralki byli potencjalnymi, niezobowiązującymi, tranzytowymi gośćmi. Dziś zostali przeniesieni do grona osób, wobec których dominuje postawa wroga i wyłączająca – zerwali bowiem z tradycyjnymi hierarchiami i precyzyjnie unormowaną ekwiwalencją świadczeń, zastępując ją wyłącznie logiką zysku i często naruszając przy tym tradycyjne prawa gospodarza.

Neutralne terytoria

Pomiędzy tymi, którzy nigdy nie zostaną gośćmi, a tymi, którzy powinni zostać ugoszczeni, rozciąga się niezwykle rozległa sfera osób, które dla Łączan istnieją jako mniej lub bardziej ogólne typy. Z jednej strony uznaje się je za część ładu społecznego, ale ze względu na swoją anonimowość (wynikającą w dużej mierze z wykraczającej poza możliwości poznawcze skali owego ładu), są konceptualizowane przede wszystkim jako przedstawiciele niezwiązanej w żaden sposób z mieszkańcami, kategorii. Są *cudzy* – to znaczy, że przynależą gdzie indziej.

Jeszcze kilkadziesiąt lat temu *cudzymi* byli prawie wszyscy ci, którzy pochodzili spoza wsi i pod tym względem podstawowe kryteria klasyfikacyjne grupy domowej pokrywały się z kryteriami grupy lokalnej. Wspólnota wiejska znała się dobrze, większość, jeśli nie wszyscy, mogli zostać przyporządkowani do konkretnej rodziny powiązanej szeregiem zobowiązań z innymi rodzinami i osobami. Wszyscy przynależeli do tej samej ziemi, tak więc geografia stanowiła o separacji nie tylko przestrzennej, ale i przynależnościowej. To jednak, ze względu na migracje do miast i ponadlokalny charakter współczesnych grup towarzyskich, a często również małżeństw, uległo współcześnie znacznym przekształceniom. Kazimiera Zawistowicz-Adamska w zwarty

³³ [APAP 1529/K/60].

i trafiający w sedno sposób podsumowała ten proces, który dotknął wielu społeczności wiejskich, a o którym już kilkakrotnie wspominałem także w kontekście Łąki:

W miarę jak tradycyjna społeczność lokalna staje się coraz bardziej otwarta, grupa rodzinna traci stopniowo swą unormowaną i obowiązującą do niedawna otwartość w stosunku do społeczności lokalnej i nabiera cech grupy zamkniętej w sferze własnych potrzeb, interesów i funkcji. Wyzwolona z uwikłań społeczności lokalnej, poszerza jednocześnie swój krąg kontaktów ponadlokalnych³⁴.

Dziś często to nie geografia „koncentryczna” budująca kręgi wokół domu i wsi, a „nowe sąsiedztwa”³⁵ wpisane w przestrzenny schemat punktów na rozległej sieci, wyznaczają granice między kimś bliskim a nieznanym. We współczesnej Łące ten drugi może być mieszkańcem wsi, a ten pierwszy osobą oddaloną o setki kilometrów. Granice grupy lokalnej przestały być podstawowymi granicami swojskości i obcości społecznej; przestały także pełnić rolę ważnych punktów odniesienia dla wspólnotowych procedur separacyjnych – wieś stała się za duża i zbyt zróżnicowana, by kontrolować wszystkie przepływy ludzi. Jest to widoczne zwłaszcza dla najstarszego pokolenia:

Teraz ludzi tu się wszystkich nie zna, bo jest tak wszystko pomieszane. Kupują bałpace i budują tukej, kurcze. Tyla cudzych ludzi. Młodych to już teraz nie znamy. I wszystkich tych nowych ulic też nie. Mówią, żeby szli na mapę przy skrzyżowaniu, albo pytają o nazwisko. Jak wiem kto to, to powiem jak mieszka [...] Nie było strachu kiedyś, w ogóle!³⁶

W ciekawy sposób trwałość pewnych wzorców, ale także ich rekonfigurację, obrazują wrażenia jednego z „nowych” mieszkańców wsi:

Tu, gdzie my się wprowadziliśmy, to była taka osada za wsią. Tu były tylko te domki, nie było nic więcej. Jeśli chodzi o gościnność, to nie było problemów żadnych. Wiadomo, że w takich małych miejscowościach zawsze jest dystans. Mój sąsiad stąd pochodził, więc dla

³⁴ K. Zawistowicz-Adamska, *Więź społeczna*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 517.

³⁵ Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 288.

³⁶ [APAP 1409/H/53].

niego nic się nie zmieniło. Dla mnie to było całkiem nowe miejsce i całkiem obcy ludzie. W jednym czasie przeprowadziło się tu więcej sąsiadów i z nimi nie było problemów. Od razu się z nimi zapoznaliśmy, jakieś tam ogniska robiliśmy. Pomogło też to, że prawie wszyscy pracowali w jednym zakładzie pracy. Zналиśmy się z pracy – to było i dobre i złe. Cały czas się spotykaliśmy. Ale reasumując – bardzo dobrze mi się tu mieszka. Ale ze starszymi sąsiadami kontakt jest jedynie poprzez D. Jak poszliśmy gdzieś na piwko popołudniu, to się okazywało, że to na przykład od D. szwagier, kuzyn. Była sytuacja taka, że nasz prawie wszyscy znali, a ja nie za bardzo. Ktoś mi mówi – a, wy jesteście z domków. Ja mówię – a pan, pani? My z Łąki – od dziada pradziada. Ja jestem trochę niezintegrowany z Łąką. [...] Tak, jest do tej pory. My jesteśmy tu zawsze obcy – ci, co przyjechali. A to już 20 lat. I będzie tak do końca. [...] Z pojedynczymi osobami jasne, że tak [spotykam się – przyp. AP]. Ale ja mówię ogólnie - to jest nazwane, że ci z domków i tego już nic nie zmieni. I oni się nami interesują, wiedzą o nas dużo a my o nich nic³⁷.

W tym przypadku, z perspektywy wspólnoty wiejskiej, podstawowym sposobem różnicowania poszczególnych płaszczyzn ładu społecznego pozostaje kryterium przestrzenne, które pozwala zidentyfikować i określać osoby „nie stąd” nadal jako *cudzych*. Takie osoby często bywają identyfikowane dodatkowo przez swoją funkcję społeczną, a także bardziej ogólne wyznaczniki – przynależność regionalną i narodową, etniczną, religijną, płciową, kiedyś również stanową, dziś często klasową. Są również zwykle uznawane za „osoby moralne” z własną, nienaruszalną godnością.

Moim celem jest jednak nie tyle rozważanie charakteru zmian kryteriów klasyfikacyjnych, ile raczej wskazanie stojącej za nimi, ogólnej zasady, która nie uległa znaczącym przekształceniom. Interesuje mnie mianowicie to, że wszystkie z nich pozwalają przyporządkować jednostkę do zewnętrznych, autonomicznych, stabilnych i niezależnych od instancji dokonującej rozróżnień, kategorii, które umieszczają daną osobę wewnątrz struktur symbolicznych tworzących ład społeczny. A bardziej precyzyjnie – w jego części konceptualizowanej jako zespół przynależnościowych monad, niezwiązanych ze sobą żadnym zobowiązaniem lub relacją. Nic więc dziwnego, że wyjściowymi wzorcami zachowań w stosunku do wszystkich jednostek porządkowanych jedynie według powyższego schematu, są te związane z podkreśleniem odrębności i szacunku, lub ignorowaniem oraz

³⁷ [APAP 1721/O/2 – 1723/O/4].

unikaniem. Pierwszy wariant znajduje odzwierciedlenie w języku, chociażby w takich formułach jak dystansujące, a jednocześnie będące wyrazem poważania „Pan/Pani”, a dawniej, w odnoszeniu się do kogoś w drugiej lub trzeciej osobie liczby mnogiej³⁸. Każda z wymienionych technik podkreśla odrębność i brak bezpośrednich, zwrotnych relacji pomiędzy jednostkami, które musiały wejść w interakcję lub jej uniknąć. Zwłaszcza pozawerbalne taktyki unikania stanowią ważny sposób oznaczania autonomii i oddalenia nawet w sytuacjach przebywania w tej samej przestrzeni i w tym samym czasie. To swoisty odpowiednik zamkniętych drzwi jako wyobraźniowego punktu wyjścia.

Łączanie wyodrębniają co najmniej kilka popularnych kategorii, które wiążą się z bardziej sprecyzowanymi wyobrażeniami, ocenami i procedurami. Wymienię tylko kilka, przykładowych. Jako że przez wieś przebiega trasa rowerowa oraz znajdują się w niej rekreacyjne tereny przy zbiornikach wodnych (zalewie i jeziorze), ale także wybudowano na jej obszarze osiedla działkowe, często mówi się tu o turystach i działkowcach. Przyporządkowane do tych kategorii osoby uznawane są za czynnik zewnętrzny – zwykle nie nawiązują się z nimi dłuższego kontaktu, chyba że istnieje potrzeba udzielenia niezobowiązującej pomocy. W innych sytuacjach podstawowymi formami są praktyki separacyjne – ignorowanie i zyczliwe podkreślanie dystansu.

Kolejne kategorie o ustalonym statusie i zarysowanych rolach to dziennikarze i etnografowie³⁹. Łączę ich w jedną grupę, bo wydaje się, że są w Łące zespalani przez podobieństwo form nawiązywania i trwania kontaktu: wywiady, rejestracja, zapis. Społeczność Łąki, bo tu reakcja przebiega najpierw na poziomie społeczności, nie dopuszcza ich łatwo do przestrzeni będącej domeną grupy domowej. Są zwykle kierowani do mieszkańców pełniących role reprezentacyjne – do starosty, nauczyciela, księdza, lokalnego dziejopisarza. U nich przyjmowani bywają na prawach gościa, a za wstawiennictwem, również inni Łączanie są skłonni na zajęcie się, *wrazidlatym*, ale jednak

³⁸ Ten sposób zwracania się często stosowany był w stosunku do osób darzonych dużą estymą. Z tego też powodu zasadne wydaje się pytanie o związki w badanej kulturze pomiędzy umieszczaniem kogoś w kategoriach nierelacyjnych, a okazywaniem takiej osobie szacunku i wskazywaniem na jej prestiż.

³⁹ Status gościa, który przyjmuje etnograf nie jest przy tym jednoznaczny – wprawdzie częstsze jest łączenie go z przestrzenią oficjalną i co za tym idzie również z oficjalnymi wykładnikami życia i wzorami idealnymi, jednak nieokreśloność roli wynikająca z modalnych takich jak: różnica wieku, płci i co najmniej kilku konwencji przyjmowania gościa dopasowywanych do sytuacji *ad hoc*, powoduje, że sfera prywatna również wkrada się i współtworzy konwencję badań.

gościem, którego celem jest nawiązanie kontaktu w określonym, badawczym lub informacyjnym, celu.

Strategie taksonomiczne

Diadyczne perspektywy

Nim zbliżymy się do odpowiedzi na pytanie, jakie są podstawowe warunki, dzięki którym możliwa i wyobrażalna jest transformacja *cudzego* w gościa, konieczne będzie przyjrzenie się wzorcom kategoryzacyjnym stosowanym w przypadku osób, wobec których gościnne przyjęcie jest obowiązkiem lub rozpatrywaną możliwością, a następnie zestawienie ich z wzorcem stojącym za diadą gospodarz-gość. Okazuje się, że w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z konceptualizowaniem relacji jako różnorodnie względem siebie umiejscowionych i zależnych znaczeniowo par kategorii.

Należy zaznaczyć, że konwencja łączenia w pary jako strategii taksonomicznej jest rozpowszechniona w wielu kulturach i różnych obszarach tych kultur. Bardzo często pojawia się nie tylko na poziomie struktury językowej, ale zostaje wpisana w charakter konkretnych gestów, zwyczajów i instytucji. Jednym z przykładów może być eksploatowany przez antropologię strukturalną wzorec tworzenia opozycyjnych, wykluczających się kategorii, takich jak kultura/natura. Nie jest to jednak wcale najpowszechniejszy wariant łączenia w pary. Stasch zwraca uwagę na wielowariantowość tej konwencji i przytacza alternatywny przypadek, w którym dwa elementy stanowią komplementarne względem siebie kategorie razem konstruujące nadrzędną jednostkę⁴⁰. W języku polskim w taki sposób funkcjonuje np. para „mąż” i „żona” razem tworząca „małżeństwo”⁴¹.

⁴⁰ R. Stasch, *Society...*, s. 74.

⁴¹ Poza diadami, możliwe są również inne zestawienia, na przykład składające się z czterech, komplementarnych elementów (lato, jesień, zima i wiosna tworzą rok). Więcej przykładów: Tamże, s. 74–76. O łączeniu w pary jako alternatywie wobec taksonomicznych modeli kategoryzacyjnych piszą np.: F.D. Lancy, J.A. Strathern, „*Making Twos*”: *Pairing as an Alternative to the Taxonomic Mode of Representation*, „*American Anthropologist*” 1981, Vol. 83, No. 4.

Jeśli idzie o krąg rodzinny i towarzyski, najpopularniejszymi w Łące sposobami porządkowania przynależących do niego osób, są terminy pokrewieństwa, imiona rodowe oraz osobowe. Te ostatnie mają charakter nieformalny i wyszczególniający⁴², wskazują na jednostkę, a nie na jej przynależność. Najczęściej bywają używane w kontekście identyfikowania znajomych spoza rodziny, stosuje się je również w stosunku do dzieci, zaznaczając ich indywidualność. Bardzo często służą też dookreśleniu, o jaką osobę chodzi, gdy ten sam termin pokrewieństwa dotyczy kilku jednostek.

Jednakże w tym miejscu, bardziej niż zagadnienia z zakresu onomastyki, interesują mnie sposoby wykorzystywania i konstruowania terminologii pokrewieństwa. Nazewnictwo odwołujące się do więzów krwi i powinowactwa jest używane zwykle w trzech kontekstach: (1) w celu rozważania natury relacji rodzinnych w ogóle; (2) w celu identyfikacji danej osoby przez pryzmat związków z innymi osobami (często za pomocą teknonimów pozwalających na przesuwanie punktu odniesienia poza własną osobę lub grupę) oraz (3) by pozycjonować daną osobę wobec jej relacji do *ego*. Służy temu przede wszystkim zaimek dzierżawczy „mój” (brat, kuzyn, wujek), stabilizujący punkt odniesienia na poziomie jednostki lub grupy stanowiącej centrum sieci kontekstualnych, zwrotnych relacji⁴³. Widzimy więc, że w zależności od kontekstu, te same terminy mogą być używane na różne sposoby. Tym jednak, co stałe w sytuacji drugiej i trzeciej, to fakt, że owa terminologia tworzy metonimiczną identyfikację konkretnych osób z relacjami i relacji z konkretnymi osobami⁴⁴. Natomiast wyłącznie w trzecim wariantcie pary są zawsze konstruowane jako asymetryczne i koncentryczne – wyznaczające punkt odniesienia w jednym elemencie, i punkt nabierający znaczenia w stosunku do tego elementu, w drugiej części diady.

Dla przykładu: jeśli mówimy o dwóch siostrach, wskazujemy na symetryczną relację „egzocentryczną”⁴⁵, w której żaden członek nie przeważa nad drugim. Gdy natomiast

⁴² C. Geertz, *Osoba, czas i zachowanie na Bali*, w: Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 408.

⁴³ Ten koncentryczny model, z perspektywy grupy domowej jako głównego punktu odniesienia, przyjmuje co najmniej dwa warianty. Jeden, związany z etapem małżeńskiego życia „na swoim” – wtedy zwykle, w zależności od sytuacji i kontekstu, używane są kategorie związane z perspektywami małżonków. Gdy natomiast cykl domowy wkracza w fazę, w której dziecko nabiera podmiotowości, stabilizuje się perspektywa, w której człowiek sam z siebie staje się jednym z punktów odniesienia.

⁴⁴ Por. R. Stasch, *Society...*, s. 76.

⁴⁵ Tamże, s. 74.

mówimy o „mojej siostrze”, ta sama para tworzy inną konfigurację. Konfigurację, która, jak się okazuje, została wpisana w sam system chłopskiej terminologii pokrewieństwa, ustalanej zawsze w odniesieniu do pozycji *ego*. Należy zauważyć, że również inne terminy pełniące funkcje metonimicznych połączeń osób z relacjami, przyjmują formułę odwołującą się do koncentrycznego modelu. Sąsiedzi i mieszkańcy Łąki także bywają bowiem pozycjonowani w stosunku do centrum, które umieszczone jest wokół *ego* przyjmującego postać osoby lub grupy domowej.

Jak ta konfiguracja ma się do diady gospodarz-gość? Przypomnę, że analiza językowa wykazała, że diada ta opiera się na identycznym wzorcu, w którym centrum łączy się prawie zawsze z figurą gospodarza i obszarem, do którego on przynależy, gość natomiast zawsze musi być „czymś gościem”. W Łące powyższy układ powtarza się.

Strukturalny izomorfizm tworzący się pomiędzy „diadami przynależności” a „diadami gościnności” pozwala w mojej opinii na bezproblemowe przechodzenie pomiędzy, a często także łączenie zestawów ról i związanych z owymi rolami, praw oraz obowiązków. Czasami wręcz nakazuje transformację pomiędzy jednym a drugim porządkiem łączenia w pary, co samo w sobie staje się znakiem trwałości i bliskości relacji, a także potwierdzeniem, że wszystkie zobowiązania wpisane w ową relację, są respektowane.

Na gruncie rozważań na temat kontekstualnie umocowanych wzorców łączenia w pary równie ważna jest jednak związana z każdą z powyższych relacji „perspektywiczność”. Każda z badanych diad funkcjonuje bowiem na zasadzie zwrotnych, łączących dwa elementy, relacji. Symetrycznych – gdy mamy do czynienia np. z parą przyjaciół czy braci, lub asymetrycznych, gdy mówimy o ojcu i synu, matce i córce, wujku i siostrzeńcu.

Diada gospodarz-gość jest pod tym względem specyficzna. Sama w sobie stanowi konstrukcję asymetryczną. Jednocześnie tworzące ją kategorie, w oglądzie diachronicznym, są przechodnie. Z tego właśnie powodu najbliższej owej diadzie do zaimków „ja” i „ty”. Te zaś Émile Benveniste w *The Nature of Pronouns* uznał za formy, których znaczenie zależy w dużej mierze od kontekstu w jakim zostaną użyte. Wynika to stąd, że stanowią przykład słów nierozzerwalnie łączących Saussure’owskie *langue*

z *parole*, a kontekst kulturowy z kodem językowym⁴⁶. Rumsey, a za nim Stasch wyszczególnili jeszcze jedną cechę takich właśnie form zaimkowych. Mianowicie możliwość wymiany punktów widzenia (*perspective swapping*⁴⁷): „poprzez naprzemienne przyjmowanie pozycji wpisanej w zaimki »ja« i »ty« w trakcie rozmowy, dana osoba jest w stanie wyobrazić sobie, że inni ludzie doświadczają tych samych perspektyw (*perspectival positions*)”⁴⁸.

Ten obecny w języku wzorzec równoczesnego zaznaczania zarówno odrębności, jak i tożsamości dwóch pozycji, wydaje się niezwykle ważny dla zrozumienia diady gospodarz-gość nie tylko ze względu na zauważalne podobieństwo strukturalne. Diada ta faktycznie koduje podobny schemat relacji, ale jednocześnie, wiąże go z określonym zestawem zamiennych wzorców, ról, praw, obowiązków, norm, wartości, darów, zwyczajów, ale też z regulującymi tę, przeprowadzaną na wielką skalę, wymianę punktów widzenia (*perspective swapping*), rytmami i cyklami czasowymi oraz dystynkcjami przestrzennymi. Praktyki gościnności stanowią przy takim ujęciu problemu, złożone realizacje kulturowe formujące i utrwalające na wielu poziomach i za pomocą wielu nośników perspektywiczny ogląd, stojący u podstaw wyobrażenia o jednej z warstw ładu społecznego postrzeganego z punktu widzenia gościnnego domu i jego gospodarzy. Z tej też perspektywy ustalony zostaje podstawowy warunek możliwości lub wręcz obowiązku bycia przyjętym jako gość. Opiera się on na wymogu przynależności do tej części świata społecznych interakcji, która budowana jest na wzorcu szeroko rozumianej „wzajemności kategoryzacyjnej” opierające się na dzierżawczej perspektywie *ego* i intersubiektywnej świadomości wymienności owej perspektywy⁴⁹.

⁴⁶ É. Benveniste, *Problems in general linguistics*, tłum. M.E. Meek, University of Miami Press, Coral Gables 1971, s. 217–218; G. Urban, *The “I” of discourse, w: Semiotics, self, and society*, red. B. Lee, G. Urban, Mouton de Gruyter, Berlin – New York 1989; R. Stasch, *Society...*, s. 47; Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, Vol. 4, No. 3, s. 470–472. Eduardo Viveiros de Castro w swoim przedsięwzięciu badawczym adaptuje koncepcje dotyczące tzw. *shifters*, by zinterpretować epistemologiczne fundamenty kosmologii Amerindian.

⁴⁷ Por. A. Rumsey, *Language, desire, and the ontogenesis of intersubjectivity*, „Language & Communication” 2003, nr 23.

⁴⁸ R. Stasch, *Society...*, [tłum. własne – AP], s. 47.

⁴⁹ Wątki te w kontekście problematyki pokrewieństwa i powinowactwa rozwija Marshall Sahlins w swojej koncepcji „wzajemności bycia” (*mutuality of being*): M. Sahlins, *What kinship is – and is not*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.

Mediacje między porządkami

Wzorce stojące u podstaw konceptualizowania ładu społecznego przez mieszkańców Łąki pozwalają na wydzielenie przestrzeni perspektywicznie ustalanych i opartych na zasadzie wzajemności relacji oraz przestrzeni autonomicznych, egzogennych kategorii. A jednak krąg *cudzych* nie jest obszarem odseparowanych w sposób całkowity bytów. Wykształciły się (oraz adaptowane zostały) bowiem różnorodne zwyczaje i instytucje umożliwiające przyjmowanie nieznajomych.

O zwyczajach była już mowa. Natomiast jedną z podstawowych instytucji służących transformacji przybysza w osobę, która może stać się gościem, jest instytucja patrona. W wielu kulturach jedynie określone osoby lub grupy mogą pełnić tę funkcję i niczym przeciwieństwa psychopompów przeprowadzać daną osobę z „tamtej” na „tę” stronę. Rozpatrując ich rolę po raz kolejny warto wrócić do artykułu Juliana Pitt-Riversa, który opisywał, w jaki sposób patronat działa w kulturze Eskimosów. Ordalium polegające na walce przybysza z reprezentantem stanowiska (*settlement*) było jednocześnie ustanowieniem relacji między uczestnikami konfrontacji. Jeśli obcy zwyciężał – zyskiwał prestiż i szacunek swojego przeciwnika i grupy. Jeśli przegrał – jego życie było w rękach rywala. Tak właśnie tworzyła się więź, a obcy zostawał włączony w obręb grupy wraz z przynależnym mu, nowym statusem. Pitt-Rivers zauważył, że bez tego zabiegu przybysz nie znalazłby miejsca w systemie społecznym, a tym samym nie mógłby stać się tymczasowym członkiem wspólnoty. Stanowisko bowiem – tłumaczył autor *The law of hospitality* – dąży do autonomii, nie ufa więc standardom innych. Anuluje status przybysza, który wiąże się z jego przynależnością i, przeprowadzając ordalium, ocenia go według własnych kryteriów⁵⁰. Gość zostaje następnie włączony w obręb grupy „praktycznie, nie moralnie”, a relacja między jednostkami, staje się równocześnie, pośrednio, relacją wobec całej, zintegrowanej wspólnoty. Jest to oczywiście tylko jeden z możliwych wariantów działania instytucji patrona i związanych z nią wzorców włączenia, „technik kontroli”⁵¹ a jednocześnie opieki nad gośćmi, które w wielu kulturach

⁵⁰ J. Pitt-Rivers, *The law...*, s. 504.

⁵¹ Por. M. Herzfeld, *Afterword: reciprocating the hospitality of these pages*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18, s. S212, S215; M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 57.

przyjmują inne, często bardziej rozproszone lub złożone formy. Mogą one służyć różnym celom i inicjować transformacje w obrębie różnie pojmowanych i łączonych ról – np. zakładać inkorporację w obręb grupy (m.in. przez symboliczną adopcję) lub stanowić akt ustanowienia sojuszu międzygrupowego.

W Łące pozwalają przede wszystkim na przejście danej osoby lub grupy z obszaru ładu społecznego postrzeganego kategorialnie, do obszaru ładu wyobrażanego perspektywicznie. Podstawowe formuły działające dziś we wsi i tworzące taką możliwość związane są z dwoma poziomami interakcji – pierwszym, dotyczącym całej społeczności oraz drugim, zogniskowanym wokół domu. I tak – najważniejszą instancją weryfikującą obecność przybyszy, jeśli wiąże się ona nie z prywatnymi odwiedzinami lub pobytem turystycznym, lecz dotyczy całej społeczności, będą osoby uznawane za wsi tej reprezentantów. Są to postacie pełniące ważne funkcje społeczne oraz posiadające duży prestiż – m.in. ksiądz, nauczyciele, osoby zajmujące się historią i kulturą Łąki, sołtys. Często one same stają się patronem, zdarza się jednak również tak, że autoryzując obecność przybysza, dają znak innym mieszkańcom, że ci mogą przyjąć ich we własnych progach oraz zostać ich patronami, powtarzając dokonany już gest włączenia.

Ze względu na autonomizację rodziny i coraz mniejsze znaczenie lokalnej wspólnoty ziemi, nie jest to jednak zawsze warunek wystarczający. Decydujące są dziś formy instytucji patrona akceptowane przez grupę domową. Stają się nim więc przede wszystkim osoby należące do kręgu krewniaczego i towarzyskiego danej rodziny. Często rola patrona łączy się w Łące również z rolą gospodarza, co znajduje swój wyraz w analizowanym wcześniej imperatywie opieki nad gościem.

Sposoby konceptualizacji i organizacji ładu społecznego wpływają jednak nie tylko na to, kto może pełnić funkcję patrona, ale również na to, jak można nawiązać relację patronacką. Ten drugi wątek jest o tyle istotny, że pozwoli wskazać zasady rządzące przepływami w kulturze, która w oparciu o perspektywę domu, skonstruowała taki, a nie inny sposób porządkowania i wyobrażania relacji społecznych. Wydaje mi się, że przy wysokim stopniu uogólnienia, wydzielić można dwa podstawowe sposoby tworzenia więzi patronackiej – więzi, która umożliwia tymczasowe włączenie w obręb wspólnoty rodzinnej i lokalnej. Poniższa historia goszczenia obcokrajowców stanowi interesujący przykład pokazujący jeden z wielu wariantów wchodzących w zakres pierwszego typu patronatu:

Tacy Francuzi – znajomi mojej córki byli tu. Przyjeliśmy ich dobrze. Moja córka za ich pomoc we Francji, załatwiła im tu noclegi, wzięła ich do Krakowa, na Słowację. Ale pierwszego dnia zaprosiliśmy ich na kolację. Oni siedzieli, jedli, miło było niesamowicie. Słuchaliśmy muzyki. Było to rozbudowane. Oni żubrówkę z sokiem jabłkowym pili najpierw, ale potem powiedzieli, że chcą samą żubrówkę, bo oni wiedzą co to jest. Było bardzo miło, ale musiałem ich przeprosić, bo kolejnego dnia szedłem do pracy. Oni się wtedy zorientowali, przeprosili i poszli. [...] Powiedziałem S. a ona im przekazała. Ale chyba nas polubili, bo przyszli na kolejny dzień też. A ostatniego dnia ich pobytu też tu byli. Siedzieliśmy w kocach na dworze, graliśmy na gitarach. Ja w ogóle lubię młodzież. Koledzy i koleżanki naszych dziewczyn lubili tu przyjeżdżać też⁵².

W tej konfiguracji, jednej z wielu możliwych, patronem, który wprowadza obcych do grupy domowej, jest córka gospodarzy. To ona staje się zarazem ich opiekunem, jak i gwarantem tego, że nie zaburzą porządku rodzinnego. Więzy i zobowiązania, jakie wytworzyły się między nią a Francuzami, są ekstrapolowane na wszystkich przedstawicieli gospodarstwa, którzy starają się za pomocą dostępnych im konwencji, utrwalić i amplifikować owe relacje. Jednocześnie córka jest odpowiedzialna za gości przed gospodarzami – to ona musi interweniować, gdy okaże się, że nie są świadomi momentu, w którym powinni zakończyć wizytę.

Klucz do zrozumienia zasady rządzącej tym typem tworzenia więzi mieści się w odpowiedzi na pytanie, kim dla gospodarzy stają się przybysze? To koledzy i koleżanki córki i dzięki temu zostali ugoszczeni. Powstałe relacje pozwalające na ustanowienie diady gospodarz- gość nie opierają się więc na wspólnym kryterium przynależnościowym. Tylko i wyłącznie dzięki patronowi osoby, które w ramach wspólnoty domowej nie mają żadnego statusu, nie są związane z żadną upoważniającą do przygotowania gościny kategorią lub relacją, zostają przyjęte z zachowaniem procedur służących okazywaniu gościnności. Patron pełni w tej sytuacji przede wszystkim rolę mediatora – osoby, której relacyjny stosunek do nieznanego jest podstawą do przeniesienia owego porządku, na prawach metonimicznej identyfikacji teknonimii z porządkiem *ego* („przyjaciół mojego przyjaciela jest moim przyjacielem”), również na osoby gospodarzy. Operacja ta łączy się z przekazaniem osobie patrona również funkcji kontrolnych, co nakłada na niego obowiązek zabezpieczenia porządku, praw i integralności wspólnoty domowej. Warto

⁵² [APAP 1752/O/33].

dodać, że często forma przyjęcia gości jest w tym modelu uzależniona od statusu i prestiżu patrona – po części więc również nią rządzi logika metonimii.

Alternatywny wzorzec wiąże się z sytuacją, gdy przybysz zostaje przez gospodarzy zidentyfikowany jako przedstawiciel kategorii osób, do której oni sami należą lub z którą wchodzi – przez różne, zastępowalne osoby – w rozmaite, skonwencjonalizowane interakcje. W pierwszym przypadku u podstaw procesu transformacji w gościa stać może nawet abstrakcyjna idea, wartość lub inna, szeroko rozumiana wspólna dziedzina (narodowościowa, religijna, ludzka). W drugim legitymizuje ją instytucja wskazująca rolę i cel wizyty, a także stanowiąca gwarant bezpieczeństwa.

Wspólne dla powyższych wariantów jest to, że wyłącznym patronem staje się gospodarz, który stanowi jednocześnie instancję decydującą o formie i zakresie kontaktu lub też realizującą konwencję wypracowaną przez daną instytucję (jak np. w przypadku odwiedzin księdza w czasie kolędy lub ankietera reprezentującego pracownię sondażową). Przy tym każda z formuł narzucanych przez ową instytucję może wiązać się z pozytywnym wartościowaniem i wtedy łączona bywa z konwencją gościny lub przyjaznej wizyty, a także transformacją przybysza w gościa. Może też stać się swoistą manifestacją negatywnych emocji – wtedy przebiega w atmosferze wrogości i przymusu lub nie przebiega w ogóle, gdyż szybko następuje proces klasyfikacji przybysza jako nieprzyjaciela i decyzja o zamknięciu drzwi. W ten sposób dochodzi do swoistej mediacji pomiędzy różnymi skalami i porządkami kulturowymi, które nie tworzą jednej płaszczyzny wyobraźniowej i organizacyjnej, ale uosabiane przez przybysza przychodzącego do czyjegoś domu, stają się ich odbiciem i konkretyzacją. Konkretyzacją, która umożliwia wkraczanie nieznanym osobom w przestrzeń relacji perspektywicznie ustalanych i postrzeganych jako łączniki pomiędzy różnymi wymiarami ładu społecznego.

Niezależnie jednak od formy patronatu, proces tymczasowego włączenia w grupę następuje zwykle według procedur *wizyt* i *gościn*, z utrzymaniem konwencji wpisanej w rolę gościa i gospodarza, które stanowią odpowiednik relacji między *ego*, a kręgami rodzinnymi, sąsiedzkimi i towarzyskimi, ale także pomiędzy relacyjnie postrzeganymi kategoriami „ja” i „ty”, które ustanawiają podstawową zasadę organizacyjną relacyjnego obszaru ładu społecznego opartego na wymienności perspektyw. Z tym, że diada gospodarz-gość (a także związane z nią zwyczaje gościnności), rozciąga ową wymiennosc w czasie, rytmizuje ją oraz różnicuje przestrzennie, własnościowo i przynależnościowo.

Perspektywy

Dzięki instytucji patrona, a także dzięki swojej pojemności kategoryzacyjnej, służyć może jednocześnie otwarciu rodziny „na swoim” na nowe osoby oraz zabezpieczeniu jej przed ewentualnymi trwałymi podziałami wynikającymi z destabilizacji ładu domowego przez przepływy przybyszów.

Zakończenie

Chciałbym, aby podsumowanie moich rozważań przyjęło formę prezentacji wyróżników gościnności, wywiedzionych z analizy zjawisk kulturowych rozpiętych pomiędzy konkretem kontekstualnie znaczących gestów i wydarzeń a abstrakcją ewokowaną przez pojęcie. Z tego też względu skupię się na tych wzorcach, które tworzą łącki wariant praktykowania gościnności a jednocześnie znajdują swoje odzwierciedlenie w związkach semantycznych i syntagmatycznych wpisanych w język literacki. Będzie to jednoznaczne z radykalną redukcją złożonych kontekstów stanowiących warunki kształtowania się lokalnej pragmatyki i semiotyki. Mam jednak nadzieję, że uda się w ten sposób uwypuklić pewną modalność, która jest centralna dla gościnności polskiej na wielu poziomach organizacji kultury, rozpiętych pomiędzy lokalną praktyką a publicznym dyskursem.

Taki sposób konstruowania wniosków jest możliwy ze względu na abstrakcyjny charakter pojęcia, które w dyskursie swobodnie przemieszcza się między kontekstami, znakując różne aspekty rzeczywistości kulturowej i tworząc pomiędzy nimi wyobrażeniowe mosty. Jednocześnie, przez strukturalnie wpisaną w nie „otwartość” na sferę lokalnie zróżnicowanych norm, zachowań etykietalnych czy też wartości, w użyciach pojęcia *gościnności* musi być uwzględniona norma ekwiwokacji, która umożliwia komunikacyjny konsensus między użytkownikami języka polskiego. Osiąga się go m.in. przez dopuszczalne przemilczanie, ignorowanie lub wypieranie ewentualnych różnic definicyjnych i różnic doświadczeń. W ten sposób systemowo zagwarantowana zostaje sfera względnie swobodnych przesunięć znaczeniowych, do których dochodzi w czasie użycie samego słowa. Użyć polegających przede wszystkim na zastosowaniu różnorodnych form ukonkretnienia abstrakcji oraz uabstrakcyjnienia konkretności za pomocą *gościnności*

wykorzystywanej jako swoisty marker łączony na prawach metonimii lub metafory z wieloma pozornie rozłącznymi aspektami rzeczywistości kulturowej¹.

W języku istnieje jednak zespół „warunków możliwych wydarzeń”², które stanowią często iteracje i generalizacje wzorców organizujących różnorodne formy kulturowe a także na owe wzorce wpływają. W tym miejscu chciałem zwrócić uwagę na trzy, moim zdaniem najważniejsze cechy modelu istniejącego dyskursywnie oraz pokazać, że są one obecne również w specyficznych, złożonych formach na poziomie badanego studium przypadku.

Pierwszym, konstytutywnym wyróżnikiem gościnności będzie wpisany w nią „geocentryzm” łączący się z wyobrażeniami ładu społeczno-kulturowego. Zarówno na poziomie języka ogólnego, jak i w szeregu konkretnych rozwiązań obserwowanych w Łące, zauważyć można, że ład ów jest konceptualizowany w formie kręgów przynależności lub wykluczenia oraz kręgów przestrzennej bliskości i oddalenia, formujących się wokół stabilnego, autonomicznego centrum. Centrum to zwykle konotuje wyemancypowaną przestrzennie lub funkcjonalnie osobę lub grupę. W badanym przypadku była to rodzina „na swoim” (żyjąca *przedsia*), dla której neolokacja stanowi dziś podstawowy sposób na zaznaczenie i uzyskanie samodzielności a jednocześnie jest gwarantem podmiotowości w sferze zwyczajowo regulowanych relacji międzyludzkich³. Materialne granice domu są przy tym uprzestrzennionymi formami podziałów społeczno-kulturowych, które podkreślają terytorialną, instytucjonalną i symboliczną odrębność domowników, jednocześnie wpływając na charakter zwyczajów recepcyjnych służących m.in. kontroli przepływów określonych osób i grup ludzi.

„Geocentryczne” wyobrażenie ładu społecznego nie sprawia jednak, że mamy do czynienia z kulturą monadycznych, zobiiektywizowanych „jednostek przynależnościowych” wyizolowanych całkowicie ze swojego otoczenia. Drugim bowiem

¹ Reinhardt Koselleck w *Dziejach pojęć* badał procesy związane z tzw. „przymusem abstrakcji”: „Nowożytnie spotęgowana abstrakcja i uniwersalne uogólnienie pojęć mówią coś jeszcze o nowoczesności. Od czasu globalnej współzależności wszystkich wydarzeń bezpośrednio przestrzenie doświadczenia nie zawierają wszystkich czynników, które je konstytuują. Oznacza to, że rzeczywiste aktualne doświadczenie, które określa naszą codzienność, jest coraz bardziej zależne od czynników społecznych i politycznych, które wykraczają poza to doświadczenie”. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 87.

² Tamże, s. 35.

³ W sferze prawnej to wiek stanowi o upodmiotowieniu w zakresie określanym przez odpowiednie kodeksy.

wzorcem organizującym gościnność zarówno na poziomie konstrukcji pojęcia, jak i konkretnych form kulturowych, jest zasada relacyjnej asymetrii – kierująca uwagę w stronę rodzaju spoiw społecznej warstwy kultury. Osoby znajdujące się poza zasięgiem owej zasady, faktycznie bywają traktowane jak swoiste „atomy” niezwiązane ze sobą jakimkolwiek zobowiązaniem, co w Łące bywa podkreślane za pomocą konwencji zaznaczających odrębność – tzn. wykorzystujących unikanie i ignorowanie jako podstawowe strategie działania. W języku widoczne jest to w sposobie konstruowania zbiektywizowanych, wyodrębnionych kategorii, takich jak np. *turysta*.

Moim zdaniem, przestrzeń interakcji społecznych opartych na zażyłości jest jednak, zarówno w modelu wywiedzionym z polskiego języka ogólnego, jak i z różnorodnych zjawisk kulturowych charakterystycznych dla Łąki, porządkowana inaczej – przez pryzmat relacyjnej perspektywy wyznaczanej przez zaimek dzierżawczy „mój” i ważne założenie o jego „zwrotności”. W przeciwieństwie bowiem do świata rzeczy, gdzie słowo to oznacza w języku polskim stosunek własności niepodzielnej (moje pióro = nie twoje), w kontekście człowieka łączy się zawsze z wymiennością punktów widzenia. Często ten schemat przekłada się na zasady używania terminologii pokrewieństwa (mój wujek – mój siostrzeniec, mój ojciec – mój syn) lub innych form klasyfikacyjnych, które stanowią przede wszystkim metonimiczną identyfikację osób z porządkowanymi w pary, bilateralnymi relacjami.

Strukturalnie diada gospodarz-gość opiera się na tej samej zasadzie łączenia w pary, wiąże się jednak z określonym porządkiem przestrzennym i instytucjonalnym. W studium przypadku zaimek „mój”, na przywoływanym tu poziomie, odpowiadał poczuciu własności i przynależności do ziemi, domu i rodziny „na swoim”, łącząc ją z omawianą już wyobraźnią „geocentryczną” i poszanowaniem autonomii, prywatności i intymności. Charakterystyczne jest to, że w języku polskim określenia *gospodarz* i *gość* nie posiadają tworzącej równowagę, przeciwnie centrowanej pary, a same nie pozwalają na zamianę perspektywy (zestawienie „mój gość” – „mój gospodarz” wskazuje bowiem na ten sam kontekst sytuacyjny). Wpisana w charakter relacji przyjmowanego i przyjmującego asymetria wydaje się więc konstytutywna dla pojmowania gościnności. W Łące również ją obserwowaliśmy – ujawniała się jednak nie tylko na poziomie języka, ale także widoczna była w zestawie norm i konwencji, które nie pozwalały gościom na

transformację w gospodarzy, a gospodarzom na równoczesne stanie się gośćmi w danym domu.

Tak skonstruowany wzorzec umożliwia ustanowienie i uprawomocnienie co najmniej dwóch modelowych tendencji, które mogą motywować kształt „gościnnego” systemu świadczeń – demokratyzującej i hierarchizującej⁴. Diada gospodarz-gość zawiera w sobie dysproporcję władzy wynikającą z różnicy pomiędzy tym, który posiada i przynależy a tym, który na danym terytorium jest pozbawiony wynikających z tego tytułu praw (a często także musi wyrzec się swojego „zewnętrznego” statusu). Wyobrażalne są więc formy przyjmowania gości używane w celu utrwalania społecznej hierarchii, np. w formie niemożliwych do odwzajemnienia, demonstracyjnych aktów hojności.

Drugim modelowym rozwiązaniem jest stworzenie odpowiedniego systemu ekwiwalencji, który relację gospodarz – gość zsynchronizuje z zależnościami innego typu. Tak też stało się w przypadku Łąki, gdzie wzorzec niezależności i autonomii grupy domowej łączy się przede wszystkim z wyobrażeniem ładu społecznego jako przestrzeni wzajemnej przynależności. Ład ten jest przy tym regulowany przez system obowiązków wpisanych w poszczególne typy więzi oraz przez szereg norm i wartości dotyczących życia towarzyskiego – m.in. dążenie do powszechnej zgody, wzajemnej sympatii i dwustronnego szacunku. Zasady te bez wątpienia matrycuja podstawowe formy praktykowania gościnności w Łące. Nie zmienia to jednak faktu, że bez odpowiednich systemów ekwiwalencji do pokonania pozostawałaby strukturalna nierówność wynikająca z niemożliwości swobodnej zamiany perspektywy gościa na perspektywę gospodarza. Jednym z rozwiązań zastosowanych także w Łące jest ustanowienie w roli ekwiwalentów pozwalających na utrzymanie partnerskiego charakteru szeroko rozumianej wymiany świadczeń takich wartości niematerialnych, jak życzliwość, dowcipność czy szczerść. Jednakże podstawowym sposobem na rozwiązanie problemu asymetrii gościnnych relacji okazuje się dziś wykorzystanie szeregu zmieniających „punkt widzenia” przesunięć przestrzennych (opierających się przede wszystkim na normie odwzajemnienia wizyty) i zsynchronizowanie ich z wybranymi porządkami czasowymi (np. kalendarzem świąt rodzinnych i kościelnych). Dzięki temu zabiegowi role gospodarza i gościa mogą ulegać

⁴ Por. E. Kosowska, *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002, s. 92–98.

rytmicznej wymianie według schematu następujących po sobie faz tymczasowego włączenia i okresów separacji wpisanych w cykle o różnej częstotliwości.

Relacyjność i dążenie do utrzymania partnerstwa ucieleśnione i potwierdzone zostają za pomocą zasady wzajemności, która organizuje czasoprzestrzenny aspekt więzi, ale także inne „nośniki” owych więzi. W Łące tymi „nośnikami” mogą być zarówno *gościny* i *wizyty* rozumiane jako znaczące wydarzenia, jak i składające się na nie gesty, dary czy słowa układające się w dłuższe i krótsze sekwencje. Nie można jednak zapomnieć, że wymianie ulegają również role gospodarza i gościa, a wraz z nimi także ich prawa i obowiązki. Sfera relacyjnie konceptualizowanego ładu społecznego, która okazuje się w Łące jednocześnie sferą praktykowania gościnności, byłaby więc przestrzenią ucieleśnianej na różne sposoby „wzajemności bycia”⁵. Wzajemności przenikającej równoległe wiele poziomów rzeczywistości kulturowej – od charakteru terminologii pokrewieństwa po centralną dla prowadzonych tu rozważań, wymianę *gościn*.

Trzeci wzorzec organizujący logikę gościnności na wszystkich najważniejszych poziomach, to wpisane w nią strukturalne niedopasowanie. Jest ono wynikiem zarówno „geocentrycznego” sposobu organizacji wyobrażeń o ładzie społecznym, jak i związanej z nim zasady relacyjnej asymetrii. Przejawia się natomiast przede wszystkim w tym, że bliskość czasoprzestrzenna wpisana w wyobrażenie gościnnego spotkania jest przełamywana dystynkcją wynikającą z różnic w statusie przynależnościowym oraz stosunkach własnościowych. Innymi słowy – gościnność dotyczy tych form nawiązywania i kultywowania zażytych relacji, które ustanawiane są pomimo i dzięki istniejącym odrębnościom. Wynikające z tych zależności niedopasowanie jest zakodowane nie tylko w języku, ale także w większości wykorzystywanych w praktykowaniu gościnności „nośników” relacji, które operują znakami zbliżenia i oddalenia. Modelowym przykładem jest sama temporalna struktura *gościny*, która opiera się na schemacie wydarzenia o konkretnym początku i końcu, ramowanym przez ryty agregacji i separacji. Ale kod bliskości i oddalenia może być wpisany nawet w jeden gest (taki jak np. podanie dłoni) lub w dar – również one mogą sygnalizować jednocześnie zażyłość i dystans. W Łące stają się tym samym potwierdzeniem opozycyjnych względem siebie wartości: samodzielnego życia „na swoim” (*przedsia*) oraz funkcjonowania w rozległej sieci relacji towarzyskich.

⁵ Por. M. Sahlins, *What kinship is – and is not*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.

Zakończenie

Podsumowując: gościnność rozumiana jako pojęciowy marker podkreślający homologię pomiędzy różnymi porządkami rzeczywistości kulturowej, a jednocześnie jako wartość pozwalająca na ocenianie wybranych aspektów tych porządków, mimo swojej „otwartości” na konkret i zdolność do „podróżowania” między kontekstami, używana, definiowana, redefiniowana i negocjowana bywa przede wszystkim w odniesieniu do tych zjawisk i aspektów kultury, które spełniają trzy warunki, tworzące jednocześnie szkielet prezentowanego tu modelu gościnności: (1) „geocentryzm”, (2) asymetria relacji (3) strukturalne niedopasowanie. Wyznaczniki te stoją moim zdaniem u podstaw konsensusu znaczeniowego umożliwiającego zarówno opis konkretnej sytuacji, jak i pozwalającego na daleko idącą metaforyzację i wykorzystywanie pojęcia *gościnności* w różnorodnych kontekstach kultury polskiej przy zachowaniu jego specyfiki i zrozumiałości.

Bibliografia

Źródła wywołane (wywiad kwestionariuszowy)

Archiwum Prywatne Adama Pisarka: 601/P/1–1763/O/44.

Stacjonarne badania terenowe nt. gościnności prowadzone w Polsce (Łąka, Katowice) – 2010.

Wielomiejscowe, mobilne badania terenowe nt. gościnności w Grecji (Volos, Trikala), Turcji (Istanbul, Göreme) i Bułgarii (Burgas, Sofia) – 2009.

Źródła zastane

Archiwum Prywatne Informatorów: 1/A/1–18/C/2.

Literatura

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

Adamowski J., *Sakralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej*, w: *Folklor – sacrum – religia. Praca zbiorowa*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, IEŚW, Lublin 1995.

Adamus J., *Polska teoria rodowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Łódź – Wrocław 1958.

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

Bibliografia

- Aymard M., *Przyjaźń i wspólne biesiadowanie*, w: *Historia życia prywatnego*, red. R. Chartier, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005.
- Banaszkiewicz J., *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.
- Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Baranowski B., *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986.
- Bardach J., *Historia państwa i prawa Polski. Tom I do połowy XV wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.
- Bardach J., Leśnodorski B., Pietrzak M., *Historia ustroju i prawa polskiego*, LexisNexis Polska, Warszawa 2009.
- Barth F., *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej: kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.
- Bashkow I., *A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries*, „American Anthropologist” 2004, Vol. 106, Issue 3.
- Batchelor J., *The Ainu and their folk-lore*, The Religious Tract Society, London 1901.
- Bean F., Kerckhoff A., *Personality and perception in husband-wife conflicts*, „Journal of Marriage and the Family” 1971, nr 33.
- Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 1999.
- Benedykt, *Deus caritas est*, tłum. D. Bryl, J. Troska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2006.
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z., *Dom w tradycji ludowej*, „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1992.

Bibliografia

- Benveniste É., *Problems in general linguistics*, tłum. M.E. Meek, University of Miami Press, Coral Gables 1971.
- Benveniste É., *Indo-European language and society*, tłum. E. Palmer, Faber and Faber, London 1973.
- Biegeleisen H., *U kolebki, przed oltarzem, nad mogiłką*, Instytut Stauropegiński, Lwów 1929.
- Biernacka M., *Wsie drobnoszlacheckie na Mazowszu i Podlasiu. Tradycje historyczne a współczesne przemiany*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966.
- Boas F., *The Central Eskimo*, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, [Washington, D.C.] 1888.
- Bockenheim K., *Przy polskim stole*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998.
- Bohdanowicz J., *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 3, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1996.
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève 1972.
- Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki. Poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1996.
- Bukowska-Floreńska I., *Dom rodzinny jako przestrzeń kulturowa*, w: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.
- Bukowska-Floreńska I., *Rodzina na Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.
- Bułat J., *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1990, t. 44, z. 4.
- Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- Burszta J., *Kultura ludowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987.
- Burszta J., *Spoleczności lokalne*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.

Bibliografia

- Bylina S., *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna – Instytut Historii PAN, Łowicz – Warszawa 1999.
- Candea M., da Col G., *The return to hospitality*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.
- Casson L., *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. T. Kotula, A. Flasińska, M. Radlińska-Kardaś, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981.
- Catherine A. Lutz, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, w: *Emocje w kulturze*, red. J. Straczuk, M. Rajtar, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, red. W. Wydra, W.R. Rzepka, W. Kuraskiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.
- Ciszewski S., *Ognisko. Studium etnologiczne*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1903.
- Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej*, red. A. Barciak, Instytut Górnośląski, Katowice 2004.
- Czarnowski S., *Dzieła*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- Czekanowski J., *Struktura rasowa Śląska w świetle badań polskich i niemieckich*, Wydawnictwo Instytutu Śląskiego, Katowice 1936.
- Dąbrowska M., Kruppé J., *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 1998.
- De Certeau M., *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Derrida J., *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford 1999.
- Derrida J., *Hostipitality*, „Angelaki. Journal of Theoretical Humanities” 2000, Vol. 5, Issue 3.
- Derrida J., *Gościnnosc nieskończona*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3 (9).
- Derrida J., Dufourmantelle A., *Of hospitality*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Bibliografia

- Dobrowolska D., *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej. Podkrakowska osada Chełm w latach 1900–1967*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968.
- Dobrowolski K., *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966.
- Dola K., *Szpitala średniowiecznego Śląska*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 1968, t. 12, z. 1.
- Douglas M., *Odszyfrowanie posiłku*, w: Tejże, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Dubiel L., *Wnętrze mieszkalne domu chłopskiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku. Studia i materiały*, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Bytom 1967.
- Dubisz S., *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Duby G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, [Paris] 1978.
- Eichstaedt J., *Smak biesiady. Antropologiczne szkice o kulturze szlacheckiej i współczesnej*, Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Wnętrz Dworskich, Ożarów 2000.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.
- Encyclopedia of food and culture*, t. 1–3, red. S.H. Katz, W.W. Weaver, Charles Scribner's Sons, Thomson Gale, New York 2003.
- Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- Fortes M., *Time and Social Structure: An Ashanti Case Study*, w: *Social structure*, red. M. Fortes, Clarendon Press, Oxford 1949.
- Galusek Ł., Jurecki M., Mazur P., *Rumunia. Przestrzeń, sztuka, kultura*, Wydawnictwo Bosz, Olszanica 2008.
- Geertz C., *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: Tegoż, *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Bibliografia

- Geertz C., *Osoba, czas i zachowanie na Bali*, w: Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, w: Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geremek B., *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Czytelnik, Warszawa 1989.
- Gerlich M.G., *Od uczyty szlacheckiej do siemieniotki śląskiej*, w: *Śląska kucharka doskonała*, red. E. Łabońska, Fundacja dla Śląskiego Instytutu Naukowego, Katowice 1989.
- Godelier M., *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Grochowski P., *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, PIW, Warszawa 1976.
- Hall E.T., *Poza kulturą*, tłum. E.M. Gozdzia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- Hall E.T., *Bezgłośny język*, tłum. R. Zimand, Skarbińska Alicja, PIW, Warszawa 1987.
- Handelman D., *Models and mirrors. Towards an anthropology of public events*, Berghahn Books, New York – Oxford 1998.
- Harris M.K., *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, tłum. K. Szerer, PIW, Warszawa 1985.
- Heal F., *Hospitality in early modern England*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford – New York 1990.
- Herman G., *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1987.
- Herzfeld M., *'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington, D.C 1987.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Herzfeld M., *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Bibliografia

- Herzfeld M., *Afterword: reciprocating the hospitality of these pages*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.
- Historia Śląska*, cz. I, red. W. Długoborski, J. Chlebowczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966.
- Historia Śląska*, cz. II, red. S. Michalkiewicz, J. Chlebowczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.
- Historia życia prywatnego*, red. R. Chartier, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005.
- Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1965.
- Hubert H., Mauss M., *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Nomos, Kraków 2005.
- Humphrey C., *Hospitality and tone: holding patterns for strangeness in rural Mongolia*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.
- Hübner-Wojciechowska J., *Uczta. Iluzja i rzeczywistość w uroczystościach państwowych XVII w.*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1988, t. 42, z. 1–2.
- Ihnatowicz I., Mączak A., Zientara B., Żarnowski J., *Spoleczeństwo polskie od X do XX wieku*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1988.
- In search of hospitality. Theoretical perspectives and debates*, red. C. Lashley, A.J. Morrison, Butterworth-Heinemann, Oxford – Boston 2000.
- Jaworski E., *Dom wiejski w traktatach architektonicznych jako manifestacja racjonalności kultury ziemiańskiej*, w: *Polska kultura ziemiańska. Szkice i rozprawy*, red. E. Kosowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995.
- Jedzenie. Rytuały i magia*, red. F.-T. Gottwald, L. Kolmer, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 2009.
- Karnawał dziadowski. Pieśni wędrownych śpiewaków (XIX–XX w.)*, wyb. i oprac. Stanisław Nyrkowski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973.
- Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.
- Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985.

Bibliografia

- Kłosińska K., *Rola procesów nominacyjnych w tworzeniu opozycji „my”/”oni” w języku polityki po 1989 roku*, w: *Manipulacja w języku*, red. P. Krzyżanowski, P. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004.
- Knapiusz G., *Thesaurus polonolatinograecus seu promptuarium linguae Latinae et Graecae. In tres tomos divisum*, Typis & Sumptu Francisci Caesarii, Cracoviae 1643.
- Kocurek D., *Oświata pozaszkolna na Górnym Śląsku od połowy XIX wieku do 1918 roku – na przykładzie wsi pszczyńskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Galeria „Na Gojach”, Cieszyn – Ustroń 2012.
- Kolmer L., *Przyjmowanie i wykluczanie. Funkcja średniowiecznych rytuałów związanych z jedzeniem*, w: *Jedzenie: Rytuały i magia*, red. F.-T. Gottwald, L. Kolmer, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 2009.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Kosowska E., *Oblicza honoru*, „Postscriptum Polonistyczne” 1993, nr 4 (5).
- Kosowska E., *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002.
- Kosowska E., *Przestrzenie tożsamości*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Universitas, Kraków 2004.
- Kowalska-Lewicka A., *Pożywienie ludności wiejskiej. Praca zbiorowa*, Muzeum Etnograficzne, Kraków 1973.
- Kowalska-Lewicka A., Szromba-Rysowa Z., *Pożywienie*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- Kowalski P., *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2000.
- Kruczek J., Włodarska T., *Życie dworskie w Pszczynie (1765–1846)*, Wydawnictwo Muzeum Wnętrz Zabytkowych w Pszczynie, Pszczyna 1984.
- Krzywicki L., *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*, Drukarnia Naukowa, Warszawa 1914.

Bibliografia

- Kubiciel R., *Ziemia pszczyńska i jej właściciele do połowy XVI wieku*, w: *Ziemia pszczyńska przez wieki. Stan badań, archiwalia, problemy badawcze*, red. A. Barciak, Związek Górnośląski Koło Suszec, Suszec 2002.
- Kuchowicz Z., *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1975.
- Kunicka B., *Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażeń ludowych*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 1.
- Kuper A., *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, tłum. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- La Cecla F., *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, tłum. H. Serkowska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014.
- Lancy F.D., Strathern J.A., “*Making Twos*”: *Pairing as an Alternative to the Taxonomic Mode of Representation*, „*American Anthropologist*” 1981, Vol. 83, No. 4.
- Lashley C., Lynch P., Morrison A.J., *Hospitality. A social lens*, Elsevier, Amsterdam – Boston 2007.
- Lashley C., Morrison A.J., *Franchising hospitality services*, Butterworth-Heinemann, Oxford – Boston 2000.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Lévi-Strauss C., *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. M. Falski, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 2011.
- Levy H.L., *The Odyssean Suitors and the Host-Guest Relationship*, „*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*” 1963, Vol. 94.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 1–2, Wydawnictwo „Gutenberg-Print”, Warszawa 1994.
- Linderman L.J., *The Gendered Feast: Experiencing a Georgian Supra*, „*Anthropology of East Europe Review*” 2011, Vol. 29, No. 2.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Lippmann W., *Public opinion*, Harcourt, Brace and Co, New York 1922.

Bibliografia

- Łowmiański H., Bardach J., Manteuffel T., *Historia Polski*, t. 1, cz. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1964.
- Łozińska M., Łoziński J., *Wokół stołu i kuchni*, Wydawnictwo Tenten, Warszawa 1994.
- Majewicz A.F., *Ajnu – Lud, jego język i tradycja ustna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1984.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987.
- Manning P., *Socialist Supras and Drinking Democratically: Changing Images of the Georgian Feast and Georgian Society from Socialism to Post-socialism*, <http://mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/cours/Manning-Supra.pdf>.
- Mauss M., *Essai sur le don*, J.-M. Tremblay, Chicoutimi 2002.
- Mauss M., *Pojęcie osoby*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Sposoby posługiwania się ciałem*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów*, w: Tegoż, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mączyński J., *Lexicon Latino-Polonicum*, Bd. 14, Böhlau, Köln, Wien 1973.
- Mead M., *Trzy studia. Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1986.
- Mihajlova K., *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, tłum. H. Karpieńska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Molz J.G., Gibson S., *Mobilizing hospitality. The ethics of social relations in a mobile world*, Ashgate, Aldershot 2007.
- Morley D., *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.
- Morrison A.M., *Hospitality and travel marketing*, Delmar Publishers, Albany, N.Y 1996.

Bibliografia

- Musiół L., *Łąka. Gmina i parafia. Monografia historyczna*, maszynopis, Katowice – Ligota 1953.
- Niemiec A., Pisek J., *Bibliografia Pszczyny i okolic. Wybór ważniejszych publikacji (1929–2006)*, Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka im. Józefa Lompy, Katowice – Pszczyna 2006.
- Niewiara A., *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
- Oden A., *And you welcomed me. A sourcebook on hospitality in early Christianity*, Abingdon Press, Nashville 2001.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Orzechowski K., *Powstanie pojęcia „prawa książęcego” na Śląsku*, w: *Studia z dziejów kultury i ideologii ofiarowane Ewie Maleczyńskiej w 50 rocznicę pracy dydaktycznej i naukowej*, red. J. Leszczyński, W. Korta, R. Heck, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968.
- Ossowska M., *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, Zarząd Główny TUR, Warszawa 1946.
- Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Pacukiewicz M., *Grań kultury. Transgresje alpinizmu*, Universitas, Kraków – Katowice 2012.
- Pico della Mirandola G., *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.
- Piotrowski R., *Motyw gościnny w opowieściach ludowych*, „Literatura Ludowa” 2006, nr 3.

Bibliografia

- Pisarek A., *Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu*, „Turystyka Kulturowa” 2013, nr 3.
- Pitt-Rivers J., *The Stranger, the Guest, and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality*, w: *Contributions to Mediterranean sociology*, red. J.G. Peristiany, Mouton, Paris 1968.
- Pitt-Rivers J.A., *The people of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago 1971.
- Pitt-Rivers J., *The fate of Shechem*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Pitt-Rivers J., *The law of hospitality (reprint)*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2012, Vol. 2, No. 1.
- Podgórska-Klawe Z., *Od hospicjum do współczesnego szpitala. Rozwój historyczny problematyki szpitalnej w Polsce do końca XIX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.
- Pohl C.D., *Making room. Recovering hospitality as a Christian tradition*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1999.
- Polak J., *Poczet panów i książąt pszczyńskich*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Pszczyńskiej, Pszczyna 2007.
- Polska kultura ziemiańska. Szkice i rozprawy*, red. E. Kosowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995.
- Popowska-Tamborska H., *Językowe wykładniki opozycji swoi – obcy w procesie tworzenia etnicznej tożsamości*, w: *Językowy obraz świata: Praca zbiorowa*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 12, red. H. Zgólkowa, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1997.
- Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Ptak M., *Pozycja publicznoprawna wolnych panów stanowych na Śląsku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1993, nr 1477, Prawo CCXXII.
- Pytel J.K., *Gościnność w Biblii (studium źródłowo-porównawcze)*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990.

Bibliografia

- Radcliffe-Brown A.R., *Structure and function in primitive society. Essays and addresses*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1952.
- Reczek S., *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968
- Rosello M., *Postcolonial hospitality. The immigrant as guest*, Stanford University Press, Stanford 2001.
- Roszkowski W., *Historia Polski, 1914–2004*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa tzw. Przemyskie. Podobizna rękopisu*, oprac. S. Vrtel-Wierczyński, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1952.
- Różański M., *Szkoły parafialne w XVI–XVIII wieku w archidiakonacie uniejowskim*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003.
- Rumsey A., *Language, desire, and the ontogenesis of intersubjectivity*, „Language & Communication” 2003, Vol. 23, No. 2.
- Rygielska M., *Dąb, Quercus, Norwid, genealogia*, „Studia i Materiały CEPL w Rogowie”, 2011, nr 4 (29).
- Sahlins M., *Stone age economics*, Aldine-Atherton, Chicago 1972.
- Sahlins M., *Food as Symbolic Code*, w: *Culture and society. Contemporary debates*, red. J.C. Alexander, S. Seidman, Cambridge University Press, New York 1990.
- Sahlins M., *What kinship is – and is not*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.
- Schaeffer, H.W.F., *Kronika Wolnego Państwa Stanowego a od 1827 r. Księstwa Pszczyńskiego*, Rada Miasta, Pszczyna 1998.
- Schérer R., *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité: essai philosophique*, A. Colin, Paris 1993.
- Szczaniecki M., *Powszechna historia państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Selwyn T., *An anthropology of hospitality*, w: *In search of hospitality: Theoretical perspectives and debates*, red. C. Lashley, A. J. Morrison, Butterworth-Heinemann, Oxford – Boston 2000.

Bibliografia

- Shryock A., *Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.
- Simmel G., *The stranger*, w: *The sociology of Georg Simmel*, red. K.H. Wolff, The Free Press of Glencoe – Collier-Macmillan Limited, London 1964.
- Simonides D., *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Instytut Śląski w Opolu, Opole 1988.
- Simonides D., Kowalski P., *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław – Warszawa 1991.
- Skorupka S., *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1977.
- Sławski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Kraków 1952–1956.
- Słoń M., *Szpitalie średniowiecznego Wrocławia*, „Neriton”, Warszawa 2000.
- Słownik gniazd słowotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*, t. 2, red. H. Jadacka, Universitas, Kraków 2001.
- Słownik języka polskiego*, t. 2, red. W. Doroszewski, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1965.
- Słownik języka polskiego*, t. 1, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów i kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1900.
- Słownik języka polskiego*, oprac. E. Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz, wydany staraniem i kosztem Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861.
- Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce. Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum*, t. 4, red. M. Plezia, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków – Warszawa 1975.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 4, red. S. Bąk, [et. al.], Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969.

Bibliografia

- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 8, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 9, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 21, red. M.R. Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992.
- Słownik polszczyzny Jana Kochanowskiego*, red. M. Kucala, Instytut Języka Polskiego PAN, Kraków 1994.
- Słownik staropolski*, t. 2, red. S. Urbańczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953–1955.
- Słownik teologii biblijnej. Dzieło zbiorowe*, red. X. Léon-Dufour, Pallotinum, Poznań 1994.
- Słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. D. Ludwiczak, A. Piskadłowa, E. Tarka-Huczek, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1998.
- Spyra A., *Kultura ludowa regionu pszczyńskiego*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Pszczyńskiej, Pszczyna 1981.
- Standura R., *Materiały do monografii wsi Łąka*. 1957–1968.
- Stanisz A., *Rodzina made in Poland. Antropologia pokrewieństwa i życia rodzinnego*, Agata Stanisz, Poznań 2014.
- Stasch R., *Society of others. Kinship and mourning in a West Papuan place*, University of California Press, Berkeley 2009.
- Stomma L., *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1978, nr 3.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1986.
- Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Synowiec H., Siuciak M., *W kręgu języka i kultury ziemi pszczyńskiej. Materiały z drugiej sesji naukowej zorganizowanej w Suszcu w dniach 12 i 13 listopada 1999 r.*, Związek Górnośląski Koło Suszec, Katowice – Suszec 2000.

Bibliografia

- Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002.
- Szromba-Rysowa Z., *Biesiady wiejskie*, „Etnografia Polska” 1984, t. XXVIII, z. 1.
- Szromba-Rysowa Z., *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1978.
- Szynkiewicz S., *Grupa domowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987.
- Szynkiewicz S., *Lineaż*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987.
- Szynkiewicz S., *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Szynkiewicz S., *Rodzina. Elementy systemu pokrewieństwa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- Szynkiewicz S., *Ród*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1987.
- Śląskie pogranicza kultur*, red. M. Ursel, O. Taranek, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2012.
- Świerkot A., Świerkot G., Waleczko B., Wawrzyczek J., *Kultura ludowa*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002.
- Takahashi N., *The Emergence of Generalized Exchange*, „American Journal of Sociology” 2000, Vol. 105, No. 4.
- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1983.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Zalta, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford 2012.

Bibliografia

- Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, tłum. M. Topczewska-Metelska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.
- Tomasello M., *Why we cooperate*, MIT Press, Cambridge, Mass 2009.
- Trzaski, *Everta i Michalskiego słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Spławiński, Księgarnia Wydawnicza Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1949.
- Turner V.W., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Turowski J., *Przemiany tradycyjnej wiejskiej społeczności lokalnej w Polsce*, „Rocznik Socjologii Wsi” 1966, nr 4.
- Tymieniecki K., *Pisma wybrane*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- Tymieniecki K., *Historia chłopów polskich*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.
- Uchyła-Zroski J., *Mikołaje z Łąki – ważność tradycji we współczesności*, w: *Folklorystyka na przełomie wieków*, red. K.D. Kadłubiec, Stowarzyszenie Pro Filia, Cieszyn 1999.
- Urban G., *The “I” of discourse*, w: *Semiotics, self, and society*, red. B. Lee, G. Urban, Mouton de Gruyter, Berlin – New York 1989.
- Uspenskij B.A., *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998.
- van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii o bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Viveiros de Castro E., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, Vol. 4, No. 3.
- Wagner R., *‘Luck in the double focus’: ritualized hospitality in Melanesia*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2012, Vol. 18.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Walczko B., *Historia parafii i kościoła*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002.

Bibliografia

- Wasilewski J.S., *Tabu a paradygmaty etnologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989.
- Węcowski M., *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX-VII wiek p.n.e.)*, Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, Warszawa 2011.
- Wieczorkiewicz A., *Słowo i gest. Dwa warianty weselnych zaprosin*, „Etnografia Polska” 1991, t. XXXV, z. 1.
- Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych PWN*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Wiéner C., *Miłość*, w: *Słownik teologii biblijnej: Dzieło zbiorowe*, red. X. Léon-Dufour, Pallotinum, Poznań 1994.
- Wyniki plebiscytu w powiecie pszczyńskim*, <http://web.archive.org/web/20080510191855/oberschlesende.h619444.serverkompetenz.net/oberschlesien/Abstimmung/pless.html>, dostęp: 12.03.2014 r.
- Wysmulek J., *Pszczyna i jej społeczeństwo w późnym średniowieczu*, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2008.
- Young W.C., *Arab Hospitality as a Rite of Incorporation. The Case of the Rashaayda Bedouin of Eastern Sudan*, „Anthropos” 2007, Bd. 102, H. 1.
- Zajączkowski A., *Czas w kulturze*, PIW, Warszawa 1988.
- Załęska M., *Lingwistyka w badaniach kultury: analiza językowej konceptualizacji pojęcia „wróg”*, w: *Wyobrażenie wroga w dawnych kulturach*, red. J. Axer, J. Olko, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007.
- Zawistowicz-Adamska K., *Systemy krewniacze na Słowiańszczyźnie w ich historyczno-społecznym uwarunkowaniu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
- Zawistowicz-Adamska K., *Więź społeczna*, w: *Etnografia Polski: Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- Ziebura P., *Dzieje polityczne*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002.

Bibliografia

- Ziebura P., *Mieszkańcy, ich zajęcia, przemiany na wsi, gospodarka*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002.
- Ziebura P., *Początki wsi Łąka, godło*, w: *Szkice monograficzne z dziejów Łąki*, red. E. Krzyżanek, G. Świerkot, J. Wawrzyczek, P. Ziebura, Artystyczna Oficyna Drukarska Aleksandra Spyry w Pszczynie, Łąka 2002.
- Ziemia pszczyńska przez wieki. Stan badań, archiwalia, problemy badawcze*, red. A. Barciak, Związek Górnośląski Koło Suszec, Suszec 2002.
- Żakiej T., *W staropolskiej kuchni i przy polskim stole*, „Interpress”, Warszawa 1986.
- Żarski W., *Tożsamość kulinarna na Śląsku*, w: *Śląskie pogranicza kultur*, red. M. Ursel, O. Taranek, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2012.
- Żyłko B., *Przedmowa tłumacza*, w: B.A. Uspenski, *Historia i semiotyka*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998.
- Żyłko B., *Uwagi o Lotmanowskiej koncepcji kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 1998, nr 4.

