

ANTROPOLOGIA KULTURY W POLSCE – DZIEDZICTWO, POJĘCIA, INSPIRACJE

MATERIAŁY DO SŁOWNIKA, CZ. III

TARTU I RADZIECKA SEMIOTYKA KULTURY

Zaczynijmy od sprostowania: mówienie o „szkole w Tartu” — jak to się u nas przyjęło — jest właściwe tylko z wydawniczego punktu widzenia. Przy tamtejszym bowiem uniwersytecie wydawany jest z inicjatywy pioniera grupy, Jurija Lotmana jej organ — „Trudy po znakovym sistiemam”, jak też inne publikacje zbiorowe, których autorzy są jednak na ogół związani z innymi ośrodkami, a przede wszystkim z sektorem badań strukturalno-typologicznych moskiewskiego Instytutu Słowiańsznawstwa i Bałtuistyki Akademii Nauk ZSRR (Wiacesław Iwanow, Władimir Toporow i in.). Oczywiście „szkoła Moskwa—Tartu” nie stanowi wyraźnie zunifikowanej grupy, przynależność do której byłaby określona formalnie — to aglomerat ludzi połączonych wspólną orientacją semiotycznych w obrębie dyscyplin pokrewnych, lecz tworzących wachlarz bardzo szeroki. Owe dyscypliny to przede wszystkim językoznawstwo, literaturoznawstwo i folklorystyka (poza wyżej wymienionymi także T. Cywjan, S. Niekliudow, J. Nowik, D. Segal, B. Uspienski — by wymienić tylko autorów prac wiążących się z szeroko rozumianą etnologią), orientalistyka (A. Piatigorskij, B. Ogibenin), szczegółowa etnografia (A. Bajburin, G. Lewinton), po części historia (A. Guriewicz), by zmilczeć o przedstawicielach nauk matematycznych i biologicznych.

Co łączy tę niemałą grupę badaczy? Jak pokrótce scharakteryzować olbrzymią ilość ich publikacji, imponujących erudycją a niezmiernie rozstrzelonych w swej orientacji?¹ Badacze ci, po pierwsze, traktują kulturę jako sieć kanałów komunikacji i jako inwentarz jej produktów — „niedziedziczną pamięć”, zbiór zalegalizowanych tekstów. Po wtóre, podstawową rolę w budowie metodologii badań kultury przypisują lingwistycę, logice i teorii informacji, traktując każdy badany system semiotyczny (ku typologii których zmierzają) jako hierarchicznie ustrukturyzowany język — „system systemów” — który można badać stosownymi dla każdego poziomu metodami (jak w językoznawstwie — od fonologii do poetyki tekstu). Po trzecie badacze ci widzą stosowność swych metod do badań zjawisk kulturowych wszystkich epok i różnych obszarów, traktując na równi treści duchowe kultur archaicznych oraz złożone zjawiska artystyczne w kulturze współczesnej (stąd np. wiersz Mandelstama pojawiający się w kontekście analizy mitu).

Przybliżmy niektóre terminy, powtarzające się w publikacjach radzieckiego „nowego podejścia”. Pojęcie kluczowe to *wtórne semiotyczne systemy modelujące*. Rozłóżmy je na części składowe: system semiotyczny (znakowy) i system modelujący. Pierwszy człon zapisuje się znamieny dla semiotyki antyhermeneutyczny pogląd, że znaki nie mogą istnieć poza wzajemnymi relacjami, w oderwaniu od systemu. Tak jest w prymarnym systemie semiotycznym, jakim jest język naturalny, gdzie — przypomnijmy rzecz wiadomą — cząstki elementarne (jednostki dyskretne — fonemy) nie mają autonomicznego znaczenia, a cechy dystynktywne, dzięki którym są one odróżnialne, istnieją tylko w relacjach (nacechowanie — nienacechowanie: np. dźwięczność — bezdźwięczność). Są również systemami semio-

tycznymi wszelkie wyższe, nadbudowane nad językowymi, uporządkowane sposoby wyrażenia informacji, posiadające swoją gramatykę i słownictwo — systemy artystyczne, religijne itd. Realizacją danego systemu semiotycznego jest każdorazowo *tekst* — elementarna jednostka kultury. Pojęcie tekstu — często używane, zwłaszcza przez Lotmana — oznacza dużo więcej niż tylko zapis wypowiedzi, odnosić się może np. również do obrzędu jako „tekstu zachowania”. Jest nim każda 1 — wyrażająca system semiotyczny, 2 — odznaczona od „nie — tekstów”, 3 — strukturalna całość o wewnętrznej organizacji.

Pojęcie „system modelujący” oddaje z kolei tę właściwość systemu znakowego, jaką jest modelowanie czyli możliwość budowy z jego pomocą modeli świata lub jego fragmentów. Poprzez ten aparat myślowy — wyobrażenia, pojęcia, wierzenia — społeczność i jednostka percypują świat, przezeń możliwe jest uporządkowanie jego obrazu. Pierwotnym systemem modelującym jest — to oczywiste dla zakorzenionej w językoznawstwie semiotyki — język. On jest podstawowym „urządzeniem do matrycowania”. Dostarcza członkom społeczeństwa intuicyjnego poczucia strukturalności „(...) zmusza ludzi do traktowania jako struktur takich zjawisk, których strukturalność nie jest oczywista (I. 179)”. Nad nim nadbudowane są wtórne systemy modelujące, które znacznie konkretniej strukturyzują rzeczywistość, określają sposób widzenia świata, programują na zasadzie cybernetycznej ludzkie działanie. (W tej ostatniej kwestii radzieccy semiotycy powołują się na prekursorskie prace psychologa L. Wygotskiego z lat 30-tych w których rozpatrywał on znak jako środek kierowania ludzkim zachowaniem.)

Pora obecnie przedstawić z bliska prace — na ogół wspólnie pisane — tych dwóch uczonych, którzy badając różnorodne systemy modelujące najbliżsi są etnograficznej praktyce. Są to przytłaczające erudycją, rozległością tematyki i śmiałością spojrzów publikacje W. Iwanowa i W. Toporowa. Ci znawcy języków indoeuropejskich lokują mitologię słowiańską na tle mitów indoeuropejskich, idąc w jej rekonstrukcji w ślad za Jakobsonem i częściowo Dumezilem, a rehabilitując jeszcze XIX-wieczne tradycje szkoły mitologicznej (Afnasjew i in.) Traktują ją jako bogatą, złożoną i zhierarchizowaną. Odtwarzając dawny słowiański system religijny ustalają szereg jego poziomów — od najwyższej warstwy panteonu przez postacie wyspecjalizowane, demoniczne, herosów, sylwetki z tekstów drobnych aż po człowieka w jego funkcjach sakralnych (W. Iwanow, W. Toporow, *Słowiańskie językowe modelirujuszczije semiotičeskie sistemy. Drevnij period*, Moskwa 1965 (I)). Liczne ich prace zawierają analizę przejawów myślenia typu kosmologicznego, w którym naczelne miejsce zajmowała idea Drzewa Kosmicznego — uniwersalny kompleks znakowy, wieloaspektowy obraz symbolicznie zapisujący podstawowe wyobrażenia na temat świata i dynamiki jego rozwoju.

Analizując mitologię kosmogoniczną, autorzy rekonstruują niestniejący już tekst słowiańskiego mitu o Gromowładcy pokonującym Żmija, przy czym kolejne etapy pojedynku odtwarzane są na podstawie wzmianek w drobnych tekstach, takich jak zagadki, magiczne formuły, gry dziecięce a nawet rekwizyty

obzędowe: figurki krów z ciasta, lepione na korowaju, dające się odczytać jako krowy przy drzewie kosmicznym. Utwierdzają one autorów w przekonaniu, że przedmiotem sporu obu mitycznych personażów było bydło. Analizy te dowodzą (a może raczej: zakładają?) że wiele tekstów stanowi przekształcenie głębokiej struktury mitu kosmogonicznego, składające się na jego *krąg transformacji*, który może obejmować różne realizacje w różnych systemach znakowych (magia, sztuki piękne itp.).

Staly schemat — *invariant* daje się odnaleźć w *allorytualach* mitu, a więc w takich przekształconych już wobec tekstu pierwotnego działaniach obrzędowych, które zachowały strukturę formy wyjściowej. Iwanow i Toporow wymieniają tu np. grę dziecięcą w kotka i myszkę, które to postacie miałyby być allopersonażami odpowiednio Gromowłady i Żmija (teżę prawdopodobnie ma fakt przedstawiania Boga Ra w postaci kota, uśmiercającego węża pod sykomorem = drzewem kosmicznym w egipskiej księdze zmarłych). Przykładem innego przekształcenia mają być ikony „Św. Jerzy zabijający smoka” — na których wyobrażenia gór i wód w pejzażu miałyby być echem jaskiń, w których Żmij pochował ukradzione bydło lub zamknął wody ziemi i nieba.

Wypada wspomnieć, że procedura odkrywania invariantu w różnych wariantach, powstających w historycznym procesie transformacji (procedura której podwaliny położył W. Propp, imię którego nierazko przywoływane jest przez autorów z grupy tartuskiej) znamieną jest dla radzieckiej tendencji do historyzacji semiotyki, pogłębienia synchronii o diachronię. (W. Iwanow, W. Toporow, *Invariant i transformacji w mitologicznych i folklornych tekstach* (w:) *Tipologiczeskije issledowanija po folkloru. Sbornik statij pamiaty W. Ja. Proppa*, Moskwa 1975, s. 44—76).

Penetrujący mitologiczne przedpole historii Toporow stwierdza związek mitu kosmogonicznego z tekstami quasi-historycznymi, dotyczącymi legendarnych dziejów miasta: mitologiczne pradzieje Wilna tworzą kompleks znakowy, który mógł otrzymywać konkretną realizację w fabule mitu, w schemacie quasi-historycznym, w rytuale, w ramach instytucji społecznej, w topografii, w poezji, w języku. Nie wolno przy tym nalegać na pierwszeństwo którejkolwiek interpretacji i negocjować ich złożoności, udziału wszystkich aspektów jednocześnie, grozi to bowiem zniekształceniem obrazu. (W. Toporow, *Vilnius. Wilno, Wil'na: gorod i mit* (w:) *Balto-slawianskije etnojazykowe kontakty*, s. 34).

Ważne miejsce w dorobku omawianych autorów zajmuje analiza wytworów kultury duchowej przez pryzmat tkwiących w nich dychotomicznych opozycji. Posiłkując się materiałem etnograficznym z kilkunastu kultur skompletowali oni — cokolwiek mechanicznie wprawdzie, bez omawiania związku pomiędzy kategoriami — uniwersalny zestaw semantycznych opozycji linearnych (typu góra-dół, prawo-lewo itd., łącznie 78 par, w tym niektóre bardzo przypadkowe). Te metajęzykowe kategorie są charakterystyczne dla wszystkich archaicznych systemów symbolicznej klasyfikacji, determinują strukturę dawnych mitologii, przy czym omawiani autorzy akcentują uniwersalny charakter owych kategorii, np. powszechne na całej prawie kuli ziemskiej od czasów paleolitu wiązanie płci męskiej ze stroną prawą a kobiecej z lewą (W. Iwanow, W. Toporow, *Issledowanija w oblasti slawianskich driewnostiej*, Moskwa 1974)².

Wobec prac owych uczonych trudno pozostać obojętnym; jedne wywołują podziw, inne — przynajmniej zaskoczenie (gdy np. opisują swe wrażenia z kontrolowanego eksperymentu z meskaliną, przedsięwziętego z racji zainteresowania dla roli halucynogenów w kulturze), czasem — zgola niedowierzenie (gdy — opierając się na zbieżności językowej oraz zasadzie transformacji postaci mitologicznych sponują związek starożytnych Muz (gr. Mousai) z myszami, w tym także z bohaterem kultury masowej — Mickey Mouse... Zawsze jednak prace

„szkoły Moskwa—Tartu” poszerzają naszą koncepcję człowieka i kultury. J.S.W.

¹ Dobrą bibliografię tych wydawnictw (notującą np. ok. 300 pozycji samego tylko W. Iwanowa) stanowi książka: K. Eimermacher, S. Shishkoff, *Subject Bibliography of Soviet Semiotics. The Moscow-Tartu School*, Ann Arbor 1977. Teksty polskie i bibliografia: *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa, przedmowa S. Żółkiewski, Warszawa 1975.

² Wyraźnie podkreśla się inspirującą rolę dawnej pracy A. Zolotariowa, *Dualnaja organizacja pierwobytnych narodow: proischozhdienie dualistycznych kosmogonii* (rękopis z r. 1941, wydany pt. *Rodowej stroj i pierwobytnaja mifologia*, Moskwa 1964) który na materiale z całego świata udokumentował zasadę binaryzmu w organizacji dawnych grup społecznych i wizji świata.

VAN GENNEP

Van Gennep (1873—1957) etnograf i folklorysta francuski. Autor m.in. *Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1906; *Religions moeurs et légendes. Essais d'éthnographie et linguistique*, t. I—V, Paris 1908—1914; *La formation des légendes*, Paris 1910; *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*, Paris 1924; *Manuel de folklore français contemporain* (Podręcznik współczesnego folkloru francuskiego) t. I, cz. 1 — narodziny, chrzest, dzieciństwo, młodość, narzeczeństwo; Paris 1943; t. I, cz. 2 — ślub, pogrzeb, 1946; t. I, cz. 3 — zapusty, post, wielkanoc, 1947; t. I, cz. 4 — cykl majowy, noc świętojańska, 1949; t. I, cz. 5; letnie obchody patronalne i rolnicze, 1951; t. I, cz. 6 — jesienne obchody patronalne i rolnicze, 1953; t. I, cz. 7 — cykl dwunastu dni, 1958; t. III — kwestionariusze, prowincje i regiony, bibliografia adnotowana, 1937; t. IV — bibliografia adnotowana, indeks, 1938 (t. II — brak, razem s. 4244). Również tłumacz i popularyzator wybranych dzieł m.in.: J. Frazera, A. C. Haddona, E. Westermarcka.

Wybitny współczesny etnograf francuski — Nicole Belmont nazwała Arnolda Van Gennepa „twórcą etnografii francuskiej” i jest to tytuł w pełni uzasadniony, pomimo, że poprzedzali Van Gennepa tak wybitni ludoznawcy, jak Pierre Saintyves (Emil Nourry) czy Paul Sébillot. Pomnikowy *Manuel* obejmuje bowiem nie tylko szeroką syntezę folkloru różnych regionów Francji, lecz również unikalny wykład metodyki badań terenowych i opracowywania ich wyników. Wykład, w którym darmo by szukać bezproduktywnych rozważań o typach ankiet czy formacie kartek do zapisu informacji (polski nonsens etnograficzny — pół (!!!) kartki maszynopisu); znaleźć można natomiast systematyczny zestaw kwestionariuszy używanych po dzień dzień do opisowej dokumentacji kultury ludowej, umożliwiających więc pozyskiwanie od ponad 40 lat w pełni porównywalnych materiałów.

Znaczenia dzieła Arnolda van Gennepa dla nowej etnologii polskiej nie wyznaczają jednak jego lokalne, prekursorskie nawet zasługi etnograficzne. Decyduje o nim jedna przede wszystkim jego praca — wydane w 1909 *Les rites de passage* (*Obrzędy przejścia*). By zrozumieć pojęcie „obzędów przejścia” cofnąć się najpierw musimy do trzech dokonanych przez Arnolda van Gennepa fundamentalnych ustaleń:

1 — iż w myśli mitycznej czas (również i czas życia ludzkiego) nie przebiega linearnie, lecz cyklicznie i zawsze powraca do siebie; nie zna więc początku ani końca.

2 — iż czas ten ma charakter periodyczny (segmentarny). Trwanie rozwija się od cezury do cezury; przy czym każdy jego okres (odeinek) ma swoją własną wartość.

3 — iż pozycja jednostki w rzeczywistości społecznej konstytuowana jest w kulturach ludowych i plemiennych przez rytuał, nie zaś zobjektywizowane fakty biologiczne. Ze więc, co dobitnie potwierdzili później m.in. Gerardus van der Leeuw, Mircea

Eliade, czy Claude Lévi-Strauss, człowiek dorosły traktowany może być jak dziecko i za nie uznawany, o ile nie przeszedł uprzednio inicjacji w jej uznawanej przez daną grupę formie; zmarły nie pochowany nie jest zmarłym w pełnym słowa tego znaczeniu etc.

Trwanie (czas) jest więc w świadomości mitycznej niekończącym się łańcuchem różnych jakościowo ogniw, przy czym przejście z jednego ogniwka (stanu) do drugiego, kolejnego, usankcjonowane być musi przez obrzęd, rytuał. Na obrzęd taki składają się — podług Arnolda van Gennepa — trzy zasadnicze fazy: rytuał oddzielenia (rites de séparation), marginesu (de marge) i przyjęcia (d'agrégation). W pierwszej z nich, której odpowiadają np. rozpleciny w polskim obrzędzie weselnym, dokonuje się magiczne wyłączenie, uwolnienie jednostki lub grupy ze stanu dotychczasowego; w trzeciej (np. oczepiny) następuje włączenie do stanu nowego. Natomiast faza środkowa — faza marginesu, to czas, kiedy podmiot akcji rytualnej znajduje się już poza stanem poprzednim, a jeszcze poza następnym, jest więc niejako wyrzucony poza to co określone, poza świat, właśnie na MARGINES czasu. I ten właśnie okres bycia — nie bycia, okres marginesu jest tu najważniejszy, stanowi o oryginalności tej grupy rytuałów, które nazwał Arnold van Gennep „obrzędami przejścia”.

W okresie tym jednostka lub grupa znajduje się z jednej strony — co jest poniekąd praszformulowaniem strukturalnego pojęcia mediacji — poza dwoma stanami X i Y, należąc jednocześnie do nich obu; z drugiej strony na skutek usytuowania poza tym co określone, ciągle i sklasyfikowane staje się elementem, uczestnikiem owego świata na opak, który w wiele lat później opisywać miał np. Michał Bachtin. Zdekodowanie tej mitycznej logiki pozwala nam zaś na koherentną interpretację takich np. zjawisk, jak norma defloracji panny młodej przez obcego (stąd ius primae noctis), ustawiania przeszkód na drodze orszaku nowożeńców itd.

Tak więc potrzeba było z górą pół wieku i doświadczeń paru pokoleń etnografów, by zaproponowany przez Van Gennepa model mógł zostać w pełni zrozumiany i wykorzystany. Rozbudujemy go zaś nadal (Patrz: *Alkmeny magia*). Że zaś żadna z ważniejszych prac Arnolda van Gennepa nie została po dziś dzień przetłumaczona na język polski? Cóż, zdarzają się, choć może nazbyt często, i wielcy zapomniani. Toż nawet w rodzinnej Francji przypomniano sobie o nim i zaczęto korzystać z jego inspiracji, praktycznie dopiero w ostatnim dziesięcioleciu, dzięki staraniom Nicole Belmont i Isaaca Chivy. L.S.

MIT ALKMENY

Sensu strictissimo: udokumentowana przez Ludwika Stommę na przykładzie słowiańskich obrzędów przejścia (patrz →) strukturalna jedność specyficznych — mediacyjnych kategorii czasu, przestrzeni i bytów (oś teognozjno-kosmiczna), powodująca współwystępowanie i wymiennosć tych kategorii przy aplikowaniu szeregu działań o charakterze magicznym (np. w tzw. medycynie ludowej). *Sensu largo*: zasada łączenia się ($a \wedge b \wedge c \wedge \dots \wedge n$) i wymiennosć ($a \vee b \vee c \vee \dots \vee n$) elementów mediacyjnych w dyskursie mitycznym. Za elementy mediacyjne uważa się przy tym w poststrausowskim strukturalizmie zjawiska, które wykazując wyraźne związki z oboma członami danych opozycji konstytuują wszelako odrębną jakość, nie przynależą więc do żadnego z tych członów.

Pisze np. Gerardus van der Leeuw: „Kto nie jest pogrzebany nie jest także martwy. M. H. Kingsley znalazła na Kalabarze, w domu naczelnika plemienia, zwłoki jego nieżyjącego poprzednika. Przebiegły kacyk nie chciał dać go pogrzebać, ponieważ po spełnieniu tego rytu jego poprzednik byłby ostatecznie nieżywy, a wtedy mógłby znowu przyjść na świat. Następca tak był przekonany o trwałej wartości *mana* naczelnika, że nie chciał

mieć żadnej konkurencji. Toteż zwłoki nieszczęśliwca po prostu zachowano poza życiem, ale również nie w stanie śmierci.”¹ Jest to kliniczny wręcz opis mediacji. Przyjmując kategorie mitu zmarły naczelnik znajduje się bowiem jednocześnie w stanie śmierci (nie jest już pośród żywych) i życia (nie został pogrzebany = nie odszedł spośród żywych), równolegle sytuując się poza oboma tymi stanami. Jego sytuacja daje się więc opisać formułą:

$$Z = (x \wedge y) \wedge (\sim x \wedge \sim y)$$

gdzie x i y oznaczają odpowiednie człony opozycji życie : śmierć. Podobne elementy mediacyjne towarzyszą każdej opozycji i tak np. w opozycji dzień : noc charakter mediacyjny uzyskiwać będą zmierzchy i świty, w opozycji dwóch przestrzeni — ich granice; w opozycji męskie : żeńskie — obojnakie etc. Toteż za swoiste regnum mediatorum uchodzić może mityczny środek świata usytuowany pomiędzy członami opozycji: lewe : prawe, góra : dół, wschód : zachód, północ : południe itp. Ten ostatni przykład nakazuje jednak zwrócenie uwagi na jeden jeszcze aspekt zjawiska mediacji. Otóż w opozycji wewnętrzne (do środka) : zewnętrzne (na zewnątrz) ten sam „środek świata” wtapia się w jeden z członów przeciwstawienia. W zależności więc od tego, które opozycje są eksponowane (lub występują) w systemie, element Z może pełnić funkcje mediacyjne i wchodzić w związki z innymi elementami o tym samym charakterze lub odgrywać rolę członu opozycji łącząc się wówczas z odpowiednimi członami pozostałych przeciwstawień. Spójnik „lub” nie oznacza tu bynajmniej alternatywy. Poszczególne elementy mogą bowiem pełnić (i wobec mnogości opozycji w systemie często pełnią) rolę opozycyjną i mediacyjną jednocześnie. Poprawna analiza winna zdawać wówczas sprawę z obu umiejscowień danego znaku w systemie i ze wszystkich, częstokroć pozornie sprzecznych, relacji, w które w nim wchodzi.

Warto przy tym zwrócić uwagę, iż konstruje „czyste”, oparte li tylko na kombinowaniu paralelnych członów opozycji mają często w mitach znaczenie potencjalnych wzorców. Natomiast w codziennej, dostępnej „praktyce” dyskursu mitycznego dominuje gra mediacji. Z sytuacją taką mamy do czynienia chociażby w analizowanym przez Ryszarda Tomickiego słowiańskim micie kosmogonicznym, gdzie opozycyjny, binarnie wypreparowany Diabeł — przez duże D — pozostaje, sporadycznie ujawniającym się w baśni czy obrzędzie, abstraktem; zastępują go zaś w folklorze mediacyjne diabły — przez małe d.² Również w mitycznym wartościowaniu czasu czy przestrzeni charakterystyka poszczególnych czasokresów (stanów) czy miejsc pozostaje często niedopowiedziana, niedookreślona; co nie przeszkadza jednak eksponowaniu obrzędowego, magicznego itp. znaczenia stref między nimi granicznych — mediacyjnych.

Nazwa „magia Alkmeny” pochodzi od imienia księżniczki tebańskiej — matki Heraklesa. Postać Heraklesa, ni to Boga, ni człowieka (ojcem był Zeus), poczętego w noc, która nie była nocą (Zeus nakazał Heliosowi przez trzy doby wygaszać ogień słoneczny), obdarzonego błogosławieństwem, które było przekleństwem... ogniskuje tyle mediacji, że zaiste uznanie jego matki za patronkę zjawisk granicznych, pośrednich wydaje się w pełni uzasadnione. A zresztą, czyż w nauce w której mamy już kompleks kulawego Edypa, syndrom zbredniczej Klitajmestry, skłonności niewydarzonego Narcyza... nie zasługuje na upamiętnienie księżniczka, która „przewyższała wszystkie inne kobiety swoich czasów urodą i rozumem”³...? L.S.

¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 249.

² J. R. Tomicki, *Drzewo życia*, Warszawa 1976.

³ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974.

LIST DO REDAKCJI

(...) Czytając w nr 1/80 artykuły — *Wielkanocne Palmy* str. 15 i *Krasnobrodzkie wieńce*, str. 21 ośmielam się nadmienić, że we wsi Niegownice — 8 km od Huty Katowice, zachował się zwyczaj, że na Niedzielę Palmową wykonuje się masowo bardzo wiele palm. W tym roku (80) było ponad 400 sztuk. Niektóre wspaniałe, wysokie, smukłe, barwne, wykonane z kwiatów żywych, suchych traw, sztucznych kwiatów, bibuły, wstążek... Trzy wioski konkurują ze sobą.

Drugą uroczystością znaną na całą okolicę to dzień 15 sierpnia — M. Boska Zielna — dożynki parafialne — „owoc ziemi i pracy rąk ludzkich” niesiony jest do kościoła. Barwne

stroje gospodyń wiejskich, mężczyźni w stylizowanych strojach chłopskich (8 osób), młodzież, dzieci — wszyscy gromadnie idą w grupach z orkiestrą i niosą wieńce wykonane ze zbóż, kwiatów polnych i ogrodowych, makówek, orzechów, jarzyn, owoców często w połączeniu z narzędziami rolniczymi i domowymi. Niesie się chleby, bułki, ciasta z napisami itp. Ważne jest, że trwa to od bardzo dawna i jest bardzo autentyczne bez specjalnej reżyserii i o charakterze masowym.

Zalączę kilka zdjęć z Niedzieli Palmowej r. 1980 i z 15 sierpnia. (...)

Ks. Kazimierz Mrówka

