

**Między *sacrum* a *profanum*.
Aspekty górnośląskiej religijności
w literaturze regionu na przykładzie utworów
Horsta Bienka, Janoscha oraz Stefana Szymutki**

KATARZYNA KUHOWICZ

Wprowadzenie

Gdyby trzeba było wskazać na jakiś rys zasadniczy, cechę najbardziej charakterystyczną dla Ślązaków, bez wątpienia byłaby to pracowitość (Dutka 2011: 39-40). Gustaw Morcinek, opisując górnośląskie biedaszyby¹, zwraca uwagę na emocjonalny stosunek górników do ich pracy:

Aczkolwiek jego kopalenka ledwie że się opłaca, przynosząc mu mizerny dochód, nie będący nigdy współmiernym wynagrodzeniem za jego ciężką pracę, to mimo tego zapieka się w uporze i grzebie wciąż w ziemi. On kocha pracę i przepada za nią (Morcinek 1981: 82-83).

Niebezpieczna praca łączy się nierzadko ze szczególną pobożnością i przeświadczeniem, że Bóg czuwa nad ciężko pracującymi, o czym świadczą między

¹ Biedaszyb to „potoczne określenie nielegalnego miniszybu wydobywczego węgla w formie niezabezpieczonego tunelu schodzącego w głąb ziemi, do pokładu węgla – najczęściej kamiennego” (Łapniewska, 2019).

innymi następujące słowa zarejestrowane przez Konrada Wrzosa, brzmiące: „Pan Bóg na nas łaskawy i przymyka oczy, gdy schodzimy do tych nie naszych szybów” (Wrzos 1981: 76). W świecie górnośląskich wartości jednak to nie praca, lecz religia stanowi wartość najwyższą, czego dowodem mogą być między innymi omawiane poniżej utwory.

Rodowitym mieszkańcom regionu przypisuje się także inne cechy poza religijnością, takie jak rodzinność bądź szczególna gościnność, co potwierdza między innymi Jolanta Tambor, analizując stereotyp i autostereotyp Ślązaka: „W autostereotypie, wynikającym z uzewnętrznianych przez respondentów opinii, Ślązak był i jest osobą gościnną, a przy tym tolerancyjną” (Tambor 2008: 82). Warto dodać, że mężczyznom zarzuca się zamiłowanie do alkoholu (Tambor 2008: 92). U kobiet z kolei bardzo wysoko ceni się zaradność. Ludność ta cechuje się również pewnego rodzaju poczuciem wyższości (Tambor 2008: 86-87). Badaczka dodaje także, iż „[...] Ślązak to człowiek o silnie wykształconym poczuciu własnej identyfikacji grupowej i niechęci wobec obcych. Jest to zjawisko typowe dla sytuacji mieszania grup o silnej odrębności” (Tambor 2008: 81). Mimo wszystko należy podkreślić, że najważniejszy dla Ślązaków zawsze był Ponbóczek² (Tambor 2008: 90-91).

Duchowość śląska jest dość przewrotna, gdyż *sacrum* niebezpiecznie zbliża się w niej do *profanum*, co zreżymie ukazał Janosch w kultowym *Cholonku, czyli dobrym panu Bogu z gliny*. Przywiązanie Ślązaków do Kościoła przybiera różne formy, nieraz, jak w przywoływanej powieści Horsta Eckerta³, karykaturalne, innym zaś razem religia traci charakter instytucjonalny, czego dowodzi postawa dzikiego mnicha sportretowanego w gliwickiej tetralogii Horsta Bienka. Górny Śląsk wyróżnia także specyficzna metafizyka, której fenomen jako pierwszy próbował uchwycić Stefan Szymutko w *Nagrobku ciotki Cili*. Niezwykła górnośląska religijność zmusza do refleksji – zadziwia bowiem jej ambiwalentność: z jednej strony niezwykła głębokość i powaga, a z drugiej powierzchowność. Niniejsze rozważania mają na celu nie tylko prześledzenie pojawiającego się w literaturze napięcia pomiędzy *sacrum* a *profanum*, ale także zanalizowanie śląskiej duchowości w ogóle.

² Słowo pochodzi z gwary górnośląskiej. Klaudia Rokseła w opracowaniu hasła pisze, iż „Ponbóczek znaczy po polsku Pan Bóg” (Rokseła 2012).

³ Eckert znany jest szerzej pod pseudonimem Janosch i pod nim właśnie będzie przywoływany w dalszej części wywodu.

Kultura i literatura

Ślązacy nie tylko posiadają odrębny typ charakterologiczny, przypominający stereotyp narodowy (Tambor 2008: 81-84), ale także posługują się gwara, której odmawia się statusu języka. W roku 2007 odrzucono wniosek o ustanowienie narodowości śląskiej (Sip.lex.pl 2015). Niezależnie jednak od kondycji prawnej społeczności Ślązaków, łatwo dostrzec, że wykształciła ona odrębny folklor, posiada specyficzną mitologię oraz tradycję (Simonides 1989). Kultura niematerialna i życie duchowe mieszkańców Górnego Śląska są bogate, choć trzeba dodać, że te zdają się współcześnie tracić na znaczeniu. Poszukiwanie śladów owej kultury jest dziś trudniejsze, ale to nie oznacza, że niemożliwe⁴. Echa tradycji pobrzmiwają bowiem w piśmiennictwie, które skutecznie utrwaliło wielowiekowe wzorce.

Mysząc o górnośląskim piśmiennictwie, należy mieć na uwadze to, że w regionie nigdy nie wykształciło się silne centrum literackie (Tambor 2008: 92), brakuje więc języka artystycznego oraz utworów, które na arenie ogólnopolskiej czy europejskiej zyskałyby status arcydzieła. Zbigniew Kadłubek uważa, że „Górnoślązacy nie bardzo ufają literaturze i drukowanemu papierowi. Cenią słowo mówione jako bardziej wiarygodne, ponieważ bardziej własne, w czym są podobni do Irlandczyków” (Kadłubek 2011: 7). Nie oznacza to jednak, że regionalnej twórczości pisarskiej w ogóle nie ma.

Stefan Szymutko w *Nagrobku ciotki Cili* stwierdził, że niedostatki w owym względzie nie są wynikiem niezdolności Ślązaków do twórczości literackiej, ale ich głębokiej, wrodzonej niechęć do *logosu*: „Śląsk nie chce go mieć, wypiera Logos” (Szymutko 2001: 35). Antylogocentryczne nastawienie Górnoślązaków jest ściśle związane z ich specyficzną filozofią bytu, raczej praktyczną niż spekulatywną. Szymutko sięga po język Martina Heideggera oraz Edmunda Husserla (Szymutko 2001: 23-26), aby opisać specyfikę górnośląskiej ontologii. W tym punkcie uczony łączy filozofię bycia z religią. Autor szczególną uwagę zwraca bowiem na tytułową bohaterkę, której marzeniem było „zostać zakonnica” (Szymutko 2001: 24). Katowicki badacz esencję życiorysu ciotki Cili ujmuje w sposób syntetyczny, skupiając się na religijności krewnej, która:

4 Autorka ma na względzie przede wszystkim dzieła literackie.

porzuciła myśl o klasztorze po śmierci matki – wychowanie rodzeństwa uznała za cel ważniejszy, ale nie wyrzekła się całkowicie marzenia o klasztorze. Pozostała panną, przez całe życie osobą niezwykle pobożną, która w natłoku zajęć zawsze znajdowała czas na modlitwę i lekturę książek religijnych; gdy tylko mogła, pielgrzymowała do miejsc świętych. [...] Umierała w strasznych cierpieniach, z otwartymi, krwawiącymi i gnijącymi ranami. Jęcząc, recytowała jednak psalm Dawidowy numer 22 (23). Z nim na ustach skołała (Szymutko 2001: 24).

Badacz wyciąga z postawy krewnej wniosek, iż wyprzedzała ona Heideggera, zastanawiającego się, „jak otworzyć bycie na Boga” (Szymutko 2001: 23-26). Autor *Nagrobka...* dopowiada, iż „ciotka, nieświadoma filozoficzności problemu, potrafi bez trudu włączyć prace domowe w plan zbawienia” (Szymutko 2001: 26). Z lektury można dowiedzieć się, że prawdziwa wiara wymaga poświęcenia, konkretnego działania, które uświęca bardziej niż śluby zakonne. Co więcej, pisarz podkreślał, iż krewna „mówi coś na temat wartości i transcendencji” (Szymutko 2001: 25). Chociaż autor *Nagrobka...* nie jest pewny, czy jest to typowy aspekt kultury danego regionu i dopuszcza możliwość, iż jest to cecha „wszystkich kultur plebejskich” (Szymutko 2001: 226)⁵, to jednak traktuje ciotkę jako uosobienie śląskiej duchowości, manifestację napięcia pomiędzy obecnością a nieobecnością (Szymutko 2001: 27).

Postawa krewnej autora jest jednak wyjątkowa, ponieważ cechuje ją pełna pokora. Ciotka Ciła pełniła rolę opiekunki oraz – z racji zaistniałych okoliczności – także w pewnym sensie i matki dla młodszego rodzeństwa, skupiając w sobie cechy dostrzegane w Górnoślązaczkach przez Aleksandrę Kunce. Badaczka zauważa, iż pomimo staropanieństwa kobiecość bohaterki *Nagrobka...* była „wpisana w kwadraturę domu” (Kunce 2007: 93), która sama w sobie jest dość niezwykła. Dom dla Górnoślązaka to nie tylko miejsce bezpieczne i oswojone (Dziuban 2014: 171), ale przede wszystkim stworzone przez kobiety, wypełniające izby przedmiotami kultu oraz dewo-

⁵ Cechy religijności górnośląskiej w dużej mierze pokrywają się z ludowymi praktykami religijnymi, Szymutko ma więc rację twierdząc, że podejście do tradycji może mieć charakter plebejski. Autorka rozdziału pomija tu jednak aspekt etnograficzny i antropologiczny górnośląskiej religijności, ograniczając rozważania wyłącznie do literatury regionalnej oraz przedstawionego w niej podejścia do religii oraz duchowości w utworach pisarzy pochodzących z Górnego Śląska, tworzących w szeroko rozumianym nurcie autobiograficznym.

cjonaliami, potęgując wrażenie świętości i tak już sakralizowanej przestrzeni mieszkalnej (Kunce 2007: 102). Analizując przestrzeń górnośląskich izb Kunce podkreśla, że:

Nad łózkami w katolickich rodzinach wisiały obrazy o treści religijnej: Wizerunek Matki Boskiej Bolesnej (nad łóżkiem matki), Serca Jezusowego (nad łóżkiem ojca) i Świętej Rodziny (nad „szislongami” dziecięcymi). Ważna to typologia i rozmieszczenie. Obrazy te wpływały na domowników w sposób szczególny – na przykład na ciężarną, która nie mogła oglądać zdeformowanych postaci. Ale i zwyczajnie sakralizowały, zakorzeniały. Obrazy te w realiach śląskich były symbolem wyjątkowej stabilności, szczególnym punktem odniesienia (Kunce 2007: 114).

Kunce w eseju *Jak smakuje Śląsk?* starała się pokazać, że sprawy duchowe były domeną kobiet, na których barkach spoczywała odpowiedzialność za przekazanie potomstwu tradycji, za naukę dzieci pacierza, dbanie o sakramenty oraz odpowiednie wychowanie katolickie latorośli⁶. Ciotka Cila z utworu Szymutki realizuje więc ideał górnośląskiej religijności w dwójnasób. Po pierwsze, cechuje ją głęboka wiara, rozpoznawana jako duchowe powołanie do posługi w klasztorze, po drugie zaś, krewna uczonego skupiała w sobie domową kobiecość i budowała obraz domu jako przestrzeni świętej lub też uświęconej (Szymutko 2001: 23-26).

Co ważne, tytułowa bohaterka *Nagrobka...* była chrześcijanką obrządku rzymskokatolickiego, który w oczach Bienka i Janoscha stanowi jeden z ważniejszych wyznaczników identyfikacji regionalnej. Obaj autorzy podział lokalnych społeczności wyznaczają właśnie przez pryzmat wyznania: „Zrób mu od razu prawidłowy przedziałek po lewej stronie, jak to się należy po katolicyku, aby później nie miał z tym kłopotów! W Porębie było trochę rozsianych ewangelików, ale żyli oni – że tak powiem – w getcie” (Janosch 2011: 101). Katolicyzm stanowi niejako emblemat Górnoślązaków, wyróżniając ich na tle wielowyznaniowej społeczności. Codzienna modlitwa oraz pielgrzymki wyznaczają rytm życia mieszkańców regionu, stanowiąc istotny element ich życia. Przykładowo Bienek wspominał, iż w młodości wybrał się na Górę Świętej

⁶ Rolę kobiet w kształceniu religijnym potomstwa opisała w interesujący sposób także Iwonna Michalska (2014: 159-175). Należy jednak zaznaczyć, iż nie jest to zjawisko typowe wyłącznie dla Śląska, ponieważ w wielu kulturach to właśnie kobiety odpowiadają za rozwijanie sfery duchowej u dzieci.

Anny⁷, uniemożliwiając sobie tym samym późniejszy awans w strukturach Hitlerjugend (Bienek 1993: 200). Z kolei Świętkowa, bohaterka *Cholonka*, do codziennej modlitwy dodaje wymyślonych przez siebie „świętych”, bo przecież nigdy nie zaszkodzi wzbogacić pacierza (Janosch 2011: 1; 26).

Obraz górnośląskiej religijności jest jednak bardziej złożony i ambiwalentny, gdyż wiara zazwyczaj łączyła się tam z pragmatyzmem, z bezrefleksyjnym przyzwyczajeniem, które tworzyły kolaż raczej niespotykany poza Górnym Śląskiem. Napięcie pomiędzy pobożnością a rutyną bardzo dobrze przedstawił Bienek w *Pieruszej polce*. Główna bohaterka całej tetralogii, Valeska Piontek⁸, daje się poznać przede wszystkim jako kobieta pobożna. Już na pierwszej stronie utworu czytamy:

Gdyby nie zmówiła Ojczy nasz, nie byłaby wzmocniona do podjęcia tego wszystkiego, prawdopodobnie potrzebne też były dwa Zdrowaś Maria. Rzuciła spojrzenie na mały domowy ołtarzyk w rogu z Czarną Madonną pośrodku, którą przywiozła z pielgrzymki do Częstochowy i jej ufność w nowy dzień wzrosła (Bienek 1994: 7).

Valeska zabiega także o sympatię proboszcza oraz obecność duchownego na weselu córki (Bienek 1994: 51-52). Upatrywanie w owej postawie bezinteresownej dbałości o tradycję byłoby jednak błędem. Nie odmawiając kobiecie religijności, trzeba przyznać, że Piontkom zależało na dobrych kontaktach z księdzem głównie ze względu prowadzone z nim interesy. Bienek w sposób mistrzowski pokazuje, jak motywacja religijna i ekonomiczna splatają się ze sobą, ukazując, iż śląski pragmatyzm i metafizyka niezwykle często idą ze sobą w parze. Valesce rzeczywiście zależy na obecności kaznodziei na weselu córki, jest gotowa nawet płakać lub udawać (Bienek 1994: 51), jednocześnie jednak traktuje owo spotkanie jako swoistą transakcję:

— W niedzielę da ksiądz Irmie ślub, a dziś wieczór koło dziewiątej ksiądz przyjdzie, prawda? — Powiedziała to tak, jakby jeszcze raz potwierdzała to, co z nim ustaliła. Dodała jeszcze, choć z nieczystym sumieniem: — Sprzedam księdzu taniej łąki przy cmentarzu (Bienek 1994: 52-53).

⁷ Góra Świętej Anny traktowana jest jako emblemat duchowy Górnoślązaków (Wróblewski 1999: 297). Na potwierdzenie warto w tym miejscu odwołać się choćby do twórczości Norberta Bonczyka, a zwłaszcza jego poematu *Góra Chełmska* (jest to inna nazwa Góry Świętej Anny)

⁸ Warto zaznaczyć w ramach pewnej ciekawostki, iż matka Bienka miała na imię Valeska.

Ukazana powyżej interesowność Valeski wydaje się być sposobem kultuwowania wiary. Podobną postawę wiernych, którzy chętnie w pewnym sensie targują się z duchownymi, można znaleźć w *Cholonku*, szczególnie w scenie nadania jednej z ulic imienia lokalnego duchownego. W oczach mieszkańców ksiądz Ośłowski, bo o nim mowa, powinien zostać świętym i przez to należy mu się szczególne traktowanie. Działanie samego administratora jest jednak wyrachowane, próbuje on antycypować wydarzenia polityczne i planować swoją przyszłość w oparciu o docenienie duchownego, któremu w Porembie wrócono kanonizację:

Łatwo powiedzieć: ulica Ośłowskiego i to od niepamiętnych czasów! A przecież ulica dopiero od roku tak się nazywała. Przedtem było tam tylko kilka domów i mówiło się: hań koło Czerniawki. Aż przyszedł Nawrat i spowodował, że ulica otrzymała nazwę. [...] Ośłowskiego, kalkulował Nawrat, na pewno ogłoszą świętym, gdy tylko zostanie dowiedzione jego wniebowstąpienie. Nie na darmo dożył dziewięćdziesięciu ośmiu lat. Bóg wie, co robi. I co potem? Potem Nawrat będzie mógł powiedzieć: – Ja, Nawrat, koledzy, cały czas z ręką na pulsie! Wiedziałem, co się święci. [...] Tak szacunkowo, to po dwudziestu, trzydziestu latach powinno to nastąpić. [...] Wtedy Hudłosz [aktualny starosta – K. K.] będzie miał tę posadę tam u góry, a następny w kolejce jest on, Nawrat (Janosch 2011: 25).

Na przykładzie zachowania Nawrata można dostrzec – podobnie zresztą jak w postawie Valeski – wyraźną motywację ekonomiczną, a także tę związaną z planowanym wzrostem prestiżu. Co więcej, cały proces nadawania nazwy jest określany przez narratora szachrajstwem, czyli oszustwem, przy czym negatywnie oceniany jest sam sposób przeprowadzenia procedury, a nie wybór patrona i oczekiwanie jego wsparcia z zaświatów. Zmarły ksiądz w oczach wspólnoty uchodzi za osobę szczególną – jedna z bohaterek prosiła w modlitwach o wstawiennictwo księdza, inna trzykrotnie przeżyła objawienie przez Ośłowskiego:

Świętkowa odnosiła się do Nawrata i jego spekulacji z pewnym szacunkiem, gdyż dowiedziała się od starej Piterki, która potrafiła trochę wróżyć i znaki objaśniać, że święty Ośłowski ukazał jej się już trzy razy. Raz na cmentarzu, gdy chciała oczyścić grób swojego nieboszczyka [...]. Od Cyłki [Świętkowa – K. K.] znowu dowiedziała się, że sam Nawrat pisał jakąś litanie do świętego Ośłowskiego, o czym Ośłowski w niebie na pewno już wiedział. Dwa razy ukazał się jeszcze Piterce w domu: akurat gdy wytarła miskę ze święconą wodą i raz przy oknie (Janosch 2011: 26-27).

Warto zwrócić uwagę, jak wysoko waloryzowana jest przez Górnosłązaków figura księdza. W *Cholonku* urasta on do rangi świętego i pełni rolę patrona lokalnej społeczności, w *Pierwszej polce* obecność proboszcza na weselu Piontkówny jest warta nawet zaniżenia ceny gruntu, a to przecież niemałe poświęcenie ze strony sprzedających i jednocześnie wielkie wyróżnienie dla duchownego. Nawet pobożność dewocyjna, naiwna czy interesowna, której świadectwo daje utwór Janoscha, uzmysławia, że religia jest nieodłącznym elementem codzienności regionalnej, a wiara w Boga, choć przefiltrowana przez imperatyw rzeczywistości, wyznacza granice wspólnoty.

Górnosłazacy wykształcili także własny system identyfikacji w obrębie praktyk religijnych, który, podobnie jak ich relacje z duchownymi, jest podporządkowany codzienności. Mówiąc ogólnikowo, praktyki religijnie pozwalały nie tylko rozpoznać swoich – gdyż „Ewangelicy nosili przedział po prawej stronie. Unikano ich, jakby byli parszywi” (Janosch 2011: 201) – ale także w ramach wspólnoty umożliwiały określenie relacji pomiędzy jej członkami oraz stabilizowały hierarchię społeczną. Janosch zaobserwował ten sposób stratyfikacji i opisał go w *Cholonku* z dużą dozą ironii. Pisarz przekonywał, że przed wojną kościoły można było podzielić na lepsze i gorsze, istotne było także zajmowane miejsce: przednie ławki i chóry były zarezerwowane dla najbogatszych i najważniejszych mieszkańców. Świadectwem prestiżu związanego z zasiadaniem na tych miejscach jest między innymi następujący fragment: „Odkąd Michcia była ubrana od stóp do głów, chodziła wyłącznie na sumę i ustawiała się na samym przedzie. Z czasem zdobyła sobie miejsce w pierwszej ławce, gdzie regularnie trzymano dla niej miejsce” (Janosch 2011: 171).

Jednak ujawnianie się także i obłudnej strony górnosłazkiego katolicyzmu przejawia się w ironicznym opisie pragnień Michci, marzącej o przynależności do parafii świętego Kamila (Janosch 2011: 194), która była dla niej niedostępna ze względu na rejonizację. Warto nadmienić, iż praktyka religijna stanowiła też konwencję wynikającą wprost ze struktury lokalnej społecznej, w której niejednokrotnie bliskość kontaktów z duchownymi odzwierciedlała status społeczny rodziny. Oczywiście zachowanie Michci obnaża płytkość i bezrefleksyjność wiary, a także kompletne niezrozumienie obrzędów religijnych, jednocześnie zaś bezpośrednio uzmysławia, jak ważne miejsce w codzienności stanowił dla Górnosłązaków kościół.

Religia jest przez bohaterów utworu Janoscha źle pojęta, co autor nieubłaganie piętnuje, niemniej jednak stanowi ona podstawę wychowania i nieodłączny element codzienności – nawet w swej karykaturalnej formie. Nie-

ustanne przenikanie się porządków *sacrum* oraz *profanum* jest dobrze widoczne w sposobie wychowania Adolfa Cholonka, który był – szczególnie przez matkę – nieustannie konfrontowany z obrazami piekła (Janosch 2011: 195), wywołującymi w chłopcu paniczny strach przed grzechem. Syn Michci i Stanika musi także rokrocznie powtarzać lekcje katechizmu, gdyż te „przecież nigdy nie zaszkodzą” (Janosch 2011: 209).

Janosch, określający samego siebie mianem heretyka, przedstawił kler najgorzej, jak potrafił, a źródeł takiej oceny należy szukać w doświadczeniach lat dziecięcych pisarza, gdyż – jak zauważyła Angela Bajorek – zarówno twórczość Janoscha, jak i Bienka można wpisać w „nurt częściowo autobiograficznej literatury o Górnym Śląsku” (Bajorek 2015: 131-136), a co za tym idzie, obraz religijności wyrażony w ich twórczości jest zakorzeniony w pamięci obu pisarzy i jako taki nie poddaje się analizie w kategoriach fikcji literackiej. Różnice biograficzne w dużej mierze tłumaczą rozbieżności w sposobach prezentowania religii. Janosch wywodził się z biednej, patologicznej rodziny (Janosch-gesellschaft.de), na co szczególną uwagę zwraca Kornelia Ćwiklak, przypominając, że:

środowisko robotnicze przedstawione w *Cholonku* opisane zostało przez autora bez jakichkolwiek sentymentów czy złudzeń klasowych. Tworzą je ludzie bezduszni i pazerni. Jest to tragifarsa, przypowieść o ludziach głupich – śmiesznych i strasznych zarazem (Ćwiklak 2013: 326).

Natomiast rodzina Bienka należała do warstwy mieszczańskiej, dzięki czemu dzieciństwo pisarza nie przebiegało pod znakiem dojmującej biedy, jaka towarzyszyła autorowi *Cholonka*. Status materialny rodziny zmienia sposób wychowania, lecz nie przewartościowuje podejścia do religii, która zarówno w wypadku rodzin robotniczych, jak i mieszczańskich była w centrum. Dużą wagę przykładano do religijnego kształcenia młodego człowieka. Tak swoje doświadczenia opisuje Biemek:

Nabożeństwa majowe, nabożeństwa różańcowe, procesje w Boże Ciało, msze dziecięce w niedziele, nauka przed pierwszą komunią u księdza Mikasa – tak, był taki czas, gdy więcej przebywałem w kościele niż w domu. I jeżeli w tym czasie istniał jakikolwiek nauczyciel, od którego się czegoś nauczyłem, to był nim ksiądz Mikas. W zasadzie więcej nauczyłem się w kościele niż w szkole (Biemek 1993: 238).

Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że praktyki religijne stanowią – a przynajmniej stanowiły – immamentny element górnośląskiego rytmu życia. Przykład ciotki Cili pokazuje dodatkowo, że głęboka wiara może realizować się poza instytucjami, jako że krewna Szymutki pobożność manifestowała przecież głównie w codzienności, zrezygnowała z życia zakonnego na rzecz rodziny, nie straciła jednak symbolicznego kontaktu z tym, co boskie. Religijność bohaterki *Nagrobka...* różni się jakościowo od tej prezentowanej przez bohaterów Janoscha czy Bienka – przede wszystkim nie jest na pokaz i wynika z głębokiej potrzeby transcendencji, a nie wyuczonych formuł, jest także wyrazem pogodzenia się ze swoim losem i bezgranicznej ufności w Boga. Ciotka Cila wybrała Heideggerowskie bycie, a jej „życie i wiara były jednością” (Szymutko 2001: 25). Autor *Nagrobka...* nie wyraża pewności co do tego, który imperatyw był silniejszy: rzeczywistości czy nadrzeczywistości, jednak stwierdzenie, że krewna śląskiego uczonego „dzieło miłości realizowała w rodzinnym domu” (Szymutko 2001: 25) nie wydaje się być nadużyciem. Bohaterka była autentyczna w swej potrzebie wiary, skłonna do cierpienia i poświęceń. Gdy stanęła przed wyborem, zdecydowała się na wychowywanie młodszego rodzeństwa, pozornie tylko porzucając klasztor. Podobnie jednak jak zakonnice, nigdy nie wyszła za mąż, traktując stan duchowny jako posługę bliźnim, której podporządkowała całą swą egzystencję. Tym samym Cila dowiodła swej wyjątkowości.

Tymczasem zaś Bienek, kreując postać Valeski, połączył religijność oraz śląski pragmatyzm. Jednak rozważania gliwiczana na temat górnośląskiej duchowości na tym się nie kończą. Pisarz w pierwszej części tetralogii umieścił wspomnianego już dzikiego mnicha⁹ (Bienek 1994: 149-150), sugerując, że religia może być rozumiana w sposób nie tyle pozainstytucjonalny, co wręcz panteistyczny. Wydaje się, że autor starał się w ten sposób pokazać, iż katolicyzm może być pojmowany nie tylko przez pryzmat dogmatów Kościoła, ale także jako element naturalny, zespolony z przyrodą:

[Dziki mnich – K. K.] Ciągnął ją za sobą przez gąszcz jodeł, aż doszli na polanę, na której stał leśny ołtarz, zbudowany przez mnicha, wielki krzyż świętego Andrzeja

9 „Dziki mnich” to nazwa własna jednej z postaci tetralogii.

z surowego drewna, przed nim ołtarz z białych brzoźowych gałęzi, a pośrodku żółta, postna, błyszcząca monstrancja, upleciona ze słomy. Valeska ukłękła i pomodliła się, a dopiero później, gdy była już w domu, przyszło jej na myśl, że modliła się przed niepoświęconym ołtarzem (Biemek 1994: 149-150).

Biemek nie krytykował katolicyzmu bezpośrednio, ponieważ – choć pokazywał niedoskonałość wiernych oraz duchownych – sprawy wiary traktował z dużym szacunkiem. W tetralogii znalazło się więc miejsce zarówno na ukazanie pobożności w różnych wariantach, jak i na bunt wobec Boga, do którego posuwa się zaczytany w filozofii Nietzschego Kotik.

Radykalny w swej ocenie religii był tylko Janosch, który, podobnie jak pozostali autorzy, zauważał duchowe potrzeby Ślązaków i przedstawiał religijność jako cechę typową dla Górnoślązaków, jednak w jego opinii praktyki religijne były realizowane w sposób infantylny, a sam kler pisarz ukazał jako zepsuty, daleki od wzorów ukazanych w Biblii. Janosch odrzucał Kościół, gdyż dla pisarza z Poremby prawdziwe połączenie się z Bogiem spełniało się pozainstytucjonalnie, bez pośrednictwa kapłanów. Kluczowa scena *Cholonka*, w której pisarz ukazał rzeczywiste zbliżenie się *profanum* do *sacrum* oraz odstąpił jądro górnośląskiej religijności, umieszczona jest w akapicie otwierającym utwór:

Na przykład owego 7 maja, kiedy Stanik z Michcią zamiast pójść na nabożeństwo majowe udali się do lasku Gwidona, od tyłu przez pola. I gdzie Stanik pod krzakiem jarzębiny dał, że tak powiem, pierwszy impuls do ludzkiej egzystencji Cholonka na tym świecie; od dołu ciągnęło chłodem przez jesionkę, którą zeszłego roku mama kupiła jej za zaoszczędzone grosze, a z góry napierał Stanik. W powietrzu było czuć koksem, mokrymi liśćmi, zbutwiałym drzewem, wszystko było wilgotne, a pogoda w sam raz na katar (Janosch 2011: 15).

Współzycie seksualne Stanika z Michcią odbyło się w maju, miesiącu tradycyjnie kojarzonym z wiosną, nowym życiem, a także symbolizującym witalność. Para poddaje się owej bujności istnienia, dając upust żądzy. Poczęcie Cholonka miało miejsce w godzinie trwania nabożeństwa majowego, na które młodzi nie dotarli, boski akt tworzenia realizuje się bowiem poza kościołem, w bliskości ziemi i natury. Stanik, upojony najtańszym piwem, napiera na Michcią, w czym można doszukać się elementów tradycji dionizyj-

skich, przez co para uosabia kult płodności¹⁰. Warto zaryzykować stwierdzenie, że – wedle autora – odbywająca się w tym samym czasie majówka czy msza nie przyniosłaby równie potrzebnych czy pożądanych skutków (Janosch 2011: 14-15)¹¹. Zbliżenie do natury pozwala stać się człowiekowi twórcą nowego życia, akt seksualny ma w tym utworze znaczenie metafizyczne, choć jednocześnie ukazuje człowieka jako istotę zależną od popędów” (Janosch 2011: 15). Przede wszystkim jednak spółdzenie Cholotka jest wyrazem pewnego rodzaju buntu przeciwko ukazanej w powieści obłudzie i powierzchowności. Górny Śląsk jest dla Janoscha przewrotny, przepiękny witalizmem i sprośny, co oznacza, że tylko bohaterowie, którzy reprezentują te cechy, są dla niego autentyczni.

Gdyby prześledzić ewolucję pojmowania górnośląskiej religijności, należałoby uznać *Pierwszą polkę* oraz diagnozę Bienka za propozycję pośrednią, sytuującą się pomiędzy spostrzeżeniami Janoscha oraz Szymutki – z jednej strony ukazującą związek wiernych z Kościołem i podobnymi mu instytucjami, z drugiej otwierającą furtkę do nieinstytucjonalnego realizowania potrzeb duchowych i wskazującą na pozareligijny wymiar kontaktów ze sługami bożymi. Janosch w swej twórczości prezentowałby więc antagonistyczne wobec *Nagrobka ciotki Cili* oraz bohaterów *Pierwszej polki* rozumienie wiary, które wyraża się w związku człowieka z naturą oraz jego popędami.

Jednak wbrew pozorom utwory Janoscha, Bienka oraz Szymutki można zestawić nie tylko pod względem obecności tematyki religijnej, ale także analogicznej diagnozy dotyczącej jej wagi. Chociaż w każdej z książek temat religijności realizowany jest inaczej, a bohaterowie są skrajnie różni, to wspomniani pisarze w charakterystyczny dla siebie sposób dali wyraz przekonaniu, że imperatyw codzienności zawsze wygrywa z abstrakcyjną ideą. Pobożność określa sposób egzystencji, napełnia życie metafizyką i realizuje się tylko w nawiązaniu do codzienności: ciotka Cila prawdopodobnie nie zostałaby bohaterką eseju Szymutki, gdyby znalazła się w zakonie. Nie zapomniałaby wówczas trzewików i nie stałaby się ważną figurą w twórczości katowickiego uczonego. Spółkowanie Stanika i Michci prowadzi do poczęcia głównego bohatera powieści Janoscha. Przewrotność i nieoczywistość, zbliżenie *sacrum* do *profanum*, pragmatyczne łączenie duchowości z ekonomią – to tylko niektóre cechy gór-

¹⁰ Skojarzenie takie wynika z lektury pełnego fragmentu powieści.

¹¹ Dzieło Janoscha stawia pod znakiem zapytania tradycyjną religijność i – ze względu na wychowanie autora – pokazuje jej obłudną stronę.

nośląskiej religijności, które znajdują swoje odbicie w literaturze. W rozumieniu górnośląskiej religijności kluczowe jest napięcie między transcendencją a codziennością, które nie musi oznaczać bolesnego rozdarcia, o czym zgodnie przekonują Janosch, Bienek oraz Szymutko.

Źródła cytowań

- BAJOREK, ANGELA (2015), *Heretyk z familoka. Biografia Janoscha. Awanturnicze życie taty Misia i Tygryśka*, Kraków: Znak.
- BIENEK, HORST (1993), *Reise in die Kindheit. Wiedersehen mit Schlesien. Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem*, wydanie dwujęzyczne, przekł. Maria Podlasek-Ziegler, Gliwice: Wydawnictwo „Wokół nas”.
- BIENEK, HORST (1994), *Pierwsze polka. Die erste Polka*, wydanie dwujęzyczne, przekł. Maria Przybyłowska, Gliwice: Wydawnictwo „Wokół nas”.
- ĆWIKLAK, KORNELIA (2013), *Bliscy nieznanymi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- DUTKA, ELŻBIETA (2011), *Zapisywanie miejsca. Szkice o Śląsku w literaturze przedmiotu wieków XX i XXI*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- DZIUBAN, ZUZANNA (2014), ‘Doświadczenie’, w: Ewa Rewers (red.), *Kulturowe studia miejskie*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, ss. 159-171.
- JANOSCH (2011), *Cholonek, czyli dobry Pan Bóg z gliny*, przekł. Leon Bielas, Kraków: Znak.
- JANOSH-GESELLSCHAFT.DE, ‘Biografische stationen eines Lebenskünstler’, online: <https://janosch-gesellschaft.de/de/leben/biografie/> [dostęp: 21.12.2019].
- KADŁUBEK, ZBIGNIEW (red.), *99 książek, czyli mały kanon górnośląski*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KUNCE, ALEKSANDRA, KADŁUBEK ZBIGNIEW (2007), *Mysleć Śląsk. Wybór esejów*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- ŁAPNIEWSKA, ZOFIA, ‘Biedaszyby’, online: <https://rownosc.info/dictionary/biedaszyby/> [dostęp: 21.12.2019].
- MICHALSKA, IWONNA (2014), ‘Wychowawcze obowiązki matek w rodzinie katolickiej na przełomie XIX i XX wieku w przekazie śląskiego periodyku „Rodzina”’, *Wychowanie w Rodzinie*: t. X, ss. 159-175.
- MORCINEK, GUSTAW (1981), ‘Bieda-szyby na Śląsku’, w: Wojciech Janota (wybór i wstęp), *Z czarnego kraju. Górny Śląsk w reportażu międzywojennym*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, ss. 77-83.
- ROKSELA, KLAUDIA (2012), ‘Ponbóczek’, online: <https://gryfnie.com/slownik-slaski/pon-boczek/> [dostęp: 21.12.2019].
- SIMONIDES, DOROTA (1989), *Folklor Górnego Śląska*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.

- SIP.LEX.PL (2015), 'Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 5 grudnia 2013 r. III SK 10/13. Wymogi względem nazwy stowarzyszenia', online: <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/iii-sk-10-13-wymogi-wzgle-dem-nazwy-stowarzyszenia-wyrok-521501889>, [dostęp: 21.12.2019].
- SZYMUTKO, STEFAN (2001), *Nagrobek ciotki Cili*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- TAMBOR, JOLANTA (2008), 'Autostereotyp i stereotyp Ślązaka', *Postscriptum Polonistyczne*: 1, ss. 81-97.
- WRÓBLEWSKI, PAWEŁ (1999), 'Heilige Plätze, Sprachen, die Volkstümliche Mobilisierung der deutschen Bevölkerung in Oberschlesien', w: *Kulturelle Identität und sozialer Wandel in Osteuropa: das Beispiel Polen*, Zdzisław Krasnodębski, Klaus Städtke, Stefab Garsztecki (red.), Hamburg: Kolner Zeitschrift Fur Soziologie Und Sozialpsychologie, ss. 297-312.
- WRZOS KONRAD (1981), 'W hutach, kopalniach i bieda-szybach', w: Wojciech Janota (wyb. i wstęp), *Z czarnego kraju. Górny Śląsk w reportażu międzywojennym*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, ss. 69-76.