

MAŁGORZATA ZDUNIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Literatura w skansenie.

Przybysze z dawnych Niderlandów (Olendrzy)
we współczesnym dyskursie dziedzictwa kulturowego¹

1. Co dziedziczymy?

Kilka lat temu z okazji Ogólnopolskiego Dnia Etnografii, Etnologii i Antropologii Kulturowej odbyło się Wielkie Czytanie Kolberga. Fragmenty *opus magnum* słynnego folklorysty² w 126 rocznicę powołania lwowskiego wówczas Towarzystwa Ludoznawczego przeczytało 126 osób, które odpowiedziały na internetowe zaproszenie prezski PTL Anny Weroniki Brzezińskiej. Chodziło o to, aby wybrać ulubiony fragment z monumentalnej monografii etnograficznej Oskara Kolberga *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce* i nagrać krótki filmik z jego głośnej lektury³.

1 Artykuł powstał w ramach realizacji grantu „Olendrzy – dziedzictwo niderlandzko-polskie/polsko-niderlandzkie” – projekt sfinansowany ze środków programu Polonista Narodowej Agencji Wymiany Akademickiej przyznanych na podstawie decyzji numer BJP/PON/2024/1/00018/POS/1.

2 *Dzieła wszystkie* Oskara Kolberga, sukcesywnie wydawane przez poznański instytut jego imienia, są już dziś niemal w całości dostępne dla czytelników. Zob. materiały: *Dzieła wszystkie...*, dostęp 2025.

3 Por. film na YouTube: *Wielkie Czytanie Kolberga – zaproszenie* (2021). Finał akcji przypadł na 9 lutego 2021 roku.

Akcja odbyła się w roku 2021, kiedy to wciąż nie wytracił impetu jeden z najważniejszych trendów obserwowanych w ostatnich latach w rodzimej kulturze, a mianowicie zwrot chłopski, zwany też zwrotem ludowym. Ukazywały się w tym okresie bodaj najważniejsze dla niego książki, na czele z *Ludową historią Polski* (Leszczyński 2020), *Bękartami pańszczyzny. Historią buntów chłopskich* (Rauszer 2020), *Pańszczyzną. Prawdziwą historią polskiego niewolnictwa* (Janicki 2021) i *Chamstwem* (Pobłocki 2021). Ich autorzy, wykazując zależność i przemoc doznawaną w historii przez tę warstwę społeczną, jednocześnie problematyzowali chłopskie dziedzictwo współczesności. W efekcie nie sposób już kojarzyć tej części dziedzictwa polskiego li tylko z dawnym życiem blisko natury, barwną zapaską czy nawet samofolkloryzacją mieszkańców wsi, której, jak udowadnia Ewa Klekot, w PRL-u dokonywali oni na zamówienie inteligenta (Klekot 2021: 15). Zarówno wspomniane monografie, jak i licznie powstające wówczas cykle publicystyczne i utwory literackie dokumentowały jednocześnie rewindykacyjną naturę samego zwrotu i umacniały znaczną część odbiorców w postchłopskim samopoczuciu (Sawicka-Mierzyńska 2025). W wielu dyskusjach na ten temat jako dowód, że problem trudnego i rzutującego na terażniejszość dziedzictwa chłopskiego jest bardzo żywy (np. w postaci utrzymujących się przemocowych stosunków w miejscach pracy, tak w sektorze prywatnym, jak i państwowym), wspomina się o wydawniczym sukcesie reportażu *Chłopki. Opowieść o naszych babkach* (2023). Joanna Kuciel-Frydryszak udowadnia w nim, jak brutalne były realia życia kobiet – polskich chłopek w dwudziestoleciu międzywojennym.

Jeśli więc

rewizje historiograficzne przynoszące obraz pańszczyzny jako niewolnictwa; literackie, teatralne i wizualne przedstawienia chłopskich buntów; zanik prozy nurtu chłopskiego i trwałość prozy dotyczącej wsi, zwrot ludowy w humanistyce i syntezach długiego trwania feudalizmu; przekształcenie się zwrotu ludowego w równościowy (Czapliński 2024: 334)

zaliczamy dziś za Przemysławem Czaplińskim do dowodów przewartościowywania dziedzictwa chłopskiego (za sprawą uzupełnienia obrazu przeszłości o problemy chłopskiej dyskryminacji, przemocy doznawanej i używanej, wreszcie biedy i głodu – Miodunka 2024), to wspomniana akcja czytania Kolberga, w którego dziele lud tak chętnie tańczy i śpiewa, pokazuje inną jednak twarz ludowego wzmożenia. Niezależnie od rewindykacji i wypełniania białych plam chłopskiej traumy dziedzictwo ludowe wciąż stanowi również ten zasób kultury, który w Polsce postrzega się jako szalenie atrakcyjny tożsamościowo. Być może

energiczne sięganie po tradycje ludowe (np. związane bezpośrednio z muzyką), z czym mamy obecnie do czynienia, używanie, albo też, jak chcą niektórzy, nadużywanie ludowości (tego m.in. dotyczyła dyskusja wokół stringów z koniakowskiej koronki – por. Kuligowski 2007), pozwala łatwiej, bo w grupie, znosić niewygodę w folwarku codzienności? Często bowiem w sięganiu po chłopską schedę „idzie o radość”, by nawiązać do jednego z tekstów przybliżających bardzo dziś liczne kulturotwórcze, instytucjonalne i oddolne praktyki w obszarze kultury ludowej, np. wzornictwa (Legierska 2014).

Ogromne etnograficzne zróżnicowanie, które dziś na nowo i z wyboru dziedziczymy jako tradycję (Szacki 2011: 19)⁴, praktykując je m.in. w zakresie mody na ludowość, urynkowane zostaje a to w postaci odzieży, prezentowanych na niej wzorów, a to elementów wystroju wnętrz, w których lubimy przebywać. Skutkiem tego etnodizajn obecny jest w polskich mieszkaniach, hotelach, a bywa, że i w urzędach – czy to w formie cieszącej się wzięciem ceramiki, czy wyrobów z drewna bądź tkanin. Jako taki trafił też właśnie do wspomnianych filmików, które nagrali interesariusze dziedzictwa i propagatorzy spuścizny Kolberga. Tak oto Anna Weronika Brzezińska, poznańska etnolożka, która obecnie realizuje zresztą inspirowany historią jej rodziny projekt poświęcony „(Re)konstrukcji wiejskiego stroju poznańskiego”, w swoim nagraniu czyta fragment z tomu *Poznańskie*. Kolberg opisywał tam kobiety z ówczesnej wsi Rataje (dziś dzielnicy Poznania). W materiale badaczka siedzi w plenerze na tle wystających ze śniegu suchych łodyg zeszłorocznych bylin, ma na sobie długą czarną spódnicę, na głowie w ciekawy sposób wywiązaną chustkę w odcieniach pomarańcza i czerwieni, w uszach duże kolczyki (złamana czerwień), a na czarny kaftan wyłożyła czterosznurowe drobne korale w tym samym wyrazistym kolorze. Czyta zaś o merynosowej spódnicy i jedwabnej chustce, zielonej albo czerwonej, którą kobiety z Rataj nakładały na białą czapkę (*Käppchen*) (Kolberg 1963: 62). To, co dawne i podane w etnograficznym szczególe przez etnolożkę czytającą Kolberga, łączy się ze współczesnym trendem – strój Brzezińskiej nawiązuje do ludowej, choć niedającej się bliżej określić ani czasowo, ani geograficznie (chustka może być też turbanem), mody na etno (Brzezińska i in. 2023). W wielu innych filmach osoby czytające kolejne passusy z ogromnej spuścizny Kolberga również zadbały

4 Jerzy Szacki pisze: „Tradycja jest nie tyle, jak pisałem, wartościowaną pod określonym kątem częścią «obiektywnego», jak chciałoby mi się przed laty dość niezręcznie powiedzieć, dziedzictwa grupy, ile tym, co w oczach jej członków za dziedzictwo uchodzi niezależnie od stopnia swej «autentyczności», bezspornie dającego się ustalić co najwyżej przez niezbyt licznych i bez ochoty słuchanych ekspertów z zakresu takich czy innych nauk historycznych” (Szacki 2011: 19).

o ludowy sztafaż – w postaci stroju lub wyposażenia. Na przykład Maria Filniuk-Huryn z działu etnografii Muzeum Okręgowego im. Leona Wyczółkowskiego w Bydgoszczy prezentuje fragment o nadwiślańskich Kujawach, siedząc na tle charakterystycznego wrocławskiego fajansu inspirowanego kulturą ludową (o85: *Wielkie czytanie Kolberga...* 2021). Fajans z Kujaw można jednak spotkać dziś nie tylko w muzeach czy u handlarzy starociami, ale też kupić w internetowym sklepie RAD DUETU. Jego twórcy, Juliusz Rucina i Mariusz Józwicki, w ostatnich latach wprowadzili ów fajans bezpośrednio na wielkie wybiegi mody, m.in. za sprawą swojej kolekcji „Wiesia”. Ich następna kolekcja „Dom kujawski” (mamy w niej m.in. „fajansowe” bluzy i sukienki) podejmuje „temat, który ma łączyć Polaków, hołubić nasze narodowe cechy, wyciągać ze stereotypów to, co zabawne, piękne, dumne” (*Dom kujawski*, dostęp 2025).

2. Kolberg, kiecka, fajans – jak praktykujemy dziedzictwo

Te dwa obrazowe przykłady rozumienia oraz praktykowania dziedzictwa ludowego przez przywołane etnografki, badaczkę i popularyzatorkę nauki – Brzezińską – oraz muzealniczkę: Filniuk-Huryn, a także projektantów mody inspirowanych się wzornictwem o ludowej proveniencji pokazują, jak współcześnie czytamy dziedzictwo. Jako domena nie tylko heritologii na dobre przestało ono w ostatnich dekadach stanowić zbiór obiektów mających podlegać różnym formom ochrony. Stało się wielodyscyplinowym obszarem teorii i praktyki, które stosują termin *dziedzictwo* „nie tylko w odniesieniu do środowiska historycznego – zarówno naturalnego, jak i zbudowanego ludzką ręką – lecz także w kontekście wszelkich przejawów materialnej i intelektualnej spuścizny oraz tożsamości kulturowych” (Tunbridge 2018: 49–50). Zmiany te zasilają oczywiście radykalny wzrost społecznego zainteresowania przeszłością, którego faza szczytowa na przełomie XX i XXI stulecia obfitowała w takie charakterystyczne zjawiska, jak:

wytwarzanie nowych świeckich rytuałów i obrzędów upamiętniających wydarzenia z przeszłości, nawet tej odległej; debaty wokół kwestii (nie)obecności wybranych narracji historycznych w sferze publicznej; rodzina genealogia; stworzenie produktów dziedzictwa kulturowego, jakimi są np. tradycyjne potrawy; produkcja programów telewizyjnych poświęconych przeszłości [...]. (Macdonald 2021: 15)

Jak więc widać, dziedzictwo jest dziś pojmowane (ale jednocześnie na różne sposoby praktykowane) dyskursywnie. Ujmując rzecz prosto: nie chodzi o takie jego rozumienie, które odsyła do konkretnego obiektu, ale takie,

którego przejawem są „społeczne sposoby jego wytwarzania, determinujące, jak myślimy, mówimy i piszemy o dziedzictwie” (Kowalski 2017: 9). Jak twierdzi Laurajane Smith, nie ma przecież czegoś takiego jak dziedzictwo, jest jego dyskurs (Smith 2006: 9). Ostatni wskazany aspekt tematyzowania dziedzictwa zasilany jest ciekawą, ale w Polsce rozwijającą się dopiero od niedawna refleksją z obszaru krytycznych studiów nad dziedzictwem (*critical heritage studies*). Ich teoretycy i teoretyczki formułują nośne pytania o to, jak praktykujemy dziedzictwo, jakie wartości i znaczenia mu nadajemy, a także czym i jakie jest dziedzictwo współczesności, które po sobie pozostawiamy (Stobiecka 2023). O specyfice tej nowatorskiej szkoły badań, jeśli porównać ją z tradycyjną heritologią skupioną na zabytkowej materii budowlanej, świadczy też „przekonanie, że każde dziedzictwo jest niematerialne i stanowi performatywną praktykę o emocjonalnym i subiektywnym charakterze” (Stobiecka 2023: 13). Sądzę, że przywołana akcja czytania Kolberga i jej efekty w postaci filmików nagranych za pomocą smartfonów m.in. przez pracowników i pracowniczkę polskich muzeów, a także stanowiące dla nich kontekst ludowe wzmocnienie, widoczne dziś w Polsce w wielu aspektach życia kulturalnego, pokazują, iż dziś dziedzictwo jest domeną szeroko pojętej interpretacji antropologicznej (Burszta 2004). Jest ona dostępna każdemu interesariuszowi danego fragmentu dziedzictwa, np. w regionie, w którym się żyje.

3. Bamber, Kosznajder i Olender⁵, czyli dziedziczenie z innej kultury

Przywołany fragment jednego z tomów opracowania Kolberga, tj. opis stroju mieszkańek Wielkopolski, dotyczył Bambrów, którzy w historii ziem polskich stanowią przykład chłopskiej kultury migracyjnej. Obok przybyłych na tereny dzisiejszej Polski w różnych okresach historycznych Wilamowian (Lipok-Bierwiazonek 2002, Król 2021, Wicherkiewicz 2003), Kosznajdrów (Marcysiak 2019) czy Jamneńczyków (Burszta 1978) Bambrzy opisywani są dziś w literaturze naukowej jako wyrazista grupa etnokulturowa wnosząca wkład w dziedzictwo kulturowe kraju. Odbywa się to równoległe do migracji znów przybierających na sile w naszej części świata. Jak pokazuje Andreas Kossert w książce o nośnym tytule *Exodus. Historia ludzkości*, opuszczanie przez ludzi „własnych” miejsc i zasiedlanie nowych ma swoją „nieskończoną historię”, a jednocześnie jest

5 W języku polskim i w rodzimym piśmiennictwie naukowym równorzędnie funkcjonuje pisownia *olęder* i *olender*. W swoich pracach stosuję formę *Olendrzy* z powodu jej morfologicznej bliskości ze współczesnym przymiotnikiem *holenderski*, utworzonym od choronimu; zapisu wielką literą używam ze względu na estymę, jaką darzę tych migrantów i ich następców.

historią, która się nigdy nie kończy (Kossert 2024: 43). Samo słowo *uchodźca*, które dziesięć lat temu w Polsce czy w Niemczech zostało słowem roku, w znaczeniu używanym obecnie, tj. na określenie osoby opuszczającej swój kraj z obawy przed prześladowaniami lub utratą życia, rozpowszechniło się dopiero po I wojnie światowej. Z braku miejsca kwestie tematyzujące uchodźstwo oraz migrację we współczesnym rozumieniu i odległe w czasie wędrówki do Polski chłopskich przedstawicieli obcych kultur, o których zwykliśmy mówić jako przybyszach, tylko tu sygnalizuję.

Świadomość wielokulturowego dziedzictwa Polski, wiedza na jego temat oraz zainteresowanie nim wśród lokalnych społeczności stale rosną – organizowane są m.in. wydarzenia upamiętniające samo migrowanie na nasze ziemie dawnych obcych. Przy jednej z takich okazji, tj. niedawnych obchodów 300 rocznicy przybycia Bambergczyków z Górnej Frankonii do Wielkopolski (antroponim odsyła do pierwszego pokolenia przybyszów), Andrzej Posern-Zieliński zwracał uwagę na występujące szerzej na wielu kontynentach zjawiska charakterystyczne dla aktywizmu etnicznego małych grup o osadniczym charakterze. Odkrywając dziś na nowo swą zagrożoną tożsamość, niewielkie grupy postmigracyjne „próbują harmonijnie wpisać się we współczesne formy działalności publicznej i kulturalnej, wykorzystując ku temu popularne bieżące tendencje (marsze, pikniki, festiwale) i społeczne mody (rekonstrukcje, degustacje, poszukiwanie regionalnych atrakcji itp.)” (Posern-Zieliński 2019: 16). Popularne bieżące tendencje, o których pisze badacz, to nic innego jak praktyki dziedzictwa kulturowego polegające czy to na odtwarzaniu zasobu niematerialnego, który przetrwał do czasów nam współczesnych (w tej roli np. cieszący się wzięciem haft bamberski⁶), rozwijaniu i umacnianiu tożsamości językowej (Wilamowianie), czy też na szerzej zakrojonych próbach jednoczesnego odtwarzania i stwarzania dziedzictwa materialnego, którego zasoby niemal bezpowrotnie przepadły również dlatego, że nie było komu ich dziedziczyć. Ten ostatni przypadek dotyczy interesujących mnie w tym tekście – i całym projekcie badawczym – Olendrów. Kim byli ci mieszkańcy wsi?

Antroponim *Olender* odsyła nas do *Holendra*, mieszkańca dawnych Niderlandów, z których to w wieku XVI zaczęli przybywać na ziemie polskie chłopci z Flandrii (dziś region Belgii) i Fryzji (współcześnie północna Holandia). Już Samuel Linde w swym *Słowniku języka polskiego* z 1808 roku w haśle *Holender* pisał: „U nas osadników z Holandyi sprowadzonych, chowem bydła najwięcej bawiących się, Hollandrami, Hollendrami, Olandrami, Olędrami, Olendrami

6 W Muzeum Bambrów Poznańskich w 2025 roku prezentowana była wystawa *Niś dziedzictwa – haft bamberski*.

zowią” (Linde 1808: 833). Zrazu zaczęli oni osiedlać się na dzisiejszych Żuławach, blisko Morza Bałtyckiego, potem wzdłuż rzek w innych częściach kraju: m.in. w Wielkopolsce, na Kujawach, na Mazowszu; nad Wisłą, Notecią, Bzurą, Narwią, a nawet nad Bugiem. Tzw. osadnictwo olenderskie, a następnie osadnictwo na prawie olenderskim w wiekach XVIII i XIX odnosiło się już jednak do innych grup etnicznych i narodowości, głównie Niemców, ale też Polaków, oraz przyniosło Polsce pozytywne skutki gospodarcze (Zduniak 2023). Ukształtowało również na trwałe krajobraz przyrodniczo-kulturowy, w którym wielu mieszkańców naszego kraju dziś funkcjonuje.

Jak pokazuje dość już długa tradycja badawcza (por. Baranowski 1915), ale też nawet pobieżna penetracja terenu w postaci krajoznawczej wycieczki, na którą każdy z nas może się wybrać, Olendrzy mieli specjalistyczne umiejętności „przowiezione” z Krajów Nizin, a potem, z biegiem czasu, przekazywane następcom. Bardzo sprawnie meliorowali podmokłe tereny, na których zakładali swe rządowe wsie. Przystosowawszy trudno dostępny teren do wypasu krow i hodowli koni, żyli dostatnio, mimo że w ramach wieloletnich umów dzierżawy gruntów od możnowładców czy takich posiadaczy ziemskich, jak kler płacili i tak bardzo wysokie podatki. Niemniej dzięki swojej unikalnej wiedzy i cechom kulturowym szybko się bogacili. Jak pisze Monika Łaszkiewicz, która bada stereotypy etniczne w polskiej kulturze ludowej, Olendra postrzegano się jako osobę majątną, przy czym posiadane bogactwo nie czyniło zeń dobrego kandydata na męża: „I Holendra nie chcę, choć ma bogactw krocie, gdzie brak przywiązania, tam też nic po złocie” (cyt. za: Łaszkiewicz 2021: 156). Ten etnograficzny ślad ze starej ludowej pieśni ludowej z Kaliskiego i Sieradzkiego może wiązać się z faktem, iż Olendrzy stanowili społeczność zorientowaną do wewnątrz, na dobro własnej gromady (mówią nam o tym wilkierze, które prowadzili (Targowski 2012, 2013a, 2013b, 2021), do czego jeszcze powrócę. Kolberg napisał o nich, że to lud nizinny „w pracy wytrwały, gdy dla siebie” (Kolberg 1965: 43–44).

Olender budował imponujące gospodarstwo, często podcieniowy dom o zmyślnej konstrukcji, posadowiony na sztucznie usypanym pagórku (ziemia pochodziła z wykopów melioracyjnych), który z fryzyjskiego do dziś nazywamy terpą. Jeśli do terpy i kępy (niektórzy osadnicy zamieszkiwali też na rzecznych kępach – por. Saska Kępa w Warszawie i jej olenderska historia) dodamy: rzekę, wiatrak, krowę holenderkę, goudę i wierzbę, czyli wszystkie tworzone przez nich charakterystyczne elementy chłopskiej kultury i krajobrazu, otrzymamy zjawisko miłe oku i takie, które dobrze się pokazuje, sprzedaje i o którym dobrze się opowiada – również w kontekście popularyzacji. Dlatego też zarówno w stanie badań, jak i różnego typu tekstach nienaukowych (wpisach na blogach, ogłoszeniach zamieszczanych w portalach nieruchomości czy witrynach turystycznych),

w tym utworach literackich tematyzujących odmienność kulturową tych pierwotnie niderlandzkich przybyszów, dostrzeżemy bardzo zbliżone i powtarzające się sposoby ich charakteryzowania. We wszystkich dostępnych mi tekstowych świadectwach dyskursu olenderskiego⁷ ta grupa społeczna wartościowana jest dodatnio – jako cywilizacyjnie naówczas zaawansowana i mająca się w tym względzie odróżniać od polskoetnicznej większości. Krzysztof Paweł Woźniak w książce *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną a Pilicą i Wisłą od lat 70. XVIII wieku do 1866 roku*, pisząc o osadnictwie olenderskim jako pierwszej próbie modernizacji w rolnictwie, stwierdza wręcz:

W polskiej praktyce urzędowej, np. przy sporządzaniu kontraktów osadniczych czy później aktów notarialnych, określano olędra mianem *uczciwy, sławetny, pracowity*. W dokumentach niemieckojęzycznych pisano najczęściej *ehrbare Holländer, arbeitsame Holländer*, ale także *Landwirte*, rzadziej *Kolonisten*. Sami olędrzy traktowali określenie *chłop* jako obelgę, ponieważ było ono synonimem chłopów pańszczyźnianego. Dlatego nazywali się najchętniej olędrami lub gospodarzami, co miało podkreślać, że gospodarują samodzielnie. (Woźniak 2013: 13)

Literatura przedmiotu pozwala przy tym stwierdzić, że Olender jako gospodarz to zjawisko historyczne, które wyraźnie problematyzuje ustalenia zwrotu chłopskiego skupionego na krzywdzie i wyzysku. O ile zwrot ludowy doświadczenia chłopskie jako pełne uciemiężenia i biedy, o tyle zdecydowanie nie był to przypadek Olendrów⁸.

7 Do dyskursu olenderskiego zaliczam różnego typu działania interesariuszy tego konkretnego dziedzictwa. Ważną rolę w tym dyskursie odgrywa też rozwijająca się wokół Olendrów turystyka kulturowa bazująca na zasobach przeszłości, ale służąca m.in. zaspokajaniu potrzeb społecznych, politycznych i gospodarczych. Przykładając do niego soczewkę nowej humanistyki, definiuję dyskurs olenderski jako splot praktyk naukowych, instytucjonalnych, popularyzatorskich (w tym wielu inicjatyw niezwiązanych ani z sektorem kultury, ani nauki) i marketingowych, które pokazują, jak do teraźniejszych celów wykorzystuje się przeszłość. Wszystkie praktyki zaś czytam jako działania komunikacyjne, podejmowane w celu tworzenia określonej wiedzy i w różnych celach. Cele te rozpatrzuję z kolei z punktu widzenia studiów nad dziedzictwem, które analizują mechanizmy oraz wartości, jakie wiążą się ze zmianą w podejściu i do samego zasobu zabytkowego, i do pojęcia dziedzictwa.

8 Więcej na ten temat piszę w pracy: *Olender Intensification. The Heritage of Settlers from the Former Netherlands in Poland as a Contemporary Scientific and Cultural Practice* (Zduniak, w druku).

4. U Olendrów, czyli w muzeum

Żeby się o tym przekonać, wystarczy spojrzeć na okazałe langhofy i domy podcieniowe prezentowane w różnych muzeach etnograficznych w Polsce⁹, w tym w skansenach poświęconych tylko temu konkretnemu osadnictwu. Tak się bowiem składa, że w roku 2018 w Polsce otwarto dwa nowe muzea na wolnym powietrzu: Olenderski Park Etnograficzny, zlokalizowany w Wielkiej Nieszawce, w województwie kujawsko-pomorskim, i Skansen Osadnictwa Nadwiślańskiego, znajdujący się w Wiączeminie Polskim, w województwie mazowieckim. Oba skanseny są nowo powstałymi oddziałami większych instytucji muzealnych: pierwszy z nich należy do Muzeum Etnograficznego im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, drugi zespół skansenowski jest częścią Muzeum Mazowieckiego w Płocku. Sam fakt, iż kultura i dziedzictwo osadników olenderskich doczekały się w naszym kraju w XXI wieku dwóch państwowych instytucji muzealnych, zasługuje na uwagę. O tym, że wiączemiński langhof czy translokowana do Wielkiej Nieszawki imponująca rozmiarami zagroda z Kaniczek współtworzą narracje subwersywne względem dominującej wizji chłopskiego życia na ziemiach polskich, świadczą też reakcje zwiedzających, jak choćby często padający w Wielkiej Nieszawce komentarz: „to na bogato tu było” (według relacji Anny Maślak, kierowniczki Olenderskiego Parku Etnograficznego).

Ponieważ muzea na wolnym powietrzu, jak inne instytucje kultury i edukacji, „uwikłane są w dyskursy współczesności” (Bukowiecki 2015: 16), funkcjonowanie obu skansenów pozwala się czytać i analizować jako jedna z dyskursywnych praktyk dziedzictwa olenderskiego. Ich narracja zabrzmi wyraźniej, jeśli uwzględnimy kontekst przezwyciężania hegemonii autorytarnego dyskursu dziedzictwa (Smith 2006), tj. otwieranie się na historie słabiej obecne w oficjalnej narracji, np. w nurcie dominującej w powojennej Polsce monokulturowej historii narodu. Warto dodać, że interesujące nas tu muzea na wolnym powietrzu wpisują się w praktykę, która ma w Polsce swoją długą tradycję, a dotyczy prezentowania wielokulturowości etnicznej w placówkach etnograficznych. Jan Świąch uważa wręcz, że jest to jeden z wyznaczników „wyróżniających polskie muzea na wolnym powietrzu na tle europejskiego dorobku” (Świąch 2017: 147).

W różnych okresach swojego osadnictwa Olendrzy pozostawali dla polskiej większości bardziej lub mniej obcymi sąsiadami, których teraz – dowodzi

9 Chałupy i zagrody olenderskie od dawna stanowią część ekspozycji w innych polskich muzeach na wolnym powietrzu, m.in. w Wielkopolskim Parku Etnograficznym w Dziekanowicach (zagroda olenderska z Nowego Tomyśla) czy w Muzeum Kultury Ludowej w Osieku nad Notecią (chałupa z Marylina).

działalność obu placówek – warto poznać. Jak przekonuje Magdalena Lica-Kaczan, kierowniczka Skansenu Osadnictwa Nadwiślańskiego, o obcoetnicznych sąsiadach polscy chłopci opowiadali różne barwne historie. Ponoć na ich pogrzebach zawsze grały trąby, przez co pochówki przypominały bardziej wesela – na tych weselach jednak jej polscy rozmówcy nigdy nie byli (Lica-Kaczan 2016: 168). Z kolei według Joanny Sójki, która w Olenderskim Parku Etnograficznym zajmuje się edukacją i organizacją wydarzeń, największym wzięciem cieszy się wydarzenie „U sąsiadów olendrów”. Jest to letnia impreza łącząca różnego typu etn warsztaty z relaksującym poznawaniem specyfiki życia tych osadników, skądinąd ludzi ciężko pracujących przecież na roli. We współczesnych muzeach, które przybierają postać zachęcających do kontaktu z etnografią „emocjoneów” (Folga-Januszewska 2022), również o działaniu terapeutycznym¹⁰, poznajemy pracę chłopów, która często polegała na wyzysku, a zgodnie z ustaleniami zwrotu chłopskiego miała charakter przemocowy. Z języków, jakie muzeum – operujące wszystkimi zmysłami – ma do dyspozycji, wybierane są więc w opisywanych tu skansenach takie, które przy braku „założonego podziału na słowo, obraz, wrażenie zmysłowe i stan emocjonalny” (Folga-Januszewska 2015: 13–14) tworzą sensoryczny, semantyczny i symboliczny obraz dziedzictwa olenderskiego jako atrakcyjnego i przyjemnego w kontakcie. Jest to tym łatwiejsze, że muzea na wolnym powietrzu cieszą się współcześnie ogromną popularnością.

W jednym z najnowszych artykułów dotyczących muzeów etnograficznych w Europie Środkowej badacze profilują skansen jako „szczególny rodzaj muzeum, ekspozycję muzealną, na którą zazwyczaj składają się oryginalne obiekty architektoniczne wraz z elementami wnętrza”, przy czym całość znajduje się „w otoczeniu jak najbardziej zbliżonym do oryginału, tj. w środowisku autentycznym” (Tišliar i in. 2021: 61). Lokalizacja muzeum na wolnym powietrzu ma w tym ujęciu szczególne znaczenie: muzealnicy dążą bowiem do odtworzenia naturalnych powiązań obiektów architektonicznych z tym właśnie środowiskiem, którego biologiczne elementy mają się płynnie łączyć z elementami architektury i wyposażenia. W efekcie powstaje specjalistyczna ekspozycja rekonstruująca jednocześnie nie tylko konteksty przestrzenne, czasowe i społeczne, ale także przyrodnicze. Wykorzystywana przez muzealników wiedza historyczna i jej interpretacje mają służyć jak najdokładniejszemu „odtworzeniu oryginalnego środowiska historycznego i krajobrazu osadniczego” (Tišliar i in. 2021: 61). Ponieważ oba położone nad Wisłą skanseny adekwatnie do zmian

10 W muzeum etnograficznym w Toruniu jedno z wydarzeń nosi nazwę „Regeneracja 2025”. Na ulotce reklamowej organizatorzy piszą: „Muzeum to kojące schronienie, czerpmy całymi garściami z jego zasobów: ciszy i spokoju”.

w rozumieniu dziedzictwa uwzględniają w heritologicznej domenie odniesienia do naturalnego środowiska historycznego (gospodarowanie Olendrów na trudnym, podmokłym terenie), osoby zwiedzające, poznając tę kulturową odmienność, dowiadują się też, jak wyglądało życie ludzi w bezpośredniej bliskości wylewającej rzeki. W Olenderskim Parku Etnograficznym w Wielkiej Nieszawce między przeniesionymi na teren skansenu budynkami wykopano nawet sztuczne rowy melioracyjne i obsadzono je wierzbami, aby zbliżyć się do pierwowzoru wsi, czyli rzędówki bagiennej.

Jak wspomniałam, oba skanseny mają na razie krótką historię funkcjonowania. Wrażenie nowości, z jakim mamy do czynienia po przybyciu do Wąchemina Polskiego i Wielkiej Nieszawki, pozostaje w ogromnym kontraście z zabudowaniami poza ogrodzeniem muzeów. Choć obie instytucje funkcjonują w autentycznym krajobrazie poolenderskim, wyraźnie odcinają się od niszczącej substancji budowlanej, która jest w prywatnych rękach. Ratowane i skumulowane w wąchemińskim muzeum dziedzictwo dyskutuje z otaczającą je prywatną własnością – dziedzictwem, które podlega rozkładowi, a za jakiś czas pewnie unicestwieniu. Podobnie jest w Wielkiej Nieszawce – dojeżdżając do muzeum, mijamy jednak nie tylko stara poolenderskie zabudowania, ale też chaotycznie rozrastające się nowe osiedla domów jednorodzinnych. Są to kwestie, o których każą myśleć krytyczne studia nad dziedzictwem, na czele z koncepcją Caitlin DeSilvey wyrażoną w książce *Curated Decay. Heritage Beyond Saving* (2017). Zdaniem Moniki Stobieckiej refleksja kulturowej geografiki „ma szczególne znaczenie w epoce antropocenu, przygotowuje nas bowiem na to, by uczyć się godzić ze stratą” (Stobiecka 2024: 32). W poddanym ogromnej antropopresji otoczeniu obu skansenów widok zagród olenderskich robi wrażenie oazy z przeszłości.

5. Z muzeum do literatury

Po zrekonstruowaniu kilku składowych muzealnej czy skansenowej narracji o Olendrach przyjrzyjmy się w drugiej części artykułu relacjom muzeum, którego historia zaczyna się zresztą od narracji (Folga-Januszewska 2022: 93), i właśnie narracji jako opowieści, która jest domeną literatury. W monografii *Muzeum. Fenomeny i problemy* Dorota Folga-Januszewska zwraca uwagę na literackie początki idei muzeum. Z jednej strony „*Musaeum* oznaczało w starożytnej Grecji «dom muz» (*locus musis sacer*), bibliotekę pełną zapisów, miejsce natchnienia i repozytorium skutków twórczej weny, a więc na przykład także bibliotekę pełną zapisów” (Folga-Januszewska 2015: 15–16), z drugiej jednak w starożytności istniała też inna ważna w naszym kontekście tradycja literacka: pewien zbiór opowiadań sofisty Alkidamasa, które powstały z inspiracji

płynącej z obecności muz; zbiór ten nosił tytuł *Musaeum* (Folga-Januszewska 2015: 17). Co istotne, ta idea muzeum od samego początku odnosiła się do rzeczywistości wirtualnej, do muzeum, które może zaistnieć, jeśli da się je sobie wyobrazić, poczuć. Jako tak profilowana praktyka dyskursu muzeum miało też wykazywać cechy wspólne z *ekphrasis*, „opisem tak dokładnym, że stawiającym obraz przed oczami słuchającego – zwanym dlatego «muzeum słów»” (Folga-Januszewska 2015: 17).

Cytowane tu prace Folgi-Januszewskiej publikowane są w ważnej dla muzeologów serii krakowskiego Universitasu o tytule Muzeologia – realizują ją też Wydawnictwo Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie oraz Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zabytków. Pośród rozmaitych opracowań, których autorzy i autorki operują różnymi narzędziami badawczymi, ukazał się też tom poświęcony literaturze polskiej. Zredagowana przez Dorotę Kielak antologia *Muzeum w literaturze polskiego modernizmu* (2016) pozwala w zasadzie prześledzić obecność motywu muzeum w powiązaniu z ważnymi postaciami rodzimej literatury. Zbiór zawiera teksty literatów (Władysława Reymonta, Antoniego Słonimskiego, Haliny Poświatowskiej) poświęcone, jak nazywa to autorka, „niefikcjonalnemu dyskursowi o muzeum”; potem idą fragmenty literackie, w których pojawia się motyw zwiedzania muzeum (u Tadeusza Różewicza, Wisławy Szymborskiej czy Sławomira Mrożka). Tom kończy ciekawe ujęcie z zakresu socjologii literatury, w którym studia nad biografiami pisarzy łączą się z istotnym i budzącym emocje aspektem muzealnictwa – ta część nosi tytuł *Prywatna kolekcja w literackim dyskursie o muzeum* i prezentuje m.in. utwór *Pieniądz. Powieść z obcego życia* Andrzeja Struga.

Jak więc widać, książka zarysowuje związki literatury i muzeum w sposób właściwy tradycyjnym badaniom filologicznym (motyw literacki, pisarskie podróże i zwiedzanie ważnych muzeów, z których czerpie się natchnienie), które bez wątpienia wciąż są potrzebne, ale chyba niewystarczające w dobie transdyscyplinarności. Na przykład w monografii *Siedemnastowieczne malarstwo holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku* Magdaleny Śniedziewskiej (2014) tego typu poszukiwania, zasilone efektywną metodologią, prowadzą do zniuansowanych odkryć. Autorkę interesują pośrednio dwudziestowieczne podróże polskich pisarzy i pisarek zwiedzających ówczesną Holandię, w tym tamtejsze muzea z bogatymi zbiorami malarstwa. Ich różnego typu teksty okołopodróżnicze oraz wybrane elementy twórczości pozostają pod przełożonym wpływem siedemnastowiecznego malarstwa holenderskiego, a narracja naukowa badaczki oscyluje między tymi dwoma czasoprzestrzeniami. Skrupulatnie przepatrując np. spuściznę Zbigniewa Herberta, Śniedziewska rekonstruuje ścieżki geograficzne i myślowe poety, ale też jego źródła wiedzy.

Zestawiając zaś jego sposoby czytania malarstwa, pokazuje relacje historii sztuki z literaturą.

W obu wskazanych źródłach obcujemy jednak, po pierwsze, z wysoką kulturą literacką, tekstami nierzadko wybitnych postaci polskiej literatury, a po drugie – zaglądamy z nimi do muzeów sztuki, w tym przede wszystkim na wystawy, i do pracowni, gdzie prezentowane są ważne dla kultury europejskiej dzieła malarskie (często te, które wyszły spod ręki jeszcze bardziej słynnych malarzy niż wspomniani znani pisarze). Tymczasem interesujące nas kultura ludowa i dziedzictwo chłopskie mają – w kontekście muzealnym – odmienny charakter. By go pokazać, proponuję najpierw, w obszarze refleksji o literaturze i dziedzictwie kulturowym, krótkie spojrzenie wstecz.

6. Proza, która patrzy w literacką przeszłość, czyli muzeum rozciągnięte w czasie

Wraz z przełomem demokratycznym i wieloaspektowymi zmianami, które rok 1989 wniósł, przyspieszył i wzmógł, w polskim dyskursie społecznym nasiliło się problematyzowanie kulturowej złożoności rodzimej historii i kulturowej nieoczywistości. Wszystko, co zwykło się wcześniej nazywać dziedzictwem narodowym, interpretując przeszłość jako pewien monolit, wyraźnie przestawało nim być (Purchla 2012). Pociągnęło to za sobą m.in. ożywiony namysł nad dynamiką stosunków społecznych na ziemiach polskich przed II wojną światową i po niej, w tym także zjawiskami z zakresu odmienności kulturowej. Ów przełom zapisał się też w szeroko pojętej narracji o dziedzictwie kulturowym¹¹. W refleksji heritologicznej przełom polityczny stworzył warunki do dyskusji o wyzwaniach, jakie wiążą się z ochroną dziedzictwa i ustalaniem jego zasobów. Jak pokazują rozmaite branżowe publikacje, ów stan wzmożenia nadal się utrzymuje: w dyskursie dziedzictwa pojawiają się coraz to nowsze, zniuansowane opisy zmieniającej się sytuacji, w jakiej znajdują się jego interesariusze. Współtwórca polskiej heritologii Jacek Purchla przy różnych okazjach regularnie i niejako wciąż od nowa zaznacza, że zachodzi „konieczność szybkiego sformułowania ideowego modelu współczesnej ochrony dóbr kultury, odmiennego od dotychczasowego” (Purchla 2014: 23). Już sam ten krótki cytat każe myśleć o zmiennym w czasie podejściu do stanu zasobu zabytkowego, w tym do pojęcia dziedzictwa, a co za

11 Świetny przegląd podejść do dziedzictwa i sposobów jego interpretacji, które przebudowały myślenie o dziedzictwie jako monolitycznej wartości narodowej, zawiera monografia Armina Mikosa von Rohrscheidta *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie* (von Rohrscheidt 2021, zwłaszcza syntetyczny rozdział pierwszy: 27–54).

tym idzie – działań na jego rzecz. Jak wspomniałam, nowe i krytyczne podejście do dziedzictwa wnosi tu bardzo ożywcze impulsy.

Równoległe do postępujących od roku 1989 zmian polityczno-gospodarczych i ekonomicznych przekonywaliśmy się więc, że „dziedzictwo jest bardzo ważnym narzędziem w tworzeniu społeczeństwa, ale nie jest nierozzerwalnie połączone z określonym typem społeczeństwa” (Ashwort 2015: 12). Jak wiadomo, w polskich warunkach dziedzictwo odegrało ważną rolę w procesie przechodzenia od narzucanego przez ideologów PRL modelu monoetnicznej polskości w stronę otwartości na wielokulturowość, której wybrany aspekt jest jednym z tematów tego artykułu. Wiele z tamtych procesów, przesunięć i rozszczelnień tzw. kultury narodowej można było też zaobserwować w powstającej wtedy literaturze. W polskiej prozie lat dziewięćdziesiątych w coraz większym stopniu, niż miało to miejsce wcześniej, dochodziły do głosu różne aspekty kulturowej złożoności, którą pisarze i pisarki eksponowali, konstruując miejsca idylliczne, mityczne i przepełnione sensem. Bardzo często były to przestrzenie dzieciństwa lub młodzieńczych inicjacji bohaterów prozy. Piotr Szewc pokazywał żydowski Zamość, niemiecki i poniemiecki Gdańsk opisywali Stefan Chwin i Paweł Huelle, twórczość Tadeusza Konwickiego odnosiła się do kresowej Wileńszczyzny, a Anny Boleckiej – do kresowego Podola; o Śląsku Cieszyńskim pisał Jerzy Pilch, Andrzej Stasiuk to proza Beskidu Niskiego, wreszcie poniemiecki Dolny Śląsk już wtedy był domeną Olgi Tokarczuk. Choć akcent padał w tej twórczości na Historię, która zniszczyła ów idylliczny, prawdziwy charakter miejsc, wypędzając Żydów, Łemków, Niemców i Polaków, to wiele z owych tamtych utworów odnosiło się też do teraźniejszości oraz problemów, z którymi jako społeczeństwo zmagamy się również współcześnie.. Tak ówczesną prozę, tematyzującą kulturową złożoność dawnej Polski, interpretuje Czapliński:

Dziś zagrożeniem dla „małych ojczyzn” nie jest już Historia przychodząca z zewnątrz, a nietolerancja drzeiąca w pojedynczym człowieku. Najsilniej chyba wyrażają to powieści Stefana Chwina, w których autor na przykładzie międzywojennego Gdańska (*Hanemann*) i Warszawy początku XX wieku (*Esther*) pokazuje, że w zbiorowości wieloetnicznej jest tyle nienawiści, ile różnic. Otwartość na Innego z jednej strony i nietolerancyjność z drugiej nie są zatem alternatywnymi modelami społeczeństw, lecz dwiema siłami współistniejącymi w każdym człowieku i dlatego przenikającymi każdą zbiorowość. (Czapliński 2005)

Cytat pokazuje, że w polskich warunkach pozytywne wartościowanie wieloetniczności i wielokulturowości łączy się z podnoszeniem problemu

odmienności rozumianej jako obca inność, „nienaszość”. Rzecz jasna, wiele z tych kwestii jest też domeną osób teoretycznie i praktycznie zajmujących się dziedzictwem kulturowym i formami jego ochrony. Te ostatnie kategorie, tj. Swoi, Obcy, Inni, i związane z nimi praktyki włączania i wykluczania stanowią stały temat humanistyki w XXI wieku (Dąbrowski 2001), który słabnie i zyskuje na sile odpowiednio do aktualnych problemów polityczno-społecznych. Warto jednak dodać, że obok ksenofobicznego nurtu myślenia wzmocnieniu ulegała też w ostatnich latach narracja o polskiej tolerancji, otwartości, postępowości i ich staropolskim rodowodzie.

Równoległe do zjawisk badanych w nurcie humanistyki zaangażowanej tekstami literackimi i naukowymi o Obcych – Innych – coraz bardziej Swoich zapelniają się kolejne puste czy nieopowiedziane wcześniej miejsca na kulturowej mapie Polski i jej pograniczy (Kledzik 2023). W drugiej dekadzie XXI wieku, głównie za sprawą rozwijających się w literaturoznawstwie studiów noworegionalistycznych, wypadkowej zwrotu przestrzennego, do głosu doszły kolejne (pograniczne) obszary kraju: m.in. Lubuskie czy Podlasie (Mikołajczak, Sawicka-Mierzyńska, Zawadzka 2016). Pisarki i pisarze, ale też badaczki i badacze konstruują przestrzenie, które Polacy powinni sobie przypomnieć, ucząc się ich złożonej i odmiennej kulturowo przeszłości. Są to, rzecz jasna, miejsca odsyłające do konkretnej regionalnej historii i – co za tym idzie – do konkretnego fragmentu dziedzictwa kulturowego. Dziedzictwo kulturowe jest dziś przy tym jednym z kluczowych pojęć edukacji regionalnej (Odoj 2012).

Warto też dodać, że analizy tej twórczości oraz dziedzictwa w wielu miejscach przecinają się z badaniami nad migracjami, a szerzej – nad stanem postmigracyjności polskiego społeczeństwa dziś i dawniej (Siewior 2018). Wyraźnie widać ją np. w rozroście polskich narracji migracyjnych, w tym różnego typu opowieści (proza, reportaż literacki) o powojennych przesiedleniach wielokulturowej ludności (np. Łemków w ramach akcji „Wisła”) na Pomorze, do dawnych Prus czy na Śląsk. Migrantami byli też Olendrzy. O ile jednak Romowie, Łemkowie, Grecy, Niemcy i Żydzi mają swoją bibliotekę, a niekiedy wręcz „swoich” współczesnych pisarzy, o tyle historia i kultura Olendrów, którzy na trwałe ukształtowali wiele miejsc funkcjonowania współczesnych Polaków, pozostaje zdecydowanie niedoreprezentowana w literaturze pięknej. Jeśli już jednak się pojawia, przyjmuje postać narracji skansenowej.

7. Narracja skansenowa

Nazywając interesującą mnie narrację skansenową, podejmuję próbę wskazania relacji tekstu literackiego i muzeum, przy czym z przyczyn naturalnych dla ludowego, chłopskiego fragmentu dziedzictwa, którym się zajmuję, skupiam

się na muzeum etnograficznym, a ściślej – skansenie. Oferuje on określony typ ekspozycji (jako zwiedzający swobodnie obcujemy tu z odtworzoną w postaci architektury i wewnątrz rzeczywistością historyczno-kulturową, która obejmuje też odniesienia do środowiska naturalnego, szczególnie jeśli skansen zlokalizowany jest *in situ*, jak ma to miejsce w przypadku obu muzeów olenderskich). Impulsy badawcze czerpię z dwóch obszarów. Pierwszy z nich stanowi nowa humanistyka. Jest to ta konceptualizacja rzeczywistości naukowej, w której działamy jako uczestnicy wielkich procesów przyrodniczo-społeczno-ekonomicznych oraz ich efektów w postaci licznych kryzysów (m.in. kryzysu wartości, demokracji czy kryzysu klimatycznego). Rekonfigurując dawne, tradycyjne obszary badawcze „obowiązujące” w ramach poszczególnych dziedzin nauki i ich dyscyplin, podejście nowohumanistyczne stawia na wydobywanie transdyscyplinarnego potencjału wszelkich zjawisk kulturowo-przyrodniczych zasilanych różnymi praktykami społecznymi: „W ramach warsztatowej aktywności nowej humanistyki splatają się ze sobą niepełne metody, pootwierane na siebie wzajemnie, raczej udzielające się sobie niż dzielące się między sobą” (Czapliński 2017: 15). Dlatego w swoich badaniach dziedzictwa Olendrów i towarzyszącego im dyskursu stosuję metody, które w nowej humanistyce stanowią niegotowe sploty, tj. „praktyki badawcze skupione wokół ważnych problemów społeczno-kulturowych o charakterze transdyscyplinowym, czerpiące inspirację z wielu metod, lecz otwarte na modyfikacje w trakcie badań” (Czapliński 2017: 15). Nowa humanistyka, wykorzystująca wiele z pomniejszych ujęć, jak np. humanistyka ekologiczna (Domańska 2013) (i – szerzej – interwencyjna w swoich założeniach humanistyka ratownicza; Domańska 2015), zasadniczo odnosi się do kontaktów literaturoznawstwa z przyrodoznawstwem, ekonomią czy naukami prawnymi. Na tym głównie polega jej „nowość”. Moja propozycja dotyczy spotkania metody literaturoznawstwa, jako czytania tekstów kultury i jako praktyki humanistycznej, z heritologią – również w jej krytycznej odsłonie. Dziedzictwo jest tu szczególnie ważne, ponieważ cechuje się wysokim potencjałem społecznym: budzi zaangażowanie i ma znaczący wymiar pozanaukowy¹². I wreszcie – podstawą badań w nurcie nowej humanistyki jest poznanie ucieleśnione i osobiste, pociągające za sobą zaangażowane uczestnictwo. Wszystkie

12 Dyskurs olenderski tworzą właśnie takie sploty, na które składają się: praktyki naukowe, przedsięwzięcia instytucjonalne, różnego typu inicjatywy związane ze sztuką i popularyzacją wiedzy, wreszcie działania poszczególnych osób niezwiązanych ani z sektorem kultury, ani nauki. Wszystkie te aktywności podejmowane są na pozostałościach dziedzictwa olenderskiego, które z różnych powodów jest dla jego interesariuszy ważne i interesujące.

aspekty zjawisk, o których pisze Nycz (2017: 11), oferuje współczesny skansen, w naszym wypadku – skansen olenderski.

Drugi obszar ważny dla ujęcia, które tu proponuję, stanowi literaturoznawczy konkret, a mianowicie pojęcie narracji etnograficznej. Zostało ono zdefiniowane przez Eugenię Prokop-Janiec we wstępie do książki *Literatura & etnologia*. Badaczka wyprowadza ten typ narracji z szerszego pola etnopoetyki, która „odnosi się do zjawisk z obszaru literatury, etnologii, folklorystyki i lingwistyki”, a którą wprowadził do użytku w latach sześćdziesiątych XX wieku amerykański poeta i badacz literatury Jerome’a Rothenberga (Prokop-Janiec 2019: 11). Wyrastając z refleksji nad mniejszościami kulturowymi i przemieszczeniami (zarówno ludzi opisywanych, jak i opisujących inne kultury), a także wieloaspektowymi zagadnieniami reprezentacji odmienności, która może przybierać formę opisu Obcego albo Innego, etnopoetyka na przestrzeni dekad wykazywała też związki właśnie z polityką reprezentacji (odsłanianiem tych uwarunkowań zajmują się chociażby studia postkolonialne). To ona tworzyła tekstowe ramy spotkań różnych starych i nowych światów, przy czym spotkania te zachodziły poprzez porównanie będące zawsze wynikiem konstrukcji. Krótko rzecz ujmując, etnopoetyka i jej produkt w postaci narracji etnograficznej dotyczą reprezentowania różnic kulturowych, ale ich – etnopoetyki i narracji – formy zawsze wiążą się z wiedzą kulturową tego, kto ową reprezentację przeprowadza (zgodnie z własnym wyborem elementów składających się na tę kulturę). Prokop-Janiec pisze: „Podstawowy epistemologiczny filtr stanowi stosowanie znanych kulturowych kategoryzacji i kodów, narzucanej dostępnej podmiotowi mapy kategorii, symboli i znaczeń na nową rzeczywistość i nowe doświadczenia” (Prokop-Janiec 2019: 23).

Wyposażona w te koncepty, przejdę teraz do pokazania, jak narracja dominująca w dyskursie olenderskim (wydatnie zasilana działalnością wskazanych skansenów) ma się do tekstów literackich, jakimi dysponujemy w zasobach tego dziedzictwa. Proponuję więc, by utwór literacki czytać jako równoprawną praktykę dziedzictwa – zarówno jego odtwarzania, jak i stwarzania – z tym jednak ważnym zastrzeżeniem, że literatura nie cieszy się dziś w Polsce takim wzięciem jak skanseny (Kruczek, Nowak 2023) czy sprzedawane tam bądź na popularnych jarmarkach produkty dziedzictwa kulturowego. Wyobrażam sobie jednak, że obok piwa Szuwar, powideł z buraka cukrowego lub ceramicznego kubka z wierzbą z powodzeniem można by ustawić na zgrabnej drewnianej półce niektóre pozycje olenderskiej prozy.

Pod wrażeniem poznawczych pożytków, jakie mogą płynąć ze zwrotu translacyjnego, który tworzy teoretyczne towarzystwo dla badań wielojęzyczności powiązanej z odmiennością kulturową (Prokop-Janiec 2023), szukając tekstów

literackich, które mogłyby zawierać wątki olenderskie, natrafiłam na małe (i jak dotychczas jedyne znalezione) świadectwo obcojęzycznej przeszłości Olendrów. Oto króciutki fragment prezentujący polszczyznę bohatera, o którym wiemy, że nazywał się Klassen: „Weczorek poszli telefinowacz po pogotowe do agromoma [...] – mosze tego da se uratowacz. Chceta limonade? Napijta se, chłopcy” (Kasperek 2010a: 87). Chociaż wyraźny jest tu wpływ fonetyki języka niemieckiego, z utworu Andrzeja Kasperka dowiadujemy się, że cytowany mężczyzna:

Z pochodzenia był mennonitą i [...] uważał, że też jest u siebie. Jego przodkowie z Fryzji i Holandii przybyli tu już w XVI wieku, zaproszeni przez polskiego króla, żeby pomóc mu zagospodarować tę trudną ziemię. Holenderscy przodkowie chronili go dość skutecznie przed szyskanami [...]. Ostał się niczym jakiś endemit. (Kasperek 2010a: 85)

Licentia poetica pozwala wprawdzie autorowi utożsamiać pochodzenie etniczne z wyznaniem, ale stwierdzeniem: „z pochodzenia był mennonitą” żuławski regionalista wskazuje na wątek, który do tej pory nie pojawił się bezpośrednio w naszych rozważaniach, a który dotyczy kulturowej odmienności Olendrów związanej z ich religią. Mennonityzm to radykalny ruch anabaptystyczny, który rozwinął się w łonie kościoła protestanckiego w Zachodniej Europie w XVI wieku. Swoją nazwę mennonici wyprowadzili od Menno Simonsa, byłego katolickiego księdza z Witmarsum, małej wioski we Fryzji. To on sformułował główne założenia nowego wyznania, na które składały się m.in. „ograniczenie sakramentów do chrztu dorosłych i komunii pod dwiema postaciami, wyrzeczenie się przemocy i zemsty, zakaz składania przysięg, rezygnacja z odrębnego stanu duchownego oraz prowadzenie życia zgodnego z wiarą w ramach niewielkich gmin” (Targowski 2013a: 7). W swej ojczyźnie, ówczesnych Niderlandach, mennonici narażeni byli na wielkie prześladowania i to przed nimi masowo uciekali. Jak pisze Kazimierz Bem, Simons (który wcześniej, jako prosty ksiądz, grał w karty, pił alkohol, a Pisma Świętego nie czytał z obawy przed tym, że wprowadzi go w błąd) pod wpływem egzekucji Sickinge Freerksa, której był świadkiem w Leeuwarden 20 marca 1531 roku, zaczął ostro występować przeciwko kontrreformatorom sądzącym anabaptystów (Bem 2013: 25). Wykorzystując fakt, iż ówczesną Rzeczpospolitą łączyły z Niderlandami więzy handlowe i kulturalne (Borowski 2007), mennonici masowo migrowali na nasze tereny.

W opowiadaniu Kasperka mennonita mieszka w starym zabytkowym domu podcieniowym oraz czyta Biblię, co nie przeszkadza mu popijać przy pracy, która polega m.in. na wykaszaniu rowów. Klassen imponuje miejscowym żuławskim

dzieciakom, bo jest u siebie, zresztą tak jak oni sami – przecież ich rodzice ściągnęli tu po wojnie z najróżniejszych stron Polski. Ponieważ i to opowiadanie, i cały zbiór utrzymane są w typie prozy inicjacyjnej pełnej chłopackich wrażeń, narrator, który łączy perspektywy chłopca i dorosłego mężczyzny wspominającego dzieciństwo, zdaje relację z radosnego, zawadiackiego kontaktu, w jaki on i jego rówieśnicy wchodzi z tym mennonickim „endemitem”. Choć jest to kontakt bezpośredni, a nie wyobrażony, bo wszyscy spotykają się na miejscu wypadku drogowego, gdzie Klassen kuca, pije oranżadę i opędza się od much witką wierzbową, wrażenie cofania się z odautorskim narratorem do przeszłości wywołuje dwojaki efekt. Z jednej strony trafiamy do muzealnej izby osobliwości (Klassen opisywany jest niczym jakiś mennonicki matuzalem), z drugiej – żuławskie łąki, poprzecinane rowami i kanałami odwadniającymi (mężczyzna wykonywał stary olenderski zawód wałowego), dzięki wykasaniu przez nowych osadników, którzy tu gospodarują, tworzą realny i namacalny krajobraz.

Dokładnie z takim przekazem mamy do czynienia w skansenach olenderskich. Jak pisałam, muzeum dba bowiem o przyrodniczą wierność realiom, a i dla żuławskiego pisarza krajobraz naturalny jest podstawowym obrazem przeszłości, która przetrwała do dziś. Tylko endemitem nie jest, rzecz jasna, człowiek, ale np. gatunek czerwonej pszenicy, którą niedawno niemieccy menonici przywieźli do Wielkiej Nieszawki (Frączek, dostęp 2025), a muzealnicy wysiali na skansenowych polach.

W jednym z odcinków *Polskiej Kroniki Filmowej* z roku 1948 charakterystycznym dumno-radosnym tonem młody lektor Andrzej Łapicki wprowadza widza w ten świat: „Na Żuławach, na wydartych morzu obszarach odbywają się sianokosy. W tym roku trawa udała się doskonale, rosła wysoko i bujnie. Żuławianki wyglądają ślicznie, jak widać, praca w polu konserwuje urodę lepiej niż najlepsze kosmetyki” (*Polska Kronika Filmowa* 1948). Po upływie kilkudziesięciu lat do tej atmosfery i obrazów wraca Kasperek w opowiadaniu *Sianokosy u Schopenhauerów*. Między odniesieniami do dawnej wielokulturowej przeszłości Żuław i koszeniem czytelnik porusza się po tekście dość leniwie, jadąc z narratorem i jego ojcem polnymi drogami na wozie zaprzężonym w konie. Także w tym opowiadaniu autor odtwarza środowisko gospodarowania pracowitych Olendrów, którzy rozbudowali miejscową sieć kanałów i rowów po tym, jak odziedziczyli te hydrologiczne cuda jeszcze po Krzyżakach: „Krajobraz był płaski, jak to na Żuławach – w tej dziwnej krainie, którą pospołu tworzyli Bóg i człowiek. Osadnicy – słowiańscy Pomorzanie i bałtyjscy Prusowie, menonici z Holandii i Fryzji, niemieccy Krzyżacy” (Kasperek 2010b: 69).

Po tych wszystkich Innych, poprzednikach nowych Żuławiaków, pozostały – pokazuje autor – kanały, śluzy i groble, a pomiędzy nimi „trochę podcieniowych

domów”. Co ciekawe, tego typu nostalgiczno-etnograficzne ujęcia powtarzają się bardzo często w poświęconej Olendrom fachowej literaturze przedmiotu, są jej stałym elementem leksykalno-składniowym i stylistycznym. Zbliżone w duchu nawoływanie do ochrony dziedzictwa tych terenów zawiera m.in. opracowanie etnograficzne o wymownym „ratowniczym” tytule *Zachować podcień*:

Warto ocalić sieć kanałów – czytelną w układzie rozłogów pól, aleje drzew wyznaczające drogi, układy ruralistyczne wsi, specyficzne w swej konstrukcji domy, misternie zdobione detalami architektonicznymi, a nawet – pozostałe jeszcze w wielu gospodarstwach – stare narzędzia i sprzęty. Na utrwalenie zasługuje również lokalna historia najnowsza o tym, jak na te tereny przybywali osadnicy, jak przyzwyczajali się do nowych warunków życia, uczyli się gospodarować na żyznych, acz trudnych glebach czy też jak w podzięcie za szczęśliwe ocalenie stawiali kapliczki, troskliwie pielęgnowane do dzisiaj. (Brzezińska, Poczobut 2010: 7)

Czy literacka narracja, która bazuje na tym samym i w zasadzie nieprzetworzonym konkretnym etnograficznym, może pełnić funkcję ratunkową tak jak narracja naukowa próbująca poruszyć potencjalnych dziedziców olenderskiej spuścizny? W opowiadaniu *Kasperka* nie znajdziemy wprawdzie obaw przed rozpadem świata, bo odautorski narrator zanurza się w nim we wspomnieniach dzieciństwa niczym w *Musaeum*. Co ciekawe jednak, zdarza się, iż w poświęconym Olendrom piśmiennictwie naukowym charakterystyczną mityzującą i ratowniczą narrację naukową zasila też sama literatura. Widać to np. w jednym z artykułów wybitnego znawcy historii tego osadnictwa Michała Targowskiego, który sięga po geograficzną prozę Wincentego Pola:

Piękny obraz zamożności olędrów pozostawił znany polski geograf Wincenty Pol, opisując, że „jeżeli dół mieszkalnego domu jest rządny warsztatem, w którym gospodarz i gospodyni krzątają się wiecznie, to piętro każdego domu, oddzielone osobnym wschodem i drzwiami, jest już mieszkaniem zamożnego człowieka: tu już rzeźbione, starożytne szafy, zbiory porcelany i naczyń srebrnych, okazałe zwierciadła, kosztowne zegary, drzwi z palisandru i mahoni, firanki i pokrycia mebli z ciężkich, jedwabnych materii, na posadzkach kosztowne, angielskie dywany, po ścianach obrazy i złożone brązy!”. (Targowski 2016: 25)

Cytat wykorzystany przez historyka do wzmocnienia przekazu o schludności i zasobności olenderskich domostw pochodzi z wyboru szkiców, które

na różnych etapach swojej twórczości Pol poświęcił regionom nadbałtyckim. W utworze *Na groblach* ten romantyczny podróżnik z geograficznym zacięciem mapuje Wisłę, tak jak przed wiekami robił to we *Flisie* Sebastian Fabian Klonowic (staropolski pisarz również dostrzegł był specyfikę życia Olendrów, np. na wiślanych kępach). Nazywając lokalną ludność Żuławnikami, rozentuzjasmowany Pol chłonie to wszystko, czego pozostałości po latach wciąż będą robić wrażenie na filmowcach z *Polskiej Kroniki Filmowej*, współczesnych regionalistach i przybywających na Żuławy turystach:

Cały dzień też pasie się tu bydło bez pasterza na łące, która jest podzieloną groblami i kanałami lub żywymi płotami na osobne ręki: część idzie pod kosę, część na wypas. Najrozkoszniejsze łąki przegradzają znów sady szlachetnych drzew owocowych wierzbniki dające opał. (Pol 1989: 131)

Oprócz domów podcieniowych, kośnych łąk i sieci melioracyjnej w opowiadaniach Kasperka ważny autotematyczny motyw stanowi pamięć miejsca odtwarzanego w tekście przez sylleptycznego narratora. Do mapowania przeszłości służą zaś dokładnie te same koordynaty, z którymi mamy do czynienia w etnograficznym muzeum olenderskim. Z jednej strony nad kanałami i rowami melioracyjnymi rosną tu wierzby, bo są tym gatunkiem drzew, który dobrze „pije” wodę (z ich gałęzi robiono płoty koszowe – można je oglądać w Skansenie Osadnictwa Nadwiślańskiego), z drugiej – za pomocą faktów w terenie pokazuje się dawną odmienność kulturową Olendrów oraz jej specyfikę, która z czasem przeniknęła do realiów życia pokoleń zamieszkujących ten obszar później. Jedną z firm zajmujących się dziś w Polsce architekturą ogrodową bezpośrednio nawiązuje do sposobów, w jakie Olenдры wykorzystywali wierzbę (zob. *Wierzbowa architektura*, dostęp 2025). Dzięki temu równolegle do pracy pamięci odbywa się proces translacji polegający na znajdowaniu „w tym, co różne, tego, co kulturowo bliskie lub wspólne” (Prokop-Janiec 2019: 25). Co istotne, zabiegi te są charakterystyczne dla instytucji muzealnej, tekstu literackiego i działalności handlowej.

Jednym z polskich pisarzy, który dla tak rozumianego przekładu kulturowego zrobił bardzo dużo, jest Paweł Huelle. W odniesieniu do interesującej nas grupy osadniczej pozostawił po sobie dwa teksty: *Stół* wydany pierwotnie w tomie *Opowiadania na czas przeprowadzki* w 1991 roku¹³ i *Mimesis* ze zbioru *Opowieści chłodnego morza* (2008). Choć ich powstanie dzieli blisko 20 lat,

13 W artykule cytuję utwór według wydania z roku 2007.

w obu utworach Huelle powtarza pewne motywy i ujęcia charakterystyczne dla literackiego reprezentowania odmienności kulturowej w specyficznym dla lat dziewięćdziesiątych XX wieku duchu korygowania polskiej narracji. Tak pisze o nim Prokop-Janiec:

Pokreślić trzeba, że termin „wielokulturowość” używany był wówczas powszechnie nie tyle w sensie neutralnym i opisowym, odnoszącym się do uznania wielości kultur, ile normatywno-aksjologicznym, postulującym afirmację owej wielości i równouprawnienie kultur. Z kolei samo zainteresowanie tym zjawiskiem wpisywało się w obszar rozmaitych zabiegów naprawczych, należących po części do praktyk retrotopijnych, mających na celu transformację współczesności zgodnie z wyobrażonymi wzorcami przeszłości. Szło o odzyskanie tego, co zniszczone zostało w PRL, a „droga powrotna” stanowić miała „szlak oczyszczenia” i rewindykacji. (Prokop-Janiec 2019: 61)

Przyjąwszy taką postawę, Huelle prezentował Olendrów jako niezbędne ogniwo tamtej poprzelomowej opowieści o wielokulturowej Polsce, która chciała przypomnieć zapomnianych Innych. Jak wspomniałam, z podobnymi zjawiskami mieliśmy do czynienia również w dyskursie heritologicznym. Warto przywołać choćby dyskutowaną wówczas koncepcję „kłopotliwego dziedzictwa” (Tunbrige, Ashwort 1996). Określenie to zaczęło funkcjonować w Polsce właśnie w ostatniej dekadzie XX wieku (Purchla 1996), a dotyczyło sytuacji, w której „brakuje spójności czy harmonii między ludźmi a ich dziedzictwem – dziedzictwem, które uważają za własne lub z którym się utożsamiają” (Ashwort 2015: 130). Jeśli dane dziedzictwo, tj. jego fragment, może być kłopotliwe, to dlatego, że inne nie przysparza kłopotów i jest harmonijne. Dziedzictwo kłopotliwe tylko tę rzekomą harmonię zakłóca. W efekcie pewne elementy dziedzictwa są pomijane, a to, co chcemy przejąć z określonej czasem i przestrzenią spuścizny, staje się wybiórcze i skutkuje wydziedziczeniem: „każde dziedzictwo kogoś, gdzieś i czasem wydziedzicza” (Ashwort 2015: 11). Możliwość wyboru, jaka wiązała się w Polsce z przełomem demokratycznym, spowodowała, że dziedzictwo nie było już tożsame tylko z narodową spuścizną i odpowiedzialnością za nią. Dlatego też w dyskursie pojawiły się wówczas nowe terminy: *dziedzictwa bez ojczyzny* (*le patrimoine expatrié*, *stateless heritage*) oraz *dziedzictwa bez dziedziców* (*le patrimoine en déshérence*, *disinherited heritage*). Kategorie te

[o]dgrywają ważną rolę w przeciwdziałaniu niszczeniu tej części dziedzictwa, która nie odpowiada obowiązującym w danym miejscu

normom narodowym czy ideologicznym (dziedzictwo niechciane, nieprzystające: *dissonant heritage*, *non conforming heritage*). Ponieważ dziedzictwo kulturowe jest sprawą wyboru i akceptacji, to ludzie współcześni decydują, co z ogółu dziedziczonych dóbr kultury zamierzają przyjąć i za co gotowi są wziąć odpowiedzialność. Dobra kultury mogą stać się czymś dziedzictwem, ale i odwrotnie – dziedzictwo może stać się zapomnianym, niczym dobrem kulturowym. (Galusek, Jagodzińska 2014)

Do dyskursywnych przykładów kłopotliwego dziedzictwa należą m.in. dziedzictwo nienawiści, nie tylko w kontekście europejskim wiążące się z wojnami, prześladowaniami, pogromami ze względów narodowych, klasowych, rasowych i religijnych, czy dziedzictwo przesiedlonych (w polskich warunkach polityczna wykładnia przeszłości tzw. Ziemi Odzyskanych przez dekady obnażała i wzmacniała problematyczny charakter dziedzictwa niemieckiego). „Kłopotliwość” jako atrybut pewnych elementów dziedzictwa wiąże się więc bezpośrednio z tymi jego kulturowymi czynnikami, które z perspektywy depozytariuszy łączą się z jakimś aspektem odczucia obcości (Tunbridge 2018: 35).

We wskazanych opowiadaniach Huelle problematyzuje status kłopotliwego dziedzictwa, ponieważ odkrywa jeszcze inną historię niż niemieckie i żydowskie dzieje okolic Gdańska, bardzo sprawnie wszystkie je ze sobą łącząc. W opowiadaniu *Mimesis* w oddzielonej od świata nadmorskiej wiosce spotkają się mennonicy, wyznawcy judaizmu i katolicy (byłej mennonitce Żyd Jakub będzie się kojarzył z wiszącym na ścianie katolickim obrazkiem Chrystusa). Z kolei w opowiadaniu *Stół* tytułowy mebel pozostał po Niemcach, a jako wyrazisty symbol tej kultury rozdaje w utworze role członkom rodziny narratora, która próbuje się urządzić – w powojennej, komunistycznej Polsce, w Gdańsku i we własnych czterech ścianach. Akcja rozwija się wartko: matka wciąż się piekli, bo nie może już znieść myśli, że jej rodzina jada przy stole po nazistach, ojciec próbuje obstałować nowy mebel, a syn przeżywa kolejne wtajemniczenia. Sądzę zresztą, że wrażenie płynnie toczącej się akcji wzmacnia tu obecność rzek: Wisły, którą w kajaku przypłynął do Gdańska w 1945 roku ojciec narratora i za którą mieszka tajemniczy pan Kaspar, ale też Motławy i Tui (znów jesteśmy na Żuławach, nazywanych tu „płaskim krajem”). Mężczyźni udają się więc na Żuławę, gdzie podobno mieszka zdolny stolarz, a że jest on też otwarty i towarzyski, zostają na noc w jego domu obrośniętym „krzakami czarnych porzeczek i gęstymi zaroślami piwonii” (Huelle 2007: 20). Do snutej między wierszami powojennej opowieści o władzy szatana (komunistów, utracie Kresów i polskich drogach na Pomorze nagle dołączają mennonicy. Jest tu wprawdzie

najpierw mowa o typowo olenderskich – tj. związanych z gospodarowaniem na Żuławach – warunkach życia, gdyż były wilniuk, pan Kaspar, osiadłszy nad Tują, prędko doświadczył skutków życia na nisko położonym terenie zalewowym:

Którejś wiosny sztorm przełamał zapory, obalił śluzy i morze wdarło się aż tutaj, pod dom pana Kaspara.

– Niech pan sobie wyobrazi – opowiadał, pochylając się nad ojcem – że zarzuciłem z okna wędkę i wyciągnąłem... no, niech pan zgadnie, co?

– Suma! – krzyknął ojciec. – W tych kanałach muszą być wielkie sumy!

– Wyciągnąłem siedmiokilowego dorsza! – z zachwytem wspominał pan Kaspar. – A gdy woda stała dłużej, mogłem sieciami ciągnąć śledzie! (Huelle 2007: 20)

Wybór Huellego pada jednak na mennonitów (nie Olendrów), bo to ten motyw reprezentacji kulturowej wydaje mu się bardziej korzystny literacko, a być może również bardziej naturalny – w Gdańsku i na Żuławach tradycja pisania o gospodarzach olenderskich jako mennonitach jest do dziś bardzo żywa (Kizik 2010, Paprot-Wielopolska 2018). Reprezentowanie różnic kulturowych pozostaje więc w bezpośrednim związku z wiedzą kulturową, jaką ma osoba, która je reprezentuje, w tym wypadku – gdański pisarz. Dlatego też pan Kaspar po przybyciu z Kresów na Żuławę, zajmując dom potomków osadników z Niderlandów, znalazł na strychu wystraszoną kobietę – jak chce Huelle: mennonitkę właśnie. Tak jak w tekście Kasperka mamy tu do czynienia z ostatnią reprezentantką tej społeczności religijnej: jej wiek, a zapewne i traumatyczne doświadczenia wysiedleń oraz transportów do obozu zagłady podkreślają głębokie zmarszczki kobiety zauważone przez narratora. I to on, będąc jednocześnie bohaterem, jest tą postacią w utworze, która spotka się z fascynującą odmiennością kulturową dawnych mennonickich mieszkańców Żuław: „I nagle zapragnąłem wiedzieć wszystko. Dokąd płynie rzeka Tuja? Gdzie było miasto pana Kaspara? Dlaczego menonici nie chcieli nosić broni? Czy rzeczywiście wszyscy poszli do nieba?” (Huelle 2007: 26).

Ważną postacią w tym wydanym w latach dziewięćdziesiątych tekście Huellego jest, podobnie jak w *Mimesis* z roku 2008, mennonitka. Co istotne – obie kobiety są nieme: bohaterka *Stołu* to postać milcząca („Z kobietą o pomarszczonej twarzy nie zamieniłem ani jednego słowa” – Huelle 2007: 28), z kolei w *Mimesis* bohaterka otrzymuje wprawdzie znacznie więcej miejsca w narracji, ale na skutek publicznego (bo w zborze) zawstydzenia rzekomo popełnionym grzechem przestaje mówić i musi komunikować się za pomocą pisma. Kiedy po

latach zespoły teatralne opracują na podstawie opowiadania Huellego spektakl odgrywany w zabytkowej olenderskiej chacie w Dolinie Dolnej Wisły¹⁴, wyraźnie będzie słycać gniewne okrzyki Harmenszoona – mennonickiego starszego gminy – wznoszone w trakcie kazań o grzechu, ale też śpiewne modlitwy po hebrajsku i rysik ołówka, którym główna bohaterka zapisuje swoje niewypowiedziane słowa. Mennonitka jako postać literacka funkcjonuje w tekście w sposób charakterystyczny dla narracji etnograficznej – tak w przestrzeni, jak i w czasie – i wciąż odnoszona jest do nacechowanego kulturowo tła (Prokop-Janiec 2019: 34). Znow jesteśmy w typowych olendrach (rozumianych jako krajobraz i wiejska przestrzeń¹⁵ – Przewoźny 2006): z jednej strony rzeka, polder i kanały, z drugiej zimne północne morze. To w tej wyznaczonej liniami brzegowymi przestrzeni praktykuje się określone wartości. Należą do nich: wiara w Boga i wielka pobożność, unikanie wszelkiego grzechu, skromność, pracowitość, grupowa solidarność. Wieś ma dla tej grupy status przestrzeni tożsamościowej, mennonitka jest jej kulturowym znakiem, a narracja etnograficzna, którą Huelle tworzy, posługuje się fabularnym schematem przekraczania „kulturowych i przestrzennych granic” (Prokop-Janiec 2019: 35). Granice te naruszają nazistowscy żołnierze, kiedy wywożą niemal wszystkich wiernych wprost ze zboru, potem Jakub, żydowski uciekinier z obozu, który znajduje tu schronienie, wreszcie narrator – ale tylko w takim znaczeniu, na jakie pozwala mu narracja etnograficzna. Odauteurski podmiot opowiadający nie zwiedza bowiem olenderskiego czy mennonickiego świata sam, jak miało to miejsce w opowiadaniu *Stół*. W *Mimesis* pisarz tworzy dwie perspektywy narracyjne zapewniające reprezentację kulturowej obcości (Prokop-Janiec 2019: 31). Jakub dziwi się etnograficznym szczegółom strojów mennonitów („wyglądało na to, że wszyscy mężczyźni nosili tu takie same kamizelki, zapinane nie na guziki, lecz na szesnaście niewygodnych haftek” – Huelle 2008: 16) i wyglądowi domów („Domy wzniesione toporami cieśli Pana, wedle przepisów Księgi” – Huelle 2008: 9). Równolegle mennonicka dziewczyna twierdzi, że i przybysz zachowuje się dziwnie – bo nie pracuje w ogrodzie, a śpi do południa. Mamy jeszcze trzeciego

14 Słuchowisko w adaptacji Łukasza Szabrowskiego i reżyserii Pawła Łysaka zrealizowane zostało przez oddział Polskiego Radia w Bydgoszczy (Radio Pomorza i Kujaw). Premiera, przy udziale publiczności, miała miejsce 3 października 2009 roku w domu podcieniowym w Chrystkowie. Wbrew temu, co mówi większość popularnych źródeł i na co powoływali się twórcy, w zabytkowym domu na kujawskiej wsi nie mieszkali mennonici – choć jego mieszkańcami istotnie byli Olendrzy.

15 O olendrach jako krajobrazie i miejscu, a także o zainteresowaniu tymi miejscami piszę w: Zduniak, w druku.

obserwatora odmienności kulturowej – jest nią siostra głównej bohaterki, była mennonitka Hanna, która wyrwała się do miasta i tam żyje. Hanna ironicznie komentuje mennonicką wiarę i społeczność, dla której niemal wszystko jest grzechem („Oni uznają to za grzech, zresztą – westchnęła – wszystko jest dla nich grzeszne i występne” – Huelle 2008: 40). Siostra patrzy jednak na te sprawy z zewnątrz, jak się domyślamy – z wielkomińskiego Gdańska, a Huelle pozwala mówić o kulturowej inności nie narratorowi, ale bohaterom.

Przywołam jeszcze jedną kulturoznawczą scenę. Kiedy niemieccy żołnierze wtargnęli do zboru,

Harmenszoon podniósł głos i [...] pragnął przekonać oficera, że Moloczno i Chortycza dawno już w Rosji nie istnieją, że ich przodkowie podróżowali tam dobrowolnie, że ziemia, na której teraz stoją, nigdy nie zaznała gwałtu, albowiem wyznawcy Pana nigdy nie noszą i nie używają broni, tak samo jak nie składają przysięg. (Huelle 2008: 23)

Do pacyfizmu mennonitów, podkreślanego we wszystkich źródłach naukowych i popularyzatorskich jako ciekawostka kulturowa, nawiązuje też pisarz w opowiadaniu *Stół*, gdy odautorski narrator-bohater chciałby wiedzieć, „dlaczego menonici nie chcieli nosić broni?”. Postawa ta wymuszała na ich grupie społecznej kolejne migracje – znaczna część pomorskich mennonitów uciekła do Rosji, kiedy na zamieszkiwanych przez nich terenach swoją militarną politykę rozpoczął pruski zaborca. Widać więc, że mennonicką inność rozpisuje Huelle za pomocą najbardziej nośnych z punktu widzenia różnic kulturowych pomiędzy obcymi sobie mennonitami a katolikami (w tym oczywiście Polakami, do których kierowany jest polskojęzyczny tekst) motywów, rozpoznań, a w pewnej mierze również uproszczeń i stereotypów (niektórzy Olendrzy, młodzi mężczyźni, którzy byli mennonitami, właśnie we wstąpieniu do pruskiej armii widzieli szansę na poprawę swojego losu – według relacji Targowskiego).

W metodzie twórczej autora *Opowieści chłodnego morza* mamy więc do czynienia z powielaniem w tekście literackim motywów doskonale znanych z porządku pozaliterackiego, na czele z naukowym, a w jego obrębie – muzeologicznym. Siatkę odniesień tworzą różnice wyznaniowe oraz obyczajowe, w tym te najbardziej chyba obrazowe, bo związane z noszonymi strojami, o których była mowa na początku artykułu. Również w opowiadaniu *Stół* ważną rolę odgrywa detal etnograficzny związany z wyglądem mennonitów: kapelusz, który narrator znajduje w szafie z rzeźbionymi nóżkami. Jest to kapelusz, by tak rzec – egzotyczny, ponieważ chłopiec nigdy wcześniej takiego nie widział, nawet

na starych fotografiach: czarny, z ogromnym rondem i filcowymi brzegami, które układają się miękko pod palcami. Bohater wkłada go na głowę i wkracza na chwilę w inny kulturowo świat. Atrybuty, jakie mu w tej wizji towarzyszą, każą z kolei myśleć o kupcach, którzy w dawnym Gdańsku – utrzymującym ożywione kontakty z Antwerpią, Gandawą i Amsterdamem – czerpali dochody z handlu zbożem, owocami, serami, rybami czy płótnem. Ostatecznie, jak pisze Prokop-Janiec, „reprezentacja obcości, obcych, różnicy jest formą bricolage’u – nową konstrukcją sporządzoną z wyobrażeń pochodzących z dobrze znanych symbolicznych porządków: mitycznego, literackiego, filozoficznego, naukowego” (Prokop-Janiec 2019: 24). Według mojego rozpoznania piśmiennictwa z zakresu polsko-niderlandzkich związków kulturowych, w tym ich specyficznej odсылony w postaci osadnictwa olenderskiego, wiele z motywów wykorzystanych przez Huellego ma także charakter naukowy, a więc opisane są one w opracowaniach historycznych i etnograficznych. Odmienność kulturowa, którą prozaik stwarza i reprezentuje, każe myśleć o jego pisarskim życzeniu. Wiązało się ono z potrzebą wypełnienia gdańskiej i żuławskiej pamięci narracją poświęconą osadnikom z Niderlandów i ich zniemczonym z biegiem czasu potomkom. Warto bowiem na koniec tych rozważań przypomnieć, że ani mennonitów, ani Olendrów nie sposób utożsamiać w całej rozciągłości zjawiska, jakim było ich osadnictwo, li tylko z przybyszami z Niderlandów. Tak jak zanikała prawna odrębność tej grupy społecznej (w skutek XIX-wiecznych reform uwłaszczeniowych i administracyjnych), tak zmieniały się stosunki etniczno-wyznaniowe. Ci mennonici, którzy nie wyjechali z terenów objętych zaborem pruskim do Rosji (a potem do Ameryki Północnej i Południowej) – pisze Targowski –

podobnie jak inni olędrzy wyznania protestanckiego ulegli w większości germanizacji. Jako identyfikowani z ludnością narodowości niemieckiej zostali zmuszeni do opuszczenia Polski w wyniku II wojny światowej, z żalem pozostawiając za sobą dorobek z trudem wypracowany przez wiele pokoleń. (Targowski 2013: 9)

Dlatego też po wielu latach mennonicka rozmówczyni pisarza, wówczas już dama w podeszłym wieku (takie postaci pojawiają się w zakończeniu *Mimesis*), nawet w Nowym Jorku będzie go dopytywać, „czy kanały przy polderach są oczyszczane regularnie” (Huelle 2008: 47). Polder i kanał to symbol Olendrów (na Żuławach łączony z mennonitami) w każdej ulotce reklamującej miejsca i usługi turystyczne, w każdym etnograficznym opisie i badaniu niezależnie od tego, czy jest to badanie z zakresu geografii historycznej czy historii gospodarki. Te emblematy kulturowej różnicy interesują również wskazanych pisarzy.

Jeszcze więcej bezpośrednich odniesień – na poziomie tekstu literackiego – do etnograficznych opisów, a czasem wręcz definicji spoza artystycznego porządku odnajdziemy w literaturze popularnej. Zostawiając ich omówienie na następną okazję, ograniczę się w tym miejscu do wskazania, że w ostatnich latach temat olenderski i, siłą rzeczy, mennonicki doczekał się swojego romansu (*Mennonitka i hrabia* Sylwii Kubik z 2023 roku) i kryminału *noir* (*Szkarłatna głębia* Krzysztofa Bochusa z 2018 roku). Romans, jak chce badaczka (Prokop-Janiec 2019: 35), do którego ja „dorzucam” kryminał, to gatunki bezpośrednio związane z narracją etnograficzną o kulturowej odmienności. Również w tych ramach gatunkowych literatura dodaje do opowieści muzealnej to, co skansen przemilcza. Myślę tu o tragicznym finale wielopokoleniowego egzystowania przybyszów z Niderlandów i ich potomków na ziemiach polskich. Niezależnie od faktu, iż literatura popularna ze swej natury posługuje się uproszczonymi sposobami opowiadania, narracja etnograficzna, z jaką mamy do czynienia i w niej, i w literaturze zaliczanej do pięknej, ma wiele cech wspólnych. Decyduje o tym prawidłowość, iż wymienieni pisarze chcą opowiedzieć historię wciąż mało znanej grupy kulturowej, ale takiej, która – w moim odczuciu – zostanie w nadchodzących latach lepiej rozpoznana. Jeśli nawet nie przysłużą się w tym względzie obrazy literackie, to na pewno poprawią sytuację inne współczesne praktyki dziedziczenia, dzięki którym Olendrzy dochodzą dziś do głosu, a ich spuścizna staje się coraz wyraźniejszym elementem wielokulturowego dziedzictwa współczesnej Polski. W tym artykule starałam się pokazać, że muzeum etnograficzne w formie skansenu ma do zaoferowania zdecydowanie nie mniej niż literatura.

| Bibliografia

ŹRÓDŁA

- o85: *Wielkie czytanie Kolberga – czytała Maria Flinik Huryn z Bydgoszczy* (2021), <https://tinyurl.com/4uhdvuyc> [dostęp: 1.05.2025].
- Dom kujawski*, <https://radduet.com/kategoria/dom-kujawski/1/full> [dostęp: 10.05.2025].
- Dziela wszystkie* (dostęp 2025), <http://oskarkolberg.pl/pl-pl/page/64> [dostęp: 1.05.2025].
- Huelle Paweł (2008), *Mimesis*, w: tegoż, *Opowieści chodnego morza*, Znak, Kraków, s. 28–49.
- Huelle Paweł, *Stół* (2007), w: tegoż, *Opowiadania na czas przeprowadzki*, Znak, Kraków, s. 5–29.

- Kasperek Andrzej (2010a), *Ekipa Antygona (II)*, w: tegoż, *Back in the DDR i inne opowiadania*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 79–89.
- Kasperek Andrzej (2010b), *Sianokosy u Schopenhauerów*, w: tegoż, *Back in the DDR i inne opowiadania*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 65–77.
- Kolberg Oskar (1963), *W. Ks. Poznańskie*, cz. 1, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 9, Wrocław–Poznań. Dostępny on-line: <https://tinyurl.com/45etvu8r> [dostęp: 1.04.2025].
- Kolberg Oskar (1965), *Pomorze*, cz. 1: *Lud na nizinach*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Wrocław–Poznań. Dostępny on-line <https://tinyurl.com/mr49kjev> [dostęp: 1.05.2025].
- Linde Samuel (1808), *Słownik języka polskiego*, t. 1, cz. 2: G–L, nakładem autora, Warszawa. Dostępny on-line: <https://tinyurl.com/4v4z5x68> [dostęp: 1.04.2025].
- Pol Wincenty (1989), *Na lodach, na wyspie, na groblach. Trzy obrazki znad Bałtyku*, oprac. i wstęp Józef Bachórz, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk.
- Polska Kronika Filmowa* (1948), odc. 30, <https://tinyurl.com/ymzycmfk> [dostęp: 1.05.2025].
- Wielkie Czytanie Kolberga – zaproszenie* (2021), <https://tinyurl.com/yz7ksum3> [dostęp 10.05.2025].
- Wierzbowa architektura* (dostęp 2025), <https://wierzbowaarchitektura.pl/> [dostęp: 1.05.2025].

OPRACOWANIA

- Ashwort Gregory (2015), *Planowanie dziedzictwa*, przekł. Marta Duda-Gryc, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Baranowski Ignacy Tadeusz (1915), *Wsie holenderskie na ziemiach polskich*, „Przegląd Historyczny”, z. 1, s. 64–82.
- Bem Kazimierz (2013), *Wilki i łagodne jagniątko Chrystusa. Powstanie, rozwój i rola Holenderskiego Kościoła Reformowanego w XVI i XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Borowski Andrzej (2007), *Iter Polono-Belgo-Ollandicum. Cultural and Literary Relationships Between the Commonwealth of Poland and the Netherlands in the 16th and 17th Centuries*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Brzezińska Anna Weronika i in. (2023), *Wyprawy z Etnoekipą. Poznaj dawną wieś*, t. 4: *Ładnie i paradnie – w co się ubrać?*, Narodowy Instytut Kultury i Dziedzictwa Wsi, Warszawa.
- Brzezińska Anna Weronika, Poczobut Joanna, red. (2010), *Zachować podcień. Zapisane w krajobrazie i pamięci*, Wydawnictwo Jasne, Gdańsk–Pruszcz Gdański.
- Bukowiecki Łukasz (2015), *Czas przeszły zatrzymany. Kulturowa historia skansenów w Szwecji i w Polsce*, Campidoglio, Warszawa.

- Burszta Wojciech (1978), *Z problemów ratowania kultury jamneńskiej*, Muzeum Okręgowe w Koszalinie, Koszalin.
- Burszta Wojciech (2004), *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Czapliński Przemysław (2005), *Wyzwania polskiej prozy lat dziewięćdziesiątych*, <https://tinyurl.com/czaplinski-wyzwania> [dostęp: 1.04.2025].
- Czapliński Przemysław (2017), *Sploty*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 9–17. <https://doi.org/10.18318/td.2017.1.1>
- Czapliński Przemysław (2024), *Rozbieżne emancypacje. Przewodnik po prozie 1976–2020*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Dąbrowski Mieczysław (2001), *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Świat Literacki, Izabelin.
- DeSilvey Caitlin (2017), *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Domańska Ewa (2013), *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 13–32.
- Domańska Ewa (2015), *Humanistyka ratownicza*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 12–26. <https://doi.org/10.18318/td.2024.6.2>
- Folga-Januszewska Dorota (2015), *Muzeum. Fenomeny i problemy*, Universitas, Kraków.
- Folga-Januszewska Dorota (2022), *Emocjoneum. Muzeum jako instytucja emocji*, Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, Warszawa.
- Frączek Aleksandra (dostęp 2025), *Czerwona pszenica i wyjątkowe spotkanie w Olenderskim Parku Etnograficznym*, <https://tinyurl.com/39hxe447> [dostęp: 1.04.2025].
- Galusek Łukasz, Jagodzińska Katarzyna (2014), *Dziedzictwo*, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, Joanna Kalicka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 106–111. Dostępny on-line: <http://www.cbh.pan.pl/pl/dziedzictwo> [dostęp: 1.04.2025].
- Janicki Kamil (2021), *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Kielak Dorota, Małgorzata Wrześniak, red. (2016), *Muzeum w literaturze polskiego modernizmu. Antologia*, Universitas, Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, Kraków.
- Kizik Edmund (2010), *Mennonici*, w: *Pod wspólnym niebem. Rzeczpospolita wielu narodów, wyznań i kultur (xvi–xviii w.)*, red. Michał Kopczyński, Wojciech Tygielski, Bellona, Warszawa.
- Kledzik Emilia (2023), *Perspektywa poety. Cyganologia Jerzego Ficowskiego*, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań.

- Klekot Ewa (2021), *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk.
- Kossert Andreas (2024), *Exodus. Historia ludzkości*, przeł. Magdalena Izabella Sacha, Stowarzyszenie Wspólnota Kulturowa „Borussia”, Olsztyn.
- Kowalski Krzysztof (2017), *Od zabytku do dyskursu. O kilku źródłach współczesnej definicji dziedzictwa*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 1, s. 1–14.
- Król Tymoteusz (2021), *Ynzer lidla – nasze pieśni. Wilamowskojęzyczne piosenki, kołysanki i wyliczanki*, Wydawnictwo UW, Warszawa. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323555360>
- Kruczek Zygmunt, Karolina Nowak, oprac. (2023), *Frekwencja w atrakcjach turystycznych w 2022 roku*, Polska Organizacja Turystyczna, Kraków–Warszawa.
- Kuciel-Frydryszak Joanna (2023), *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Marginesy, Warszawa.
- Kuligowski Waldemar (2007), *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków.
- Legierska Anna (2014), *Polska moda ludowa. Idzie o radość!*, <https://tinyurl.com/3emw3b3z> [dostęp: 1.04.2025].
- Leszczyński Adam (2020), *Ludowa historia Polski*, W.A.B., Warszawa.
- Lica-Kaczan Magdalena (2016), *Terpa, drepa, kępa... (Re)konstrukcja kultury Olen-drów. Antropologiczna analiza pamięci*, w: *Swoi i obcy na Mazowszu Północnym w minionym tysiącleciu*, red. Adam Koseski, Radosław Lolo, Janusz Szczepański, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, Pułtusk, s. 167–188.
- Lipok-Bierwiazzonek Maria (2002), *Wilamowice. Mit flamandzki, stereotypy i rzeczywistość kulturowa*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 6, s. 175–188.
- Łaskiewicz Monika Anna (2021), *Stereotypy etniczne w polskiej kulturze ludowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Macdonald Sharon (2021), *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przekł. i kom. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Marcysiak Tomasz (2019), *Kosznaideria – przerwana tożsamość*, w: *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*, red. Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka Szczepaniak-Kroll, Anna Szymoszyn, Wydawnictwo Miejskie Poznania, s. 88–114.
- Mikołajczak Małgorzata, Sawicka-Mierzyńska Katarzyna, Zawadzka Danuta, red. (2016), *Region a tożsamości transgraniczne. Literatura. Miejsca. Translokacje*, Universitas, Kraków.
- Miodunka Piotr (2024), *Chłopi południowej Małopolski wobec kryzysów żywnościowych od XVII do poł. XIX wieku*, Universitas, Kraków.

- Nycz Ryszard (2017), *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, IBL PAN, Warszawa. <https://doi.org/10.4000/books.iblpan.1656>
- Odoj Grzegorz (2012), *Dziedzictwo kulturowe jako kluczowe pojęcie edukacji regionalnej. Rozważania terminologiczne*, w: *Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem” codzienności?*, red. Halina Rusek, Kinga Czerwińska, Katarzyna Marcol, Wydawnictwo UŚ, Katowice, s. 44–55.
- Paprot-Wielopolska Aleksandra (2018), *Żuławy i Powiśle. Kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Pobłocki Kacper (2021), *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Posern-Zieliński Andrzej (2016), *Tożsamość zagrożona i odbudowana. Specyfika małych grup etnokulturowych*, w: *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*, red. Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka Szczepaniak-Kroll, Anna Szymoszyn, Wydawnictwo Miejskie Poznań, Poznań, s. 15–41.
- Prokop-Janiec Eugenia (2019), *Literatura & etnologia*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Prokop-Janiec Eugenia (2023), *Multilingual turn a współczesna literatura polska*, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 60–77. <https://doi.org/10.18318/td.2023.3.5>
- Przewoźny Witold, red. (2006), *Olędry. Przestrzenie obok nas*, Muzeum Narodowe w Poznaniu, 2006.
- Purchla Jacek (2012), *Naród – dziedzictwo – pamięć*, „Zagadnienia Sądownictwa Konstytucyjnego”, nr 2, s. 59–68.
- Purchla Jacek (2014), *Dziedzictwo kulturowe a kapitał społeczny*, w: *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne. Konferencja zorganizowana przez Polski Komitet do spraw UNESCO w Warszawie 25 lutego 2013 roku*, red. Andrzej Rottermund, Polski Komitet do spraw UNESCO, Warszawa s. 21–30.
- Purchla Jacek, red. (1996), *The Historical Metropolis. A Hidden Potential*, International Cultural Centre, Kraków.
- Rauszer Michał (2020), *Bękart pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, RM, Kraków.
- Rohrscheidt Armin Mikos von (2021), *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Poznań.
- Sawicka-Mierzyńska Katarzyna (2025): *O podlasko-(post)ludowym usytuowaniu badawczym. Czy „brzydkie uczucia” osób z awansu społecznego mogą zmienić szkolnictwo wyższe w Polsce?*, w: *Usytuowania. Praktyki autorefleksji w XX- i XXI-wiecznym dyskursie humanistycznym w kontekście badań postzależnościowych*, red. Emilia Kledzik, Małgorzata Zduniak, Universitas, Kraków, s. 13–28.

- Siewior Kinga (2018), *Wielkie poruszenie. Pojałtańskie narracje migracyjne w kulturze polskiej*, IBL PAN, Warszawa. <https://doi.org/10.4000/books.iblpan.4493>
- Smith Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, Routledge, London–New York. <https://doi.org/10.4324/9780203602263>
- Stobiecka Monika (2024), *Awangardowe teorie czy prawdopodobne scenariusze? Muzea w świetle krytycznych studiów nad dziedzictwem*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3, s. 31–37. <https://doi.org/10.36744/k.3267>
- Stobiecka Monika, red. (2023), *Krytyczne studia nad dziedzictwem. Pojęcia, metody, teorie i perspektywy*, Wydawnictwo UW, Warszawa. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323558637>
- Szacki Jerzy (2011), *Tradycja*, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Śniedziewska Magdalena (2014), *Siedemnastowieczne malarstwo holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń. <https://doi.org/10.12775/978-83-231-5684-0>
- Świąch Jerzy (2017), *Wkład etnograficznego muzealnictwa na wolnym powietrzu w Polsce w europejski dorobek tego typu placówek ochrony dziedzictwa kulturowego*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”, nr 4, s. 145–158.
- Targowski Michał (2012), *Wilkiez Wielkiej Nieszawki z 1771 roku*, „Rocznik Toruński”, nr 39, s. 147–160.
- Targowski Michał (2013b), *Samorząd wiejski w osadach olęderskich w Dolinie Dolnej Wisły w przepisach wilkiezy z XVII i XVIII wieku. Organizacja, kompetencje, zasady funkcjonowania*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, nr 2, s. 169–190. <https://doi.org/10.12775/KLIO.2013.020>
- Targowski Michał (2016), *Osadnictwo olęderskie w Polsce – jego specyfika i rozwój, w: Olędrzy – osadnicy znad Wisły. Sąsiedzi bliscy i obcy*, red. Andrzej Pabian, Michał Targowski, Fundacja Ośrodek Inicjatyw Społecznych ANRO, Toruń, s. 11–26.
- Targowski Michał (2021), *Wilkiez wsi Konarzyn z 1662 roku. Zapomniane źródło do badań nad historią olędrów z Dolnej Grupy*, „Rocznik Grudziądzki”, nr 29, s. 207–219.
- Targowski Michał, oprac. i przeł. (2013a), *Wilkiez wsi Kosowo i Chrystkowo pierwszej połowy XVIII wieku*, Towarzystwo Przyjaciół Dolnej Wisły, Gruczo.
- Tišliar Pavol i in. (2025), *Specificities of the Presentation of Open-Air Museums in Selected Countries of Central and Eastern Europe*, „Muzeológia a Kultúrne Dedičstvo”, nr 1, s. 47–66. <https://doi.org/10.46284/mkd.2025.13.1.3>
- Tunbridge John (2018), *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI w.*, przeł. Aleksandra Kamińska, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.

- Tunbridge John E., Ashworth Gregory (1996), *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, J. Wiley, Chichester–New York.
- Wicherkiewicz Tomasz (2003), *The Making of a Language. The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*, de Gruyter, Berlin–New York.
<https://doi.org/10.1515/9783110905403>
- Woźniak Krzysztof Paweł (2013), *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną a Pilicą i Wisłą od lat 70. XVIII wieku do 1866 roku*, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
<https://doi.org/10.18778/7525-960-5>
- Zduniak Małgorzata (w druku), *Olender Intensification. The Heritage of Settlers from the Former Netherlands in Poland as a Contemporary Scientific and Cultural Practice*.
- Zduniak-Wiktorowicz Małgorzata (2023) „Bobry Pana Boga”. Dyskurs olenderski jako przykład odtwarzania/stwarzania dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego w Polsce ostatnich lat, w: *Środowiska industrialne, postindustrialne zależności (w literaturze i kulturze polskiej od XIX do XXI wieku)*, red. Lucyna Sadzikowska, Marta Tomczok, Paweł Tomczok, Universitas, Kraków, s. 177–199.

| Abstract

MAŁGORZATA ZDUNIAK

Literature in an Open-Air Museum. Settlers from the Former Netherlands (Olenders) in Contemporary Cultural Heritage Discourse

The article presents the cultural heritage related to the centuries-old presence of settlers called Olenders – peasants from Flanders and Friesland, or pacifist Mennonites, who, in the 16th century, began to settle in the territories of what then was the Polish-Lithuanian Commonwealth. An analysis of contemporary practices of Olender heritage not only provides a glimpse into the recent changes in the understanding of cultural heritage itself, but also identifies opportunities for transdisciplinary research combining ethnography, museology and literary studies. Accordingly, the article also proposes an analysis of the literature on Olenders/Mennonites as an open-air museum narrative.

Keywords: Olenders; cultural heritage; museum; open-air museum; ethnographical narrative

| Bio

Małgorzata Zduniak – dr hab. prof. UAM, literaturoznawczyni i glottodydaktyczka, absolwentka Akademii Dziedzictwa. Wykłada na filologii polskiej jako obcej, opracowuje innowacje dydaktyczne podnoszące poziom kształcenia cudzoziemców w Polsce (uniwersytetmiedzykulturami.pl). Zajmuje się polską literaturą migracyjną w Niemczech i wielokulturowym dziedzictwem Polski. W roku akademickim 2024/2025 na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium (Belgia) realizowała grant poświęcony spuściźnie Olendrów jako dziedzictwu polsko-niderlandzkiemu.

E-mail: mzduniak@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8025-3993