

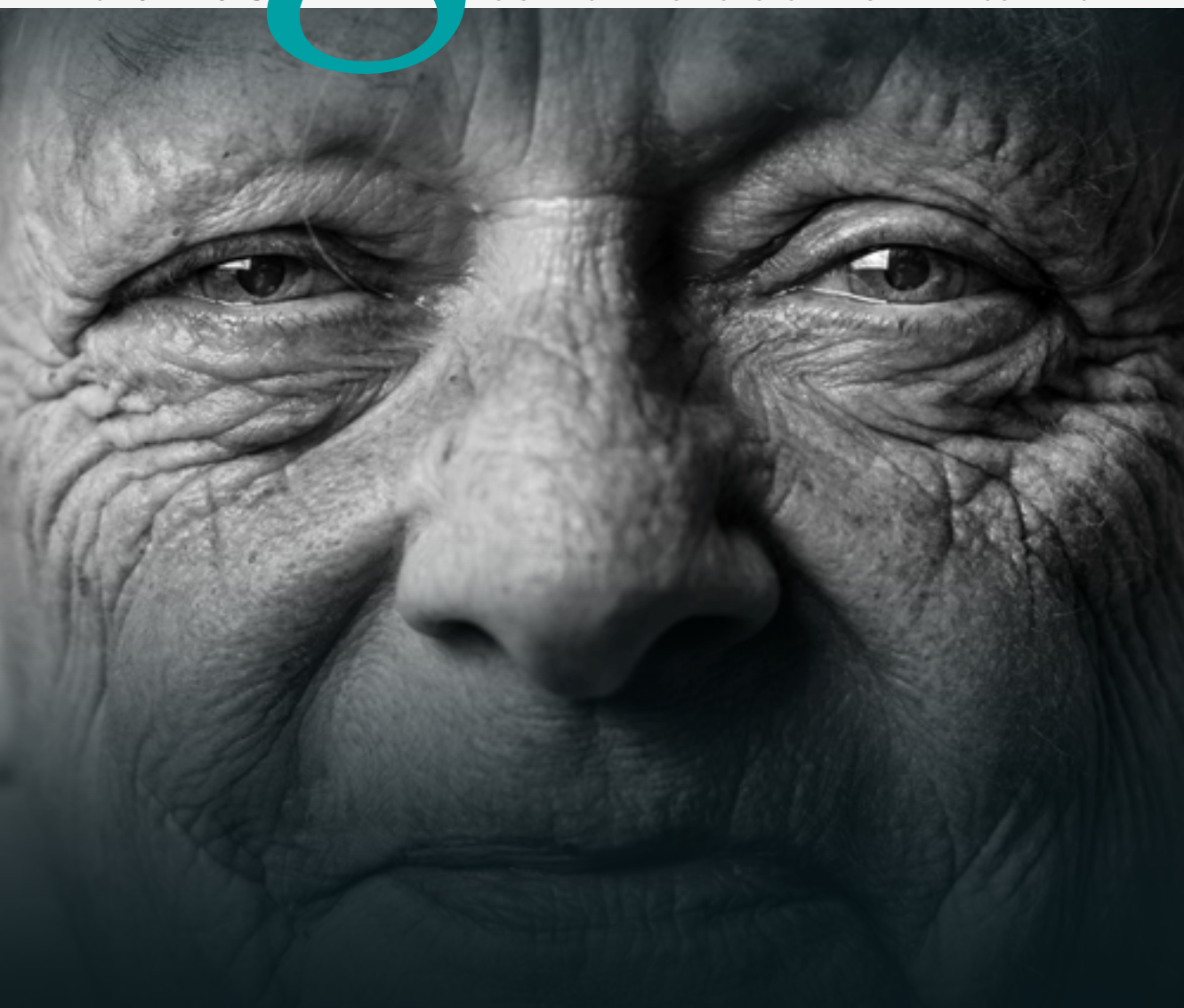
łódzkie studia etnograficzne

PTL
1895

TOM 64 • 2025

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

WROCŁAW-ŁÓDŹ



biografistyka w perspektywie antropologicznej
biographistics in anthropological perspective

.....

*biografistyka w perspektywie
antropologicznej*

biographistics in anthropological perspective

Łódzkie Studia Etnograficzne
Lodz Ethnographic Studies

*biografistyka w perspektywie
antropologicznej*

biographistics in anthropological perspective



Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Wrocław–Łódź 2025

Redaktor naczelna: Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Zastępczyni redaktora naczelnego: Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Sekretarzynie redakcji: Anna Deredas (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Członkinie redakcji: Karolina Dziubata-Smykowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Katarzyna Kaniowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Grażyna Ewa Karpińska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Aleksandra Paprot-Wielopolska (Uniwersytet Gdański, Gdańsk), Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Joanna Świerczyńska (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze)

Rada naukowa: Maja Godina Golja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Lublana), Róża Godula-Węclawowicz (Polska Akademia Nauk, Kraków), Joanna Dziadowiec-Greganić (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Margita Jágerová (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra), Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Lublana), Padraic Kenney (University of Kentucky, Lexington, USA), Mirjana Mencej (Univerza v Ljubljani, Lublana), Jacek Pawlik (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Jana Pospíšilová (Akademie věd České Republiky, Brno), Peter Salner (Slovenska akademija vied, Bratislava), Sławomir Sikora (Uniwersytet Warszawski, Warszawa), Tereza Šlehoferová (Západočeská univerzita, Pilzno), Violetta Wróblewska (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń)

Redaktor tematyczna: Katarzyna Ceklarz (Akademia Nauk Stosowanych, Nowy Targ)

Recenzenci: Jan Adamowski, Magdalena Banaszekiewicz, Anna Weronika Brzezińska, Ewa Grzęda, Agata Hummel, Zbigniew Jasiewicz, Arkadiusz Jełowicki, Damian Kasprzyk, Kaja Kaźmierska, Rafał Kleśta-Nawrocki, Izabela Kujawa, Maciej Kurcz, Zbigniew Libera, Marcin Lubaś, Katarzyna Majbroda, Katarzyna Maniak, Katarzyna Marcol, Jacek Nowak, Jacek Pawlik, Aneta Pawłowska, Edyta B. Pietrzak, Adam Pomieciński, Aleksander Posern-Zieliński, Maciej Rak, Kristina Rutkowska, Iwona Rzepnikowska, István Sántha, Justyna Słomska-Nowak, Zbigniew Szyt, Magdalena Szyndler, Sergio González Varela, Violetta Wróblewska, Ayur Zhanaev, Magdalena Zowczak, Agata Zysiak

Tłumaczenia i adiustacja językowa (j. angielski): Klaudyna Michałowicz

Projekt okładki i layoutu, skład: Joanna Apanowicz

Ilustracja na okładce: Glen Hodson / <https://unsplash.com>

Czasopismo znajduje się w wykazie punktowanych czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz w następujących bazach indeksacyjnych: SCOPUS, ERIH PLUS, EBSCO, CEJSH, CEEOL, DOAJ, Index Copernicus

Wersja on-line „Łódzkich Studiów Etnograficznych” / “Lodz Ethnographic Studies” jest wersją oryginalną czasopisma

Czasopismo dostępne na: <http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LSE>

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

© Copyright by Authors

ISSN 2450-5544

Wydawca:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
54-424 Wrocław
ul. Muchoborska 18
www.ptl.info.pl; e-mail: ptl@ptl.info.pl

Adres redakcji:

„Łódzkie Studia Etnograficzne” / “Lodz Ethnographic Studies”
90-131 Łódź
ul. Lindleya 3/5
e-mail: lse.redakcja@gmail.com

spis treści / table of contents

rozprawy / studies

Zbigniew Jasiewicz

- O etnologii, o Innym, o sobie. Etnologia polska, Oskar Kolberg i dzienniki z moich podróży po obu stronach Amu-darii
On ethnology, Others and myself. Polish ethnology, Oskar Kolberg and the journals from my travels on both sides of the Amu Darya 11

Piotr Dahlig

- Portret osobisty w kulturze wspólnotowej. Głos etnomuzykologa
An individual portrait in a community culture. The voice of an ethnomusicologist 29

Julia Michcik

- Granice, relacje i napięcia. Wyzwania badań biograficznych w obrębie instytucji akademickich
Boundaries, relationships and tensions. Challenges of biographical research within academic institutions 47

materiały z terenu / field materials

Katarzyna Ceklarz

- 20 lat „słownika etnografów”. Od idei do cyfrowego portalu
20 years of the „ethnographers' dictionary”. From concept to digital portal 65

Anna Engelking

- Między etnologią, socjologią i językoznawstwem. Józef Obrębski w polu nauk społecznych
Between ethnology, sociology and linguistics. Józef Obrębski in the field of social sciences 89

Katarzyna Konczewska

- Studium biograficzne jako inspiracja do badań interdyscyplinarnych. Wandalin Szukiewicz
Biographical study as an inspiration for interdisciplinary research. Wandalin Shukevich 103

Joanna Bartuszek

Muzealnictwo Janiny Tuwanówny

Janina Tuwanówna's museology 121**Justyna Szklarczyk**Poza krajoznawczym i etnograficznym kanonem. Przypadek Anieli
Chmielińskiej (1869–1936)*Beyond the country lore and ethnographic canon. The case of Aniela
Chmielińska (1869–1936)* 139**Karolina Dziubata-Smykowska, Zuzanna Majerowicz**„Szanowna Pani Wizytator...”. Zbiory Mirosławy Bobrowskiej w archiwum
Instytutu Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*“Dear Madam...”. The collections of Mirosława Bobrowska in the archives
of the Institute of Anthropology and Ethnology at Adam Mickiewicz
University in Poznań* 155*rozmowy / discussions***Katarzyna Kaniowska, Kaja Kaźmierska, Sławomir M. Nowinowski, Rafał Stobiecki**

Różne oblicza biografistyki

Various faces of biographistics 175*na inny temat / on other topics***Dagnosław Demski, Maralmaa Nagaanbuu***Bunchuk*. Tracing the symbol across cultures and centuries*Buńczuk. Ślad symbolu w różnych kulturach i stuleciach* 197**Wojciech Lipiński**Pamięć na pograniczu wyznaniowym. O mołokańskiej
przeszłości wsi Strumok i Spaske w Budziaku (Ukraina)*Memory in a religious borderland. On the Molokan past
of the villages Strumok and Spaske in Budjak (Ukraine)* 215**Katarzyna Golik**Mapping ethnolinguistic groups and urban space. Trends
of post-nomadic sedentarisation in a Chinese peripheral town*Mapowanie grup etnolingwistycznych przestrzeni miejskiej. Trendy
postnomadycznej sedentaryzacji w chińskim mieście peryferyjnym* 233

Oskar Lubiński

- Cuban community projects and the entangled webs of economies of affect
Projekty rozwojowe na Kubie i splątane sieci ekonomii afektu 251

Hannah Wadle, Chantal Edie, Zacharie Ngnogue

- Ku pedagogice marzenia. Twórczość kameruńskich działaczy artystycznych
Chantal Edie i Zacharie Ngnogue jako forma prefiguracji
Towards a pedagogy of dreaming. The work of Cameroonian artists
Chantal Edie and Zacharie Ngnogue as a form of prefiguration 267

komentarze i omówienia / comments and discussions

Ilona Czamańska

- Dziedzictwo kulturowe Rumunii okiem historyka
Romania's cultural heritage through the eyes of a historian 287

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

- Relacje kobiet z roślinami – od tradycyjnego folkloru po współczesną codzienność
O potrzebie związków człowieka z naturą
Women's relationships with plants – from traditional folklore to modern
everyday life. On the need for relationships between humans and nature 297

Kinga Czerwińska

- Ubiór – między przedmiotem a systemem społeczno-kulturowego komunikowania
Clothing – between an object and a socio-cultural communication system 303

Damian Kasprzyk

- Fotografia jako rytuał życia muzealnego
Photography as a ritual of museum life 309

nekrologi / obituaries

- Prof. dr Olga Goldberg-Mulkiewicz (1933–2025) 321

- Mgr Elżbieta Królikowska (1942–2025) 325

rozprawy
studies

Zbigniew Jasiewicz

zbigniew.jasiewicz@amu.edu.pl<https://orcid.org/0000-0003-4734-1470>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

Instytut Antropologii i Etnologii

O etnologii, o Innym, o sobie Etnologia polska, Oskar Kolberg i dzienniki z moich podróży po obu stronach Amu-darii

*On ethnology, Others and myself. Polish ethnology,
Oskar Kolberg and the journals from my travels
on both sides of the Amu Darya*

Przygotowałem ostatnio dwa teksty: *Etnografia Oskara Kolberga* i *Z dziennika podróży etnografa po obu stronach Amu-darii*. Pierwszy z nich próbuje odpowiedzieć na pytanie, jaka była etnografia Oskara Kolberga (Jasiewicz 2024: 523–611). Drugi stanowi relację z moich podróży do różnych miejsc i w różnym czasie, opowiada o warunkach, ale zawsze etnograficznych, pobytu w Rosji i na Kaukazie, wyjazdu do Uzbekistanu, wypadów do Abchazji, Gruzji, Tadżykistanu i Turkmenii w latach 1963 i 1974 oraz wyprawy do Afganistanu w 1976 r. Jest przygotowywany do druku w wydawnictwie Muzeum Etnograficznego w Toruniu (Jasiewicz 2026). Podróże po Związku Radzieckim miały charakter indywidualny, w Afganistanie byłem jako członek ekspedycji EWA-76. Pracując nad wymienionymi tekstami nie myślałem o ich związku z biografistyką i miejscem materiałów biograficznych w naszej dyscyplinie. Inspiracji do zastanowienia się nad charakterem i znaczeniem dokumentów autobiograficznych i biograficznych w etnografii/etnologii/antropologii polskiej, także w moich pracach, dostarczyła lektura *Biografii naukowych* pod redakcją Marcina Kafara (2011).

Zachętą była także informacja o planowanej na marzec 2024 r. konferencji „Biografistyka w perspektywie antropologicznej”, organizowanej w Łodzi przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

O etnografii/etnologii/antropologii polskiej

Materiały autobiograficzne i biograficzne nie miały wielkiego znaczenia w etnografii/etnologii czasów mojej młodości. Informacje o życiu konkretnych ludzi były w etnografii wykorzystywane sporadycznie, stopniowo stawały się w niej jednak coraz bardziej ważne. Trudno mi jest sobie wyobrazić, jednego z cenionych przeze mnie moich nauczycieli z początku lat 50. XX w., Kazimierza Moszyńskiego, mówiącego lub piszącego o sobie albo o swoich informatorach. Dla tego scjentystycznie ukierunkowanego wybitnego uczonego ważny był wytwór kulturowy, przedmiot, zachowanie lub idea, a nie indywidualny człowiek. Pamiętam wykłady innego mojego nauczyciela, Józefa Gajka, wypełnione klasyfikacją motyk, *haczek*, *dziabek* lub opisami części wozu, zresztą także ważnymi. Etnografia/etnologia/antropologia potrzebująca konkretnego człowieka jako obserwowanego i rozmówcy, jednocześnie ukrywała go w przygotowywanych tekstach zawierających uogólnione opisy grup ludzi i mających na celu charakterystykę, różnie zresztą rozumianej, kultury. W czasach, w których żyjemy, przekonanie o konieczności ochrony prywatności jednostki rośnie jednocześnie z uznaniem znaczenia jej biografii.

Ludzie wraz z informacjami o nich, pojawili się w etnografii/etnologii, choć rzadko, już w pracach Kolberga, a w okresie przedwojennym w tekstach Józefa Obrębskiego, ucznia K. Moszyńskiego, a także u Bronisława Malinowskiego, pozostającego pod wpływem Floriana Znanieckiego. J. Obrębski w swoich studiach nad Polesiem, zredagowanych i opatrzonych wstępem przez Annę Engelking (Obrębski 2007), przekazuje informacje o ważnych dla niego rozmówcach, zachęca ich do pisania autobiografii i z tych autobiografii korzysta. Już po wojnie ukazała się, ze wstępem Antoniny Kłoskowskiej, autobiografia D.C. Talaysvy, Indianina z plemienia Hopi (Talaysva 1964), informatora antropologów amerykańskich. To głównie socjologowie, po przywróceniu tej dyscypliny samodzielnego statusu na fali odwilży politycznej po roku 1956, upowszechniali u nas informacje o antropologii zachodniej. Autobiografia Indianina dotyczyła odległych światów i nie rodziła pytań o brak opublikowanych biografii czy autobiografii rozmówców polskich etnografów/etnologów/antropologów.

Przedstawiciele naszej dyscypliny byli także powściągliwi w pozostawianiu informacji o sobie. Pisali życiorysy, tylko niektóre z nich odnajdywano i ogłaszano. Swoją życiorys napisał Oskar Kolberg, to tekst bez tytułu, nazwany szkicem do autobiografii (BN PAU i PAN sygn. 2184, k. 68.). Wśród diariuszy zawierających informacje z badań etnograficznych szczególne miejsce zajmuje dziennik B. Malinowskiego z pobytu na

Trobriandach. Nie był przeznaczony do upowszechnienia. Jest przede wszystkim autoanalizą, zawiera przedstawienie osobistego stosunku do tubylców, przyrody tropikalnej, warunków życia. Opracowany przez Grażynę Kubicę poszerzony został o inne, pozostawione przez B. Malinowskiego, zapisy autobiograficzne (Malinowski 2002). Dziennik ze swej podróży na daleki Wschód prowadził również Stanisław Poniatowski. Także i on nie był przeznaczony do druku i opublikowany został po śmierci autora (Poniatowski 1966). Ostatnio ukazało się ważne, przejmujące Wojciecha Józefa Burszty *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia* (Burszta, Kafar 2023: 42–164). Mam osobisty stosunek do autora i tego jego tekstu. Był synem mojego mistrza – prof. Józefa Burszty, moim studentem, a także współpracownikiem w kierowanej przeze mnie Katedrze Etnografii, później Instytucie, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Rozproszone materiały autobiograficzne przekazali i opublikowali m.in. Leszek Dzięgiel (1996) oraz Aleksander Jackowski (1996). Natomiast opracowanych biografii i biogramów przedstawicieli naszej dyscypliny, koncentrujących się na ich działalności naukowej, jest wiele. Wystarczy wskazać książki Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej (1966), Anny Kutrzeby-Pojnarowej (1977), Witolda Armona (1977), a przede wszystkim cenne siedem już tomów *Etnografów i ludoznawców polskich. Sylwetki, szkice biograficzne*, zainicjowanych przez Ewę Fryś-Pietraszkową, Annę Kowalską-Lewicką i Annę Spiss, a kontynuowanych przez Katarzynę Ceklarz i Jana Świącha (Fryś-Pietraszkowa, Spiss i in. 2002–2023).

Zastanawiająca jest mała liczba w polskiej literaturze osobistych relacji z etnograficznych badań w naszym kraju. Badania terenowe, rozmowy z ludźmi i obserwacja ich zachowań poza własnym środowiskiem badacza, stanowią przecież jeden z wyróżników naszej dyscypliny. Są szczególnym sposobem życia, wymagającym od badacza zerwania z codziennym jego trybem, dostosowania się do ludzi żyjących inaczej. Za bardziej interesujące i godne opisu uznano przebywanie i badania wśród ludów pozaeuropejskich. Wielu uczonych pozostawiło o nich relacje, m.in. Wacław Sieroszewski (1900) oraz Jan Czekanowski (1968). O badaniach na naszym terenie, jeszcze niedawno zmuszających do dużych starań o miejsce do nocowania i wyżywienie, zawsze wymagających zmiany środowiska, pisały K. Zawistowicz-Adamska (1948) oraz Anna Szyfer (2006). Ta ostanía opowiada o doświadczeniach badaczki terenowej dawniej, również o pchłach nie dających jej spać pod pierzyną. Długo obowiązywało rozdzielanie przeżyć osobistych badacza od jego działań zawodowych.

Do terenu i ludzi tam żyjących zbliżały monografie dotyczące społeczności wiejskich. W *Spółeczności wiejskiej* K. Zawistowicz-Adamskiej (1948) pojawiają się już konkretni wyróżnieni: „dziadek”, „ciotka” i inni. W drugim wydaniu tej książki z roku 1958 znajdujemy podtytuł *Wspomnienia i materiały z badań terenowych, Zaborów 1937–1938*. W badaniach w sześciu wioskach powiatu koszalińskiego, podjętych w 1960 r. przez zespół kierowany przez J. Bursztę, w których brałem udział, uwaga skierowana była

nadal na grupy i kategorie ich mieszkańców. Konkretni ludzie, osadnicy z elementami ich biografii, w rozmowach z ważnym w nich pytaniem o miejsce ich uprzedniego zamieszkania, a później w opracowaniach pojawiali się rzadko. Tytuł książki z tych badań *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej* (Burszta 1964) świadczy o dążeniu do uzyskania ogólnego ich obrazu. Zarówno monografią wioski Murzynowo, jak i studium tożsamości kulturowej jej mieszkańców, jest książka Jacka Olędzkiego (1991). Napisana została na podstawie badań terenowych opartych na założeniu „dwupodmiotowości”: podmiotowości tak członków wybranej do badań społeczności, jak i badacza, poznających się wzajemnie. Zbliżenie się do rozmówców i informowanie o nich do granicy naruszającej, w ich rozumieniu, prawo do prywatności skutkowało wytoczeniem autorowi, po publikacji książki, procesu sądowego na długo przed uchwaloną 29 sierpnia 1997 r. „Ustawą o ochronie danych osobowych”. Dbałość o zachowanie anonimowości informatorów i badanej społeczności w antropologii amerykańskiej obowiązywała już od dawna. Przestrzegana była do tego stopnia, że do dzisiaj nie można zidentyfikować indiańskiej wsi El Nopal, będącej terenem badań Alicji Iwańskiej w połowie XX w. (Iwańska 2024).

Zainteresowanie tożsamością, zarówno kulturową, jak przede wszystkim etniczną, wymagało zwrócenia uwagi na jednostki z ich tożsamością indywidualną. Badano ją zarówno na pograniczach regionów, jak i w ich ramach, to np. prace Romana Reinfussa (1946) i A. Szyfer (1996), i dostrzegano zarówno w elementach kultury widocznej na zewnątrz, jak i wydobywanej ze świadomości rozmówców. Zróżnicowanie etniczne w PRL-u, państwie podkreślającym znaczenie uzyskanej jednorodności etnicznej, długo nie było przedmiotem badań. Wyłomu dokonał Andrzej Kwilecki, socjolog, publikując najpierw w czasopiśmie etnograficznym (Kwilecki 1968), a później w postaci oddzielnej książki (Kwilecki 1974), prace o Łemkach. Nawiązał w ten sposób do studiów etnicznych i narodowościowych prowadzonych w przedwojennej Polsce, m.in. przez J. Obrębskiego, Leona Wasilewskiego i innych badaczy omówionych przez Wojciecha Olszewskiego (2001). Jeszcze w PRL-u nastąpił rozwój studiów nad grupami Polaków rozproszonymi po świecie. Prowadzone były m.in. nad Polonią w Stanach Zjednoczonych, to np. książka Aleksandra Posern-Zielińskiego (1982). W czasach III Rzeczypospolitej, po odzyskaniu suwerenności, badania poszerzono o Polaków żyjących na terenach dawnego ZSRR, m.in. w Białorusi, objętych pracą Iwony Kabzińskiej (1999) oraz w Kazachstanie, którymi zajmował się Marek Gawęcki (2013) i Zbigniew Jasiewicz (1992).

W skrótownym tu przeglądzie przedzierania się etnografii/etnologii/antropologii polskiej do wiedzy o życiu konkretnych ludzi i poszukiwań sposobu właściwego ich przedstawiania, z barierami tworzonymi przez naszą kulturę, nie może zabraknąć studiów nad sztuką ludową. Twórcy tej sztuki mieli szczególne cechy osobiste, wymagali przedstawienia informacji o ich życiu. Ważne są badania i prace Mieczysława

Gładysza jeszcze z okresu przedwojennego, przede wszystkim z bliskim mi, z racji moich zainteresowań kowalstwem, *Zdobnictwem metalowym na Śląsku* (Gładysz 1938). W rozdziale „Zdobnicy ludowi” pomieszczone zostały fotografie i biogramy rozmówców badacza, kowali zdobiących swoje wyroby. Po wojnie zasłużony dla poznania i utrwalenia wiedzy o twórcach ludowych i nieprofesjonalnych był A. Jackowski, autor książek *O rzeźbach i rzeźbiarzach* (1997) oraz *Świat Nikifora* (2005).

W najnowszym polskim piśmiennictwie etnologicznym sposób pisania uzależniony jest od przyjmowanych założeń i celów pracy oraz od osobowości autora. Łączenie badań z przeżyciami doświadczanymi w ich trakcie przez piszącego dobrze prezentuje książka Jerzego S. Wasilewskiego *Etnolog w podróży* (2023). Badacz spotyka ludzi i odnotowuje ich nazwiska, kontempluje krajobrazy, spożywa posiłki, doświadcza radości z odkryć, wdrapuje się w Moskwie na łufę czołgu, w Azji Środkowej odwiedza toalety, opowiada o biografii swego mistrza Witolda Dynowskiego i niektórych rozmówców. Stwierdza: „Ale etnografia musi być realistyczna – inaczej nie będzie w ogóle etnografią” (Wasilewski 2023: 42). Nie publikuje dziennika, dziennikiem nie jest także książka Anny Wieczorkiewicz *Szkice o drodze do Indii* (2022). Autorka przyjęła w niej odmienne stanowisko w porównaniu z J.S. Wasilewskim. Napisała: „Oczywiście ja także podróżowałam po Indiach... Każdy z nich [wyjazdów – Z. J.] trwał mniej więcej miesiąc i skupiał się na innym obszarze. Pozwalały mi one lepiej zrozumieć temat, ale nie wprowadzam autoetnografii do zestawu metod, którymi się posługuję. Nie chciałam bowiem szkicować autoportretu...” (Wieczorkiewicz 2022: 20).

We wczesnych moich pracach brakuje informacji o biografii informatorów. Dane o charakterze biograficznym pojawiły się natomiast w wywiadach z badań nad adaptacją i integracją kulturową osadników na polskich ziemiach zachodnich i północnych. W książce o rodzinie wiejskiej na Ziemi Lubuskiej (Jasiewicz 1977) zamieściłem obszernie fragmenty opowieści o życiu rodzinnym, oczywiście bez nazwisk rozmówców. Moje publikacje dotyczące rdzennych mieszkańców Azji Środkowej nie przynosiły informacji o konkretnych ludziach, nie podawały ich nazwisk. W głównym ostatnio kierunku moich prac, jakimi była historia polskiej etnografii/etnologii/antropologii, w szerokim zakresie korzystałem z biografii uczonych zasłużonych dla tej dyscypliny, publikowanych często w poświęconych im „księgach jubileuszowych” oraz tworzonych przez nich lub ich dotyczących dokumentów biograficznych: pamiętników, wspomnień i listów. Świadomy znaczenia źródeł biograficznych i jednocześnie tego, jak przedstawiciele mojej dyscypliny powściągliwi byli w ujawnianiu faktów ze swojego życia, zachęcałem ich do opowiedzenia o sobie, przygotowując pytania i publikując w latach 1995–2014 w „Ludzie” wywiady z niektórymi z nich. Ukazało się ich siedem, seria zakończona została wywiadem przeprowadzonym przez Danutę Penkalę-Gawęcką ze mną, z dołączonymi moimi pytaniami (Penkala-Gawęcka, Jasiewicz 2019).

O Innym, o Oskarze Kolbergu

Oskarem Kolbergiem zajmowałem się już od dawna. Bardzo dawno temu opracowałem z rękopisów, razem z muzykolożką Danutą Pawlak, dwa tomy *Gór i Podgórze* (Kolberg 1968). Powrót do O. Kolberga i pozostawionych przezeń materiałów nastąpił w 2011 r., w którym podjąłem się kierowania projektem „Dokończenie prac badawczych i dokumentacyjnych związanych z edycją Dzieł wszystkich Oskara Kolberga”, finansowanym przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. Pracom organizacyjnym towarzyszyły studia nad dorobkiem tego wybitnego dokumentalisty i badacza, w wyniku których powstało kilka moich artykułów, z najobszerniejszym z nich, tu omawianym, *Etnografia Oskara Kolberga* (Jasiewicz 2024). Powstało opracowanie, jakich wiele w piśmiennictwie: o ważnej dla nauki postaci. Wybór padł na etnografię, istotną, lecz nie jedyną dziedzinę aktywności O. Kolberga związaną z nauką. Działalność w zakresie etnografii opisałem w powiązaniu z kolejami życia badacza i jego uwarunkowaniami. Powstała biografia naukowa nie może być nazwana „biografią zawodową”, bo O. Kolberg nie był profesjonalistą, nie miał stałego zatrudnienia, nie był związany na stałe z jakąś instytucją, zajmował się wieloma sprawami. Życie i działalność O. Kolberga wskazuje na ograniczoność stosowania terminów „profesjonalna sfera życia” czy „biografia zawodowa”. Nakazuje szukać innych określeń związanych z przyjętymi zadaniami, pasjami, misją, ważnymi w życiu przedstawianej postaci. Zajmowanie się etnografią przez O. Kolberga było wyróżnionym sposobem życia i łączyło się z jego całością. Na dotarcie do nich pozwalają bogate i szczęśliwie zachowane źródła. Są różnorodne: szkice autobiograficzne, itineraria, notatki z wydatków, a nawet legitymacje policyjne, niezwykle cenna korespondencja, zapisy pozostawione w opublikowanych tomach oraz w archiwum. Były wykorzystywane w licznych biografiach O. Kolberga napisanych w różnym czasie przez wielu autorów.

Uwarunkowania, które wpływały na życie i działalność badacza, wskazane w mojej pracy, są różne. Wzorem innych autorów piszę o znaczeniu środowiska rodzinnego dla ukształtowania się jego osobowości i zainteresowań. Rodzina była inteligencka, protestancka, nowo, lecz z determinacją, zakorzeniona w polskości, o szerokich zainteresowaniach kulturalnych. Ojciec oraz bracia pracowali naukowo lub zajmowali się sztuką, matka była osobą wykształconą. Bycie członkiem rodziny o wyznaniu innym niż dominujące w kraju, spowodowało tolerancję wobec innych religii i umożliwiło kontaktowanie się z ich członkami, m.in. licznymi księżmi katolickimi. Patriotyzm, tak silny w rodzinie Kolbergów, u omawianego tu badacza budowany był na idei historycznego, wieloetnicznego, politycznego, narodu polskiego, idei mającej początek w I Rzeczypospolitej i umacnianej w XIX w. Naród ten tworzyły, obok etnicznych Polaków, inne grupy etniczne uznane za „pierwotne” (Kolberg 1963: 44), jak Rusini/Ukraińcy, Białorusini oraz Litwini. O. Kolberg uznawał ich odrębność kulturową, był żyty

z wielokulturowością i ją akceptował, poświęcił im wiele swoich prac. Przeciwwstawiał się jednakże wyraźnym, już w okresie jego życia, ich dążeniom do uzyskania statusu odrębnych narodów.

Wpływ na działalność O. Kolberga mieli także towarzysze z młodości, z którymi wyprawiał się do wsi podwarszawskich, kiedy „ani nie myślał zostać etnografem i tylko dla celów ludowo-muzycznych” (Kolberg 1969: 392). Ważne było środowisko autorów *Encyklopedii powszechnej* Samuela Orgelbranda, z którym O. Kolberg współpracował od 1859 r. Przeniesienie się O. Kolberga do Galicji w 1871 r. spowodowało, że przestaje pracować głównie sam, wchodzi w środowisko naukowe Krakowa i otrzymuje pomoc od działających w nim instytucji naukowych. To długi okres życia badacza i kontaktowanie się z szerokim kręgiem ludzi sprawiły, że był kształtowany nie przez jedną a kilka, użyj tu określenia Barbary Skargi, „formacji intelektualnych” (Skarga 1987: 7, 24). Zdaniem Joanny Tokarskiej-Bakir O. Kolberg był „uosobieniem kolektywnej świadomości” jego czasu, przy czym mowa oczywiście o świadomości określonego środowiska. Autorka ta dostrzegła także rolę w jej tworzeniu biografii badacza i jego cech osobistych (Tokarska-Bakir 2004: 50), zapewniających mu w tej kolektywnej świadomości szczególne miejsce.

Ważne w związkach O. Kolberga z etnografią było przeniesienie się do Galicji. Zostaje tzw. „członkiem przybranym” Komisji Antropologicznej, powołanej uchwałą Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Akademii Umiejętności z 20 października 1873 r., której przewodniczącym obrano prof. Józefa Majera, a zastępcą sekretarza dr. Izydora Kopernickiego, osobą znaczącą w życiu O. Kolberga. Na posiedzeniu Komisji w dniu 16 maja 1874 r. powierzono mu przewodnictwo Sekcji Etnologicznej, jednej z trzech sekcji Komisji, której przewodniczył do swojej śmierci w 1890 r. (Bieńkowski 1967: 72). Kolberg podkreślał związek swoich prac z Akademią Umiejętności: „Etnografia jest moim zajęciem specjalnym; użytkuję więc z prac, które mi nadsyłają prywatni lub też daje do opracowania Akademia” (Kolberg 1965: 574).

Wraz z wiedzą o etnografii, nabywanej na równoległej ścieżce biegu życia i rozwoju dyscypliny, deklarowany, precyzowany i praktykowany był przez niego różny cel jej uprawiania. Już w 1857 r. pisał o gromadzeniu materiałów, początkowo jednak nie dla etnografii (Kolberg 1965: 70). Materiały miały służyć, co stwierdzał w liście z 1867 r., „szczegółowym badaniom ludu naszego” (Kolberg 1965: 204). Wielokrotnie powtarzał: „Ja daję właśnie materiał do tych wszystkich prac (...), daję tylko materiał” (Kolberg 1971: 416). Deklarował obiektywizm: „Celem pracy tej będzie rzetelne, jasne i dokładne przedstawienie przedmiotu czy faktu” (Kolberg 1965: 101). Jednocześnie, co czyni go wyjątkowym w jego czasie, dostrzegł związek sposobu opisu i opiniowania świata z osobą świat ten obserwującą (Kolberg 1963: 47). Zajmując się badaczem dowodzę, że był zbieraczem doskonalącym swój warsztat i stającym się dokumentalistą, nie tylko zbierającym, ale także analizującym i interpretującym zebrane przez siebie materiały.

O. Kolberg pozostawił informacje nie tylko o sobie, ale również o kontaktujących się z nim ludziach. Byli to korespondujący z nim członkowie rodziny, inni podziеляjący jego zainteresowania, goszczący go w terenie, także dostarczający mu materiały. Najważniejsi, z perspektywy etnografii, byli jego rozmówcy w terenie pochodzący z ludu, dostarczający melodii i tekstów pieśni, scenariuszy obyczajów oraz opisów przedmiotów. Kolberg przekazał o nich tylko niezwykle skromne informacje. Wyprzedził go współczesny mu Gustaw Gizewiusz, który skrupulatnie notował nazwiska udzielających mu wywiadu (Skrucka 2014: 109). Tylko nieliczni informatorzy przekazujący O. Kolbergowi wiedzę o swojej kulturze, odnotowani zostali z imienia i nazwiska, jeszcze rzadziej badacz informował o ich życiu. Pozostawione zapisy świadczą jednak o tym, że O. Kolberg swoich rozmówców doceniał i szanował. Daleki był od postaci badacza, którą rysował Ludwik Stomma: „Przyjeżdżał do kolejnego dworku (...), po kolacji prosił właściciela, żeby wezwał chłopą – no tego, coście go jeszcze nie zbatożyli, boby jęczać, psuć melodię” (Stomma 2014: 96). Stomma przeciwstawiał się w ten sposób, krzywdząc Kolberga, przedstawianiu sielankowego obrazu wsi z XIX w. Zasada braku zaopatrywania otrzymanej informacji, skrupulatnie lokalizowanej, nazwiskiem osoby ją przekazującej, przyjmowana przez O. Kolberga, wynikała z traktowania przez niego ludu jako uogólnionej grupy ludzi, a kultury ludowej jako anonimowego wytworu zbiorowego.

Przedstawiając kolejne życia O. Kolberga i ich związek z jego pracami w zakresie etnografii byłem świadomy relacji, jakie zawiązują się między autorem z jego przekonaniami a postacią, o której on pisze.

O sobie w podróżach

W dziennikach z podróży do Azji Środkowej, poprzedzonych pobytem w Rosji i na Kaukazie, odbytych w 1963 i 1974 r., moja uwaga skierowana była na siebie samego, gromadzącego materiały etnograficzne w odwiedzanych miejscach i przy pomocy spotkanych tam ludzi. W trakcie wyprawy EWA-76 do Afganistanu w 1976 r. byli to także współuczestnicy: pracownicy i studenci Katedry Etnografii mojego Uniwersytetu, pracujący także na tym Uniwersytecie fotograf i jednocześnie filmowiec, tłumacz, lekarz i kierowcy, z którymi dzieliłem życie i współdziałałem realizując jej cele. Czas, niezbywalny element życia i podróży, stał się oczywisty w tekście, w którym zachowałem formę dziennika. Przestrzeń, także w podróżach ważna, odnotowana została w postaci nazw miejsc pobytu i wymienionej w tytule dzienników rzece Amu-darii.

W trakcie pierwszego wyjazdu miałem 29 lat, pracowałem w Katedrze Etnografii kierowanej przez prof. J. Bursztę, na prowadzącym wiele kierunków studiów Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, zdobyłem tam stopień doktora i doktora habilitowanego. Bezpośrednio przed wyprawą do Afganistanu pełniłem funkcję dziekana tego Wydziału. Teren Azji Środkowej, głównie Uzbekistan,

wybrałem, bo był jednym z niewielu dostępnych dla pracownika instytucji nie dysponującej dewizami, jakże ważnymi w tym czasie. Wiedziałem z literatury, także z relacji pozostawionych przez Polaków, że jest to teren niezmiernie interesujący ze względu na siłę miejscowej kultury poddawanej kolonizatorskim oddziaływaniom Rosji carskiej i Związku Radzieckiego.

Chciałem wyjechać, do wyjazdów byłem zdeterminowany. Po bardzo interesujących wykładach prof. K. Moszyńskiego, wysłuchanych w roku akademickim 1951/52 na Uniwersytecie Jagiellońskim i po współpracy z dr Marią Frankowską, późniejszą profesorem, prowadzącą w Poznaniu zajęcia z etnografii powszechnej, byłem przekonany, że aby stać się prawdziwym etnografem trzeba prowadzić badania poza Europą. W nauce polskiej nie było rozdziału na *Volkskunde* i *Völkerkunde*. Przyjmowałem twierdzenie o jedności natury ludzkiej, gotowy byłem zauważać nie tylko różnice między światem własnym a oglądanym, ale także podobieństwa, porównywalne do mojego zachowania i wartości spotykanych ludzi. Nie byłem nastawiony na poszukiwanie egzotyki.

Wyjazdy moje były etnograficznymi badaniami terenowymi, często odbiegały jednak od ich wzorów podręcznikowych. Były zależne od warunków w Polsce i w miejscu badań, a także stopnia mojego przygotowania do zrozumienia kultury ludzi w miejscach, które odwiedzałem. W Rosji i na Kaukazie polegały na gromadzeniu materiałów, głównie w instytucjach naukowych, muzealnych i w bibliotekach. Nie omijałem okazji obserwowania stosunków w instytucjach, które były dla mnie ważne, życia studentów w akademiku Uniwersytetu Moskiewskiego na ówczesnych Wzgórzach Leninowskich, gdzie zamieszkałem, a także w innych miejscach. To w trakcie dyskusji w Katedrze Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Moskiewskiego przestrzegano mnie przed zajmowaniem się zmianami kulturowymi w Uzbekistanie. Prof. S.A. Tokariew obawiał się, że ulegnę wpływom literatury o charakterze propagandowym. Nie odstąpiłem jednak od tego projektu. Dodatkowym tematem, który zgłosiłem, były rzeźmosła metalowe w Azji Środkowej. Byłem do niego przygotowany swoją pracą doktorską dotyczącą kowalstwa wiejskiego w Wielkopolsce. Pracownicy instytucji, do których kierowały mnie moje zainteresowania, w większości byli pomocni, niektórzy jednak obawiali się kontaktów z obcokrajowcem. Przyjmowany życzliwie w pokojach pracowników miałem wokół siebie pustkę w trakcie zebrzań ogólnych. Rozumiałem obawy, były następstwem terroru stalinowskiego, łagodzonego w ramach „odwilży” po XX Zjeździe KPZR w 1956 r. Otwarcu wobec mnie okazywali się zwolnieni z gułagów, spotykani na ławkach w parku. W moich zapisach pojawia się słowo „depresja”. Spowodowana była trudnymi dla mnie do zrozumienia stosunkami między ludźmi, a także biurokracją, przez wiele miesięcy musiałem starać się w Moskwie o zezwolenie na wyjazd do Uzbekistanu. Z doświadczeń z podróży przedstawię te, które były ważne dla mnie jako etnografa kontaktującego się z ludźmi z innych kultur.

Łądowanie w Taszkencie 7 września 1963 r. W starym mieście odmienna architektura, na ulicach ludzie w miejscowych strojach, dwukolne arby. Włóczenie się po ulicach, bazarze, cmentarzach, parkach, karmienie się miejscowymi potrawami, z których najważniejszą był *osz* – pilaw. Próby rozmów w warsztatach rzemieślniczych i w innych miejscach dotyczące tradycyjnych rzemiosł, stosunków rodzinnych i w społecznościach lokalnych, religii, pożywienia. Nieomalże bolesna świadomość przegrody oddzielającej mnie od ludzi. Przypisany zostaję do Sektora Etnografii w Instytucie Historii i Archeologii Uzbekkiej Akademii Nauk, którym kieruje O.A. Sucharieva, z rodziny jeszcze od czasów carskich zamieszkałej w Taszkencie. Etnografowie Uzbekcy zapraszają na obiad, *osz* z kotła ustawionego na ulicy. Tłumaczą miejscowe napięcia kulturowe. Przybyli z prowincji studenci siedzą w bibliotekach z nakrytą głową, bibliotekarka Rosjanka krzyczy na nich, że są niekulturalni, a przecież do meczetu wchodzi się tylko z nakryciem głowy. Wyjazd do Fergany i Margelanu pod opieką aspirantki, Uzbekki Rozy Kurbangalijewej. Przejęta swoją rolą, pomocna, ale utrzymująca dystans. Pierwszy dłuższy wywiad z kowalem, odwiedziny w wytwórni *chan*, atlasu, ulubionej przez Uzbekki tkaniny, samotna wyprawa do doliny i miejscowości Szachimardon na zboczach Gór Ałajskich, eksklawy Uzbekistanu na terenie Kirgizji. Zachwalano widoki górskie, nie mówiono, że jest to miejsce pielgrzymek do legendarnego grobu Alego, męża Fatimy, zięcia Proroka, zresztą zniszczonego. Spotkani tam ludzie opowiadają, że przyjechali oglądać góry i odwiedzić mauzoleum Hakimzade Niyazi, uzbekiego poety i rewolucjonisty. Siedzą jednak wokół miejsca, w którym był grób Alego.

Wyjazd pociągiem do Samarkandy. Konduktor, a zarazem serwujący herbatę, Żyd bucharski, nie potraktował mnie przyjaźnie. „Ja ciebie nie lubię, nie lubię Żydów z Polski”. Herbaty nie dostałem. Olśniewające zabytki w Samarkandzie, rozmowy na ulicach i w restauracjach, większość mieszkańców to Tadzycy. W miejscowym muzeum szukam śladów Leona Barszczewskiego, który pozostawił znakomitą kolekcję fotografii z tego terenu z końca XIX w. Z listem polecającym idę do przedsiębiorstwa „Praca Kobiet” wytwarzającego haftowane tkaniny do dekoracji wnętrz, *suzani*, pożądane jako dary ślubne. Podprowadza mnie dwóch chłopców, początkowo nieufnych – „bo obcy porywają dzieci”. Poczułem siłę uniwersaliów kulturowych. Wędrówki po bazarze, tam m.in. drewniane rurki do odprowadzania moczu niemowląt leżących w powijkach w kołyskach. Spacer wieczorem po parku z poznanymi Uzbekiem i Mongołem. Opowiadają o stosunku do innych grup etnicznych w ich środowiskach. Wycieczka do Pendżykentu, już na terenie Tadżykistanu, znanego z wykopalisk. Po drodze widok wywołujący dreszcz u etnografa zajmującego się zmianami kulturowymi. Zamiast zwierząt przepędzanych po słomie z kłosami w celu wymłócenia ziarna, w kółko kręci się traktor.

Przejazd do Buchary, straszliwie zapyłona, wielkie nagromadzenie zaniedbanych, zabytkowych budowli. W firmie „40 Lat Października”, oczywiście wszystkie są państwowe lub formalnie spółdzielcze, oglądam wytwarzanie przedmiotów zdobionych haftem złotą nicią. Do sanktuarium Czaszma-Ajub ze źródłem z wodą leczniczą. Grupy modlących się ludzi. Na cmentarzu spotykam orszak pogrzebowy, sami mężczyźni, pytam się, czy mogę uczestniczyć w pogrzebie. Mogę, ale nie wolno mi fotografować. Często jestem skrępowany nieznanymi miejscowych zwyczajów, byłem już przepędzany za fotografowanie. Długa rozmowa w warsztacie kowala, mistrza *usto* Szarifowa.

Wieczorem 14 października wyjazd do Duszanbe, stolicy Tadżykistanu. Przed Termezem pociąg podjeżdża na odległość kilkuset metrów do Amu-darii. Druciane płoty, wieże strażnicze, granica z Afganistanem. W Duszanbe idę do Instytutu Historii Tadżyckiej Akademii Nauk, prowadzą mnie do Antoniny Pisarczyk, kierowniczkii Sektora Etnografii. Urodziła się w Kokandzie, jest „prawdziwą” Polką, narodowość ma wpisaną w dowodzie osobistym, wdowa po cenionym prof. M.S. Andrejewie, znawcy kultury Azji Środkowej. Jest bardzo szanowana, życzliwa, pragnie pomóc. W restauracji rozmowa z młodym Tadżykiem, zgnębiony, chce go wziąć do wojska. Zamawia wódkę. Zwierza się, że podczas awantury w autobusie wygarnął Rosjanom. – „Po co tu przyszliście, tu przyszli sami złodzieje, uczciwi Rosjanie jadą do Syberii”. Ma żal do Rosjan, że traktują nieobyte Tadżyczki zesłte z gór jak zwierzęta. Kiedy miał dwa lata ojciec zeswatał go z córką swego przyjaciela, zawarto umowę przedślubną *akad*. Nie zgodził się na to małżeństwo, dziewczyna wyszła za innego, było mu trochę smutno. Wyplacanie kałymu zdarza się, ale rzadko, w górach. Wielonożstwo zdarza się, dodatkowe żony nielegalne, przedstawiane jako członkinie rodziny. Żenią się głównie w obrębie swojej narodowości albo wśród muzulmanów, przecież wszyscy oni podobni.

Ciągnie mnie w okoliczne góry, chcę wejść na Alachszan. Po drodze stary oracz z radłem *omocz*, ciągnionym przez dwa woły. Chyba najbardziej interesujące zdjęcie etnograficzne zrobione przeze mnie na tym terenie. Nastaje noc, na szczęście wychodzi wielki, orientalny księżyc. Spotkany człowiek proponuje nocleg, zaskoczony odmawiam i długo tego żałuję.

Powrót do Taszkentu i zaproszenie do odwiedzin domu poznanego już etnografa Biełła Aminowa. Dom na przedmieściu „Samarkandzkie Wrota”, po drodze spotykamy głośną i radosną grupę obnoszącą po dzielnicy chłopca. To *bola mast*, „pijany” chłopiec, przygotowywany do obrzezania. Obnoszenie części rodzinnej i społeczności lokalnej święta *sunnat toj*. Przekraczam solidną bramę, prowadzony jestem do pomieszczenia przeznaczanego dla gości *taszkari*. Rodzina duża, wielopokoleniowa, rolę gospodyni pełni *janga*, żona najstarszego brata Biełła (Jasiewicz 2026: zapisy między 7.09.–27.10.1963 r.).

W 1974 r. wróciłem do Uzbekistanu po 11 latach. Jestem starszy, mam inny status w Uzbekistanie, zostałem przyjęty przez Uniwersytet w Taszkencie dzięki poparciu prof. Isy Dżabbarowa. Przyjechałem z moją książką o Uzbekach (Jasiewicz 1969), uzbecki etnografowie byli z niej zadowoleni. Zostałem uznany za gościa Uzbeków, a to wiele znaczyło.

Występowałem w dwóch rolach, niesprzecznych z sobą. Byłem etnografem z programem gromadzenia informacji o kulturze Uzbeków, jednocześnie, nie przestając być etnografem, uczestniczyłem w ich życiu rodzinnym, zapraszany byłem do ich domów. Na plan dalszy zeszyły badania nad tradycyjnymi rzemiosłami, stało się nimi poznawanie miejskich społeczności lokalnych – *machalla* w języku uzbeckim, *guzar* w tadżyckim – oraz życia rodzinnego. W obu tych dziedzinach kultury tradycja przenikała się z przyjmowanymi i adoptowanymi nowymi jej formami.

Ułatwiono mi dotarcie do *machalli*. Odwiedziłem i przeprowadziłem wywiady w kilku z nich w Taszkencie, Samarkandzie i Chiwie. Zafascynowany byłem siłą oddziaływania tych społeczności, ich umiejętnością dostosowania się do nowych warunków i utrzymania ważnych wartości, zachowań rodzinnych i wspólnotowych. Życie rodzinne obserwowałem jako zapraszany do domów gość. Przez mojego miejscowego opiekuna, prof. Isę Dżabbarowa, zostałem włączony do nawiązującego do miejscowej tradycji zwyczaju spotkań biesiadnych *gap*, organizowanych przemiennie przez kolejne rodziny, zwykle co tydzień. W trakcie jednego z odwiedzin trzy stare kobiety wkroczyły do pokoju dla gości, wzniosły ręce nad moją głowę z błogosławieństwem. – „Allah Ak-bar, obys dożył wesela swoich wnuków”. Zyskiwałem uznanie jako ojciec trzech synów.

W domu u mojego nauczyciela języka uzbeckiego Tahira. Wyciąga owinięty w tkaninę Koran, mówi, że w dobrych rodzinach Koran przekazywany jest z ojca na syna. Z Biełłem Aminowem na stypę *jigirma* w rodzinie jego przyjaciela. Setki uczestniczących z *machalli*, przychodzących na chwilę. Jeden ze starszych mężczyzn recytuje Koran, wszyscy z uwagą wysłuchują, kończą *amin*. Biełł wyjaśnia, że umiejętność recytowania Koranu bardzo ceniona, nikt jednak nie rozumie tekstu arabskiego. Przejawy religijności nie są już teraz szczególnie ukrywane, czuję się jednak wyróżniony okazanym zaufaniem.

Razem z Isą Dżabbarowem pojechałem w jego rodzinne strony, do ukochanego przez niego Chorezmu. Odwiedziny w domu jego siostry, wspomnianie dziejów rodziny. Dziadek był niewolnikiem przywiezionym z Iranu, w Chanacie Chiwijskim niewolnictwo zniesiono dopiero w 1917 r. Zwiedzanie Chiwy, przyjęcia u przyjaciół Isy świętujących jego habilitację, tam nazywaną doktoratem, wielki szacunek dla tytułów (Jasiewicz 2026: zapisy między 18.03.–13.04. 1974 r.).

Status gościa nie chronił, kiedy opuściło się środowisko uniwersyteckie oraz przyjaciół i podejmowało działania na własną rękę. Doświadczyłem tego w Samarkandzie, kiedy sam próbowałem przeprowadzić wywiad w tradycyjnej dzielnicy, tu nazywanej *guzar*. Starcy pijący *czoj* w *czojchona* w budynku zarządu dzielnicy rozmawiali ze mną życzliwie, po chwili jednak pojawił się milicjant i wyprowadził stamtąd. Po telefonie do Uniwersytetu puszczono mnie, do *guzaru* nie było już powrotu. Także w Samarkandzie miałem trudne dni, kiedy przegrzebano moje rzeczy w hotelu, naświetlono film w aparacie, nie wpuszczono do zbiorów muzealnych, odmawiano książek w bibliotece. Najprawdopodobniej było to następstwem mojego zbliżenia się, w trakcie jednej z podmiejskich, samotnych wycieczek, do mauzoleum Czapan-ata, które okazało się obiektem militarnym. Zastanawiałem się, czy jestem inwigilowany, czy też podlegam urojeniom prześladowczym, którym sprzyjały stresujące wydarzenia w obcym środowisku.

EWA-76, Etnograficzna Wyprawa do Afganistanu w 1976 r., stworzyła odmienną sytuację w porównaniu z Uzbekistanem. Tam ja sam kontaktowałem się ze światem, teraz byłem w zespole i razem z nim próbowałem poznawać zmieniające się w trakcie

naszego przemieszczania się społeczności i ich kultury. Zespół był równie ważny jak świat wobec niego zewnętrzny, przecież to w nim żyłem, czułem się bezpiecznie, był odpowiedzialny za realizację celów wyprawy. Tworzyli ten zespół jego uczestnicy o odmiennych osobowościach, przekonani o konieczności równości, tak potrzebnej w trudnych warunkach. Jednym z wyrazistych propagatorów równych praw i obowiązków był lekarz wyprawy, psychiatra, który nawoływał nie tylko do równości, ale również do szczerości w wypowiedziach. Choć nie mam osobowości autorytarnej, tak o sobie myślę, na postępowanie moje wpływ wywarły pełnione funkcje. Z gotowością jednak przyjąłem zasady równości, doceniałem ogromny wkład pracy głównych organizatorów wyprawy, bez oporów pełniłem dyżury kuchenne i nocne. Przystosowanie nie było jednak łatwe, przykrość sprawiały napięcia, niektóre z nich zapewne również przeze mnie powodowane, trudne jednak do uniknięcia w zespole przebywającym z sobą długo, skazanym na siebie. Zespół zdał egzamin, jego główni organizatorzy byli sprawni i odpowiedzialni, lekarz opiekuńczy, ułatwiający dostęp do miejscowej ludności, tłumacze nie tylko znający tureckie i irańskie języki, ale także umiejący je wykorzystywać dla zjednywania rozmówców, pozostali członkowie zespołu dobrze współdziałający. Rezultaty naukowe wyprawy były znaczne, ważne również było to, że uczestnicy wyprawy, za wyjątkiem jednego, zachowali dobrą o niej pamięć i żyjący utrzymują z sobą kontakty do dziś.

Świat zewnętrzny to ludzie spotykani po drodze i lokalne społeczności, w których prowadziliśmy badania stacjonarne. Spoza tych społeczności pochodziła pomagająca nam w Kabulu rodzina studenta Politechniki Poznańskiej oraz przydzielony do opieki nad nami młody oficer policji, bardzo z nami zaprzyjaźniony i pomocny. Pomagali nam także przebywający w Kabulu polscy studenci z orientalistyki w Warszawie i Krakowie. Dłużej zatrzymaliśmy się w czterech miejscowościach: Najaku, Tola-Barfak, Daulatabad i Kajsor.

We wszystkich tych miejscowościach, zamieszkałych przez Hazarów, Uzbeków i Turkmenów napływowi Pasztuni tworzą administrację i policję. Mamy pisma polecające z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z Kabulu, urzędnicy są nami zainteresowani, pomagają nam, spotykamy się na przyjęciach. Związek z administracją i policją z pewnością miał wpływ na stosunek do nas miejscowej ludności, był on jednak konieczny. W kontaktach z władzami najważniejszą rolę pełnił tłumacz, Andrzej Ananicz, znakomity w tych kontaktach.

Nasze zainteresowania badawcze zróżnicowane: rolnictwo, obrzędowość rodzinna, pozycja kobiety, medycyna ludowa, budownictwo, sprawy etniczne. Wracam do zainteresowań rzemiosłem. Potrafię sam odpytywać rzemieślników z używanych przez nich urządzeń, narzędzi i technik. Zadowolony jestem z odkrycia w Kajsor nieznanych w literaturze Hajdarów, grupy o niskiej pozycji społecznej, endogamicznej, z własnym, tajnym językiem, trudniącej się kowalstwem, zajmującej się także obrzezaniem (Jasiewicz 2026: zapisy między 14.07.–20.08.1976 r.).

Biografistyka w etnologii polskiej z mojej perspektywy

Do napisania tego artykułu skłoniły mnie dostrzeżone w naszej dyscyplinie naukowej zasady, zresztą zmieniane, przedstawiania „innych” jako rozmówców i siebie – jako badaczy i autorów. Wymieniałem znanych mi naukowców, korzystałem ze znanych mi lektur, rysowałem własny obraz dyscypliny i korzystanie w niej z materiałów auto/biograficznych. W tekście dotyczącym O. Kolberga analizowałem związki między życiem badacza a jego pracami w zakresie etnografii. Wskazałem na ograniczenia w tworzeniu przez niego i korzystaniu z danych biograficznych dotyczących jego informatorów w terenie. Zasiadając do spisywania moich dzienników z podróży obawiałem się, że będą nieinteresujące, tereny, przez które tak dawno temu wędrowałem, są teraz zmienione. Bałem się również spotkania z samym sobą sprzed lat. Czy potrafię zaakceptować to, że byłem wówczas „inny”? Dzienniki są dokumentem osobistym. Oczywisty jest związek opisu świata z osobowością poznającego, badań z biografią badacza. Swoje postępowanie nazwałem autoetnografią, sposobem, w którym opisujący, „ja” sprzed pół wieku i „ja” terażniejszy, pozostaje w bliskim, osobistym kontakcie z opisywaną dawniej i przeżywaną rzeczywistością. W dziennikach nie sięgałem do bogatej literatury, zachowałem oryginalną treść zapisów, tylko niekiedy poddając je stylizacji. Relacjonując swoje podróże po Azji Środkowej i Afganistanie pragnąłem utrwalić znaczenie materiałów pozaeuropejskich w naszej dyscyplinie, pozostawić pamięć o warunkach ich prowadzenia w moim czasie, a jednocześnie pokazać jak wielu oddziaływaniom podlegać może dokument autobiograficzny. Jest subiektywny, każdy z uczestników naszej wyprawy do Afganistanu ma swoją z niej pamięć i inaczej o niej opowiada. W dziennikach widać ślady autocenzury. W Uzbekistanie nie zadawałem pytań dotyczących stosunku Uzbeków do Rosjan i innych ludzi z grup europejskich. Nie chciałem być uznany przez Uzbeków za ich inwigilującego. Nie chciałem także, aby moje zapisy dostały się w ręce pracowników aparatu bezpieczeństwa totalitarnego państwa. W Afganistanie, znając trudne tam stosunki międzyetniczne, nie pytałem o relacje między ludnością miejscową a przybyłymi Pasztunami, wieloma z nich pracującymi w administracji i policji, delegowanymi do różnych prowincji kraju.

Autobiografie i biografie stają się dokumentem i, jak wszystkie dokumenty, powinny być traktowane krytycznie. Autobiografie zależne są przecież od osobowości je piszących i celów, w jakich są pisane. Biografie są dziełem ich autorów posługujących się dostępnymi dla nich materiałami i decydujących o sposobie przedstawienia opisywanych postaci. Mimo koniecznej krytyki pozostają cennym źródłem dla wielu dyscyplin naukowych. Są niezbędne w studiach nad historią nauki. W tekstach etnologicznych/antropologicznych pojawiają się i są wykorzystywane w zależności od sposobu postrzegania człowieka jako twórcy i użytkownika kultury oraz przyjętych

celów i osobowości autora. Zainteresowanie się biografistyką w polskiej etnografii/etnologii/antropologii ułatwi dostrzeżenie nie tylko wspólnotowych treści kulturowych, ale równieżindywidualizowanych, coraz ważniejszych w kulturze współczesnej.

Bibliografia

- Armon, W. (1977). *Polscy badacze kultury Jakutów*. Wrocław: Ossolineum.
- Bieńkowski, W. (1967). Badania etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie oraz Komisji Etnograficznej Polskiej Akademii Umiejętności. *Lud*, 51, 71–81.
- Burszta, J. (red.) (1964). *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta, W.J., Kafar, M. (2023). *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia*. Łódź–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytet SWPS. DOI: <https://doi.org/10.18778/8331-270-5>.
- Czekanowski, J. (1968). *W głębi lasów Aruwimi*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Dzięgiel, L. (1996). *Swoboda na smyczy. Wspomnienia 1946–1956*. Kraków: Arcana.
- Fryś-Pietraszkowa, E., Spiss, A. i in. (red.) (2002–2023). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1–7. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Gawęcki, M. (2013). Polacy w Centralnej Azji. Analiza czynników kształtujących zesłańczą zbiorowość i jej stan współczesny. *Studia Biura Analiz Sejmowych BAS*, 2(34), 85–105.
- Gładysz, M. (1938). *Zdobnictwo metalowe na Śląsku*. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności.
- Iwańska, A. (2024). *Czysta i utopia. Meksykańska wieś Indian Mazahua*. Toruń: Muzeum Etnograficzne.
- Jackowski, A. (1996). *Na skróty. Wspomnienia*. Sejny: Ośrodek Pogranicze.
- Jackowski, A. (1997). *O rzeźbach i rzeźbiarzach*. Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- Jackowski, A. (2005). *Świat Nikifora*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Jasiewicz, Z. (1969). *Uzbeki. Studia nad przeobrażeniami społeczno-kulturowymi w XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Jasiewicz, Z. (1977). *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Muzeum Ziemi Lubuskiej.
- Jasiewicz, Z. (1992). Polacy z Ukrainy w Kazachstanie. Etniczność a historia. *Lud*, 75, 11–54.
- Jasiewicz, Z. (2024). Etnografia Oskara Kolberga. W: E. Antyborzec, P. Dahlig, Z. Jasiewicz, E. Millerowa, D. Pawlakowa, M. Prochaska, *Oskar Kolberg. Człowiek i dzieło*. Cz. 2. *Studium monograficzne* (s. 523–611). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Jasiewicz, Z. (2026). *Z dziennika podróży etnografa po obu stronach Amu-darii*. Toruń: Muzeum Etnograficzne im. M. Znamierowskiej-Prüfferowej [w przygotowaniu].
- Kabzińska, I. (1999). *Wśród kościelnych Polaków. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kafar, M. (red.) (2011). *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Kolberg, O. (1963). *Wielkie Księstwo Poznańskie*. Cz. 1. J. Krzyżanowski (red.), „Dzieła wszystkie”. T. 9. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1965). *Korespondencja Oskara Kolberga*. Cz. 1. A. Skrukwa, E. Krzyżaniak (red.), „Dzieła wszystkie”. T. 64. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1968). *Góry i Pogórze*. E. Miller (red.), „Dzieła wszystkie”. T. 44, 45. Kraków–Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kolberg, O. (1969). *Korespondencja Oskara Kolberga*. Cz. 3. A. Skrukwa, E. Krzyżaniak-Miller (red.), „Dzieła wszystkie”. T. 66. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1971). *Studia, rozprawy i artykuły*. E. Miller, A. Skrukwa (red.), „Dzieła wszystkie”. T. 63. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1977). *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kwilecki, A. (1968). Aktualne zagadnienia etniczne Łemków w Polsce. *Etnografia Polska*, 12, 86–119.
- Kwilecki, A. (1974). *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malinowski, B. (2002). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Obrębski, J. (2007). *Polesie. Studia etnosocjologiczne*. Kraków: Oficyna Naukowa.
- Olędzki, J. (1991). *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olszewski, W. (2001). *Patriotyzm i tolerancja. Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej do drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.
- Poniatowski, S. (1966). Dziennik wyprawy (do kraju Goldów i Oroczonów). *Lud*, 50, 7–120.
- Penkala-Gawęcka, D., Jasiewicz, Z. (2019). Etnologia i Uniwersytet wypełniały moje życie i nadawały mu sens. Odpowiedzi na pytania Danuty Penkali Gawęckiej i... Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 103, 371–413.
- Posern-Zieliński, A. (1982). *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Reinfuss, R. (1939–1945). Pogranicze krakowsko-górskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych. *Lud*, 36, 222–255.
- Sieroszewski, W. (1900). *12 lat w kraju Jakutów. Wrażenia i notatki*. Warszawa: Wydawnictwo Fr. Karpińskiego.
- Skarga, B. (1987). *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Skrukwa, A. (2014). *Oskar Kolberg, 1814–1890*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Stomma, L. (2014, 14 stycznia). Zegar od Janka. *Polityka*, 2941, 96.
- Szyfer, A. (1996). *Warmiacy. Studium tożsamości*. Poznań: Kantor wydawniczy SAWW.
- Szyfer, A. (2006). *Zapisane w pamięci. Z badań etnografa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Talaysva, Don C. (1964). *Wódz słońca: autobiografia D.C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi* (przeł. H. Krzeczowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tokarska-Bakir, J. (2004). *Żydzi u Kolberga*, w: tejsze, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia* (s. 49–72). Sejny: Wydawnictwo „Pogranicze”.
- Wasilewski, J.S. (2023). *Etnolog w podróży*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Wieczorkiewicz, A. (2022). *Szkice o drodze do Indii. Topika „orientalnej” podróży w kulturze współczesnej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Zawistowicz-Adamska, K. (1948). *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.

Zawistowicz-Adamska, K. (1958). *Spółeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych, Zaborów 1937–1938*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Zawistowicz-Adamska, K. (1966). *Wincenty Pol – badacz kultury ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Archiwalia

(BN PAU i PAN) Biblioteka Naukowa PAU i PAN w Krakowie

BN PAU i PAN sygn. 2184, k. 68.: Kolberg, O. (1889). *Szkic autobiografii*. Rkp.

Streszczenie

Autor przedstawia zainteresowanie biografistyką w etnografii/etnologii/antropologii polskiej. Materiały autobiograficzne i biograficzne, długo w niej pomijane, stopniowo uznawane były za ważne. Autor analizuje ich miejsce i sposób wykorzystania w dwóch swoich tekstach: *Etnografia Oskara Kolberga* i *Z dziennika podróży etnografa po obu stronach Amu-darii*. Skierowanie uwagi na materiały biograficzne i autobiograficzne pozwala antropologom dostrzec w kulturze nie tylko treści wspólne, lecz także zindywidualizowane, coraz ważniejsze w kulturze współczesnej.

Słowa kluczowe: Afganistan, antropologia, biografistyka, ekspedycja etnologiczna, etnologia, etnografia, Oskar Kolberg, Uzbekistan

Summary

The focus of the article is the interest in biographies present in Polish ethnography/ethnology/anthropology. The long-ignored autobiographical and biographical sources have only gradually gained scholarly recognition. The author analyses their place and the manner they are used in Polish ethnology and in his two texts: 'Oskar Kolberg's Ethnography' and *The Journal from My Travels on both Sides of the Amu Darya*. Focusing on autobiography and biography allows anthropologists to notice in culture not only the shared content, but also the individualised content – an element becomes increasingly important in contemporary culture.

Keywords: Afghanistan, anthropology, biographies, ethnological expedition, ethnology, ethnography, Oskar Kolberg, Uzbekistan

Translated by Author

Piotr Dahlig

pdahlig@poczta.onet

<https://orcid.org/0000-0001-5200-4386>

Uniwersytet Warszawski

Instytut Muzykologii



Portret osobisty w kulturze wspólnotowej Głos etnomuzykologa

*An individual portrait in a community culture**The voice of an ethnomusicologist*

Celem artykułu jest ukazanie stopniowego uwydatniania rangi jednostki-reprezentanta społeczności głównie wiejskiej, w historii badań nad pieśnią i muzyką ludową w Polsce na przestrzeni ostatnich 200 lat. Uwypuklanie to jest równoległe do znikania powszechności, oczywistości XIX-wiecznej pieśni „gminnej”. Określanie muzyki „tradycyjną” zwalnia do dziś od rozpatrywania indywidualnego autorstwa i przyzwala na etykietę „anonimowości”. Metoda personalno-biograficzna, łącząc komponenty historyczne i psychologiczne, jest nie tyle procedurą badawczą, co wyrazem troski o jakąś formę utrwalenia dziedzictwa, a nawet świata kulturowego, skupieniem uwagi na odchodzących świadkach-uczestnikach praktyk w istocie artystycznych, a w odniesieniu do muzyki – szczególnie ulotnych. Podejście personalno-biograficzne rozwinęło się nieco wcześniej w badaniach nad sztuką i literaturą ludową niż w etnomuzykologii. Składnik materialny, np. rzeźba lub rękopis, świadczy naocznie o osobie autora i zachęca do namysłu nad atrybucją dzieła, tzn. do honorowania kanonu badawczego historii sztuki. Słowo śpiewane, muzyka i ruch taneczny – przekazywane głównie czynnym przykładem, ustnie, pamięciowo, współtworząc kulturę niematerialną, duchową – nabrały barwy osobistej, jakby „egzotycznej” w dobie, paradoksalnie, rozkwitu kultury masowej, a ważną cezurą jest wprowadzenie technologii zapisu dźwięku (fonografii).

Czynnik personalny w antropologii kulturowej lub etnomuzykologii jest wspólny, choć z różnym naciskiem bywa ujmowany, zgodnie z profilami dyscypliny: etnomuzykologia

wybiera nieskończoną różnorodność w świecie dźwięków i praktyk muzycznych; antropologia (muzyki) skupia się na tym, co w tym świecie wspólne. Zdaniem Wolfganga Suppana (Suppan 1984), antropologia muzyki wywodzi się nie z muzyki i jej dzieł, lecz od człowieka muzykującego i odbierającego muzykę (w parze nadawca – odbiorca). Muzyka ponadto, zdaniem austriackiego etnomuzykologa, jest częścią symbolicznego świata ludzkiego, w którym funkcjonuje triada: informacja – komunikacja – interakcja. Inny wybitny etnomuzykolog/antropolog angielski John Blacking stale podkreśla, iż kluczową jakością muzyki jest jej moc kreowania innego świata o czasie wirtualnym (np. Blacking 1995). Pamiętam z warszawskich wykładów J. Blackinga, w których referował on swoje badania wśród ludu Venda w Afryce Południowej, iż personalny, osobisty wymiar praktyki muzycznej był ważny również dla samych przedstawicieli społeczności o wysokim stopniu wspólnotowości.

Czynnik personalny i biograficzny w dokumentacji oraz badaniach etnologicznych lub etnomuzykologicznych wiąże się z dynamiką właściwą studiom humanistycznym i z uwarunkowaniami historyczno-społecznymi badań. Myślę tu o środowisku badanym w Polsce, o osobach muzyków, śpiewaczek/śpiewaków, którzy dzielą się lub dzielili swoją pamięcią i ekspresją z badaczami. Auto/biografie naukowców, dzienniki ich pracy terenowej są oczywiście ważną składową procesów poznawania/uczenia się kultur, służą samokontroli i autorefleksji, są pomocą dla swoistego „zrównywania się” z badanymi. Niemniej w etnomuzykologii to **muzyka** jako ogólnoludzkie doświadczenie i dobro kulturowe reprezentowane i wyrażane przez naszych wykonawców/respondentów/nosicieli tradycji/informatorów/konsultantów/depozytariuszy tradycji/powierników/przyjaciół, muzyka jako figura życia wraz z jej transcendencją jest ważniejsza niż poglądy badaczy, których wiedza pozostaje cząstkowa i ułomna, a jeszcze tzw. miłość własna zwykle ciąży nad pracą naukową.

Kwestia wyłaniania czy usamodzielniania się indywidualnej osobowości muzyków/śpiewaków ludowych ma rodowód dwustuletni. Jest więc równoległa do powolnej demokratyzacji. W odróżnieniu od Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, dla którego ideałem było upodobnienie się do badanych (zakładanie stroju chłopskiego), Józef Lompa, nauczyciel wiejski, po raz pierwszy notuje na Śląsku personalia śpiewających (Zakrzewski 1970). Wynikło to z czterech przyczyn: ze zżycia się ze środowiskiem wiejskim, z zaufania Ślązaków do swego nauczyciela, ze stosunkowo wysokiego poziomu urzędów społecznych (alfabetyzacja) w tej części kraju, wreszcie z faktu ograniczenia obszaru zbierania pieśni. W następnym, XX stuleciu powtórzy się zasada, że im mniejszy jest zakres geograficzny badań, tym łatwiej dochodzi do głosu czynnik personalny dokumentowanego lub studiowanego środowiska społecznego (Majchrzak 1983).

Folklorystyka polska pierwszej połowy XIX w. w zasadzie nie podnosiła potrzeby utrwalania nazwisk wykonawców, gdyż traktowała śpiewaków jako media tradycji. Indywidualne historie wykonawców były na dalszym planie wobec ucieleśniania w śpiewie

zbiorowej pamięci pokoleń. Jan Chrzyciel Albrentandi, pierwszy Prezes Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie, słowiańskich przekazicieli nazywał „starożytnymi bardami”, mając może w pamięci kunszt śpiewaków-poetów basenu Morza Śródziemnego. Tadeusz Czacki w spuściźnie bardów pragnął widzieć refleks starosłowiańskiego prawodawstwa. Na studium samego przekazu, utrwalanie repertuaru w jego typologicznej i przestrzennej różnorodności położył nacisk z kolei Hugo Kołłątaj. Dla następnego pokolenia w 1828 r. zgodnie z programem Kazimierza Brodzińskiego dla Sekcji Muzyki Towarzystwa Przyjaciół Nauk, cała praca, tak twórcza, jak i naukowo-archiwalna około dziedzictwa kulturowo-muzycznego, miała koncentrować się na uwydatnieniu „smaku narodowego”, tzn. specyfiki etnicznej narodu polskiego (Dahlig 2008).

Monografie folklorystów od drugiej do czwartej dekady XIX w. skupiają się na oddaniu obrazu ustnej kultury śpiewu regionalnego, poprzez utrwalanie i typologię tekstów pieśni z mniejszym lub większym uwzględnieniem kontekstu wykonawczego bądź relacji międzysłowiańskich. Pojawienie się nazwisk muzyków ludowych, jak np. przy wizerunku skrzypka i dudziarza z 1826 r. na rysunku Elizy Radziwiłłówny z Antonina, było incydentalne. Literaci, poeci, „pracownicy słowa” – a takimi byli wcześnie folklorysty, niesieni entuzjazmem romantycznym – starali się „przełożyć” niezmierzone pola twórczości ustnej na coraz lepiej komunikatywną formę druku. Personalia „depozytariuszy tradycji”, zarodek biografistyki, ważne były dla ksiąg parafialnych, sądów, władz świeckich, by ściągać podatki, dla komend wojskowych, by rekrutować nowych wojaków. To dlatego (m.in.) Oskar Kolberg nie dopytywał się o dane osobowe swoich rozmówców śpiewających, by nie dać miejsca domysłom, iż jest przedstawicielem władz i sprytnym outsiderem. Pieśni, muzyka stanowiły „bezpieczny” temat wywiadu (tak pozostaje do dziś). Notowanie, nagrywanie pieśni wydawało się niekiedy mieszkańcom wsi jeszcze w latach 60. i 70. XX w., mniej obytym z mediami, zajęciem dziwacznym lub egzotycznym, a coś dopiero zapął stenografa folkloru wśród niepiśmiennej ludności XIX w. Pośrednictwo dworu ziemiańskiego dla wędrowek naszego Etnografa wydaje się przez to trafnym wyborem.

Po antologiach folkloru regionów w XIX w., tej „rewolucji papierowej” w etnografii lat 1830–1860, osobowość reprezentanta kultury ludowej stopniowo wychodzi z cienia wobec uwłaszczenia chłopów w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Poznańskim, przemian politycznych w Galicji i kształtowania się ruchu chłopskiego (ludowego).

O. Kolberg, przejęty ideą atlasu kulturowego (jego ojciec, Juliusz Kolberg, był wybitnym kartografem), oczarowany bogactwem i różnorodnością śpiewu „gminnego” na ziemiach I Rzeczypospolitej, przedkładał nadal utrwalanie repertuaru wokalnego i instrumentalnego nad potrzebę odnotowania nazwisk muzycznych „egzekutorów”. Przypomina to zresztą relacje między prawem autorskim a wykonawczym w kulturze muzycznej minionych wieków, w szczególności ludowej. Dla wiejskiego instrumentalisty czy śpiewaczki/śpiewaka ważniejsze (do dziś) jest to, że gram lub śpiewam od tego,

czyj jest, skąd pochodzi dany utwór czy pieśń. Prawo wykonawcze jest ważniejsze od autorskiego: co wykonuję, staje się moje, a wynika to z tego, że w kulturze ludowej wykonanie zakłada pełną identyfikację z tym, co się realizuje, jak mówił jeden skrzypek z woj. łódzkiego, „trzeba **siebie** włożyć w to granie”. Autorstwo (atrybucja) wypromowane zostało w kulturze profesjonalnej (znamy lepiej nazwiska kompozytorów europejskich od XII/XIII w., np. Leoninusa czy Perotinusa we Francji), przez kulturę popularną i masową XIX i XX w. (magia gwiazdorstwa). Z drugiej strony spójrzmy na dzisiejsze afisze koncertowe orkiestr symfonicznych – wielkimi literami sygnowani są wykonawcy, małutkimi – kompozytorzy; to jakby wolta powrotna do zwyczajów z praktyki ludowej.

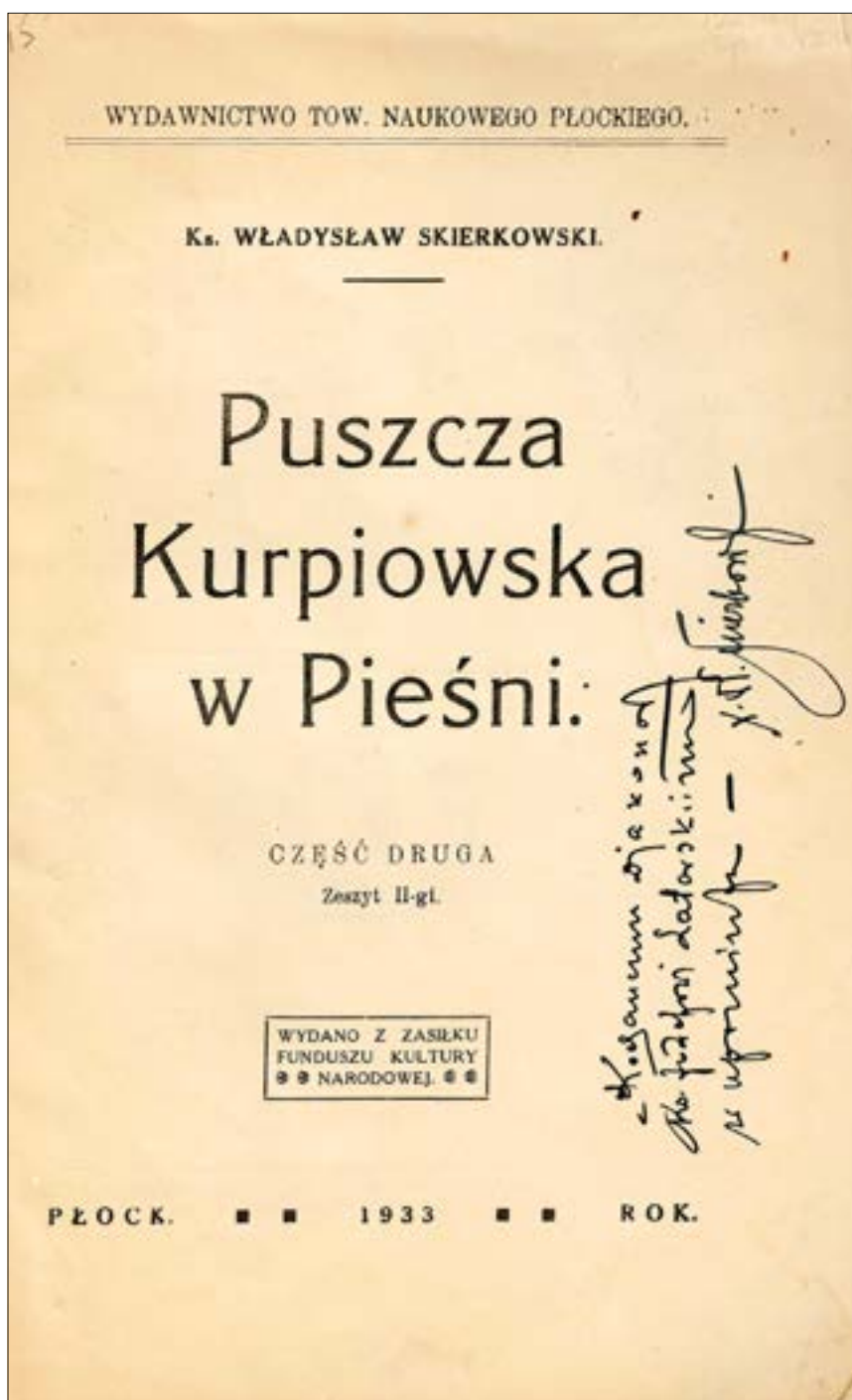
Wróćmy do XIX stulecia. O. Kolberg doceniał wagę umiejscowienia pieśni/muzyki w kulturze nadając każdej monografii regionalnej walor encyklopedii lokalnej kultury chłopów z zarysem geograficzno-historycznym. W postawie O. Kolberga, pierwszego wykształconego muzyka wśród folklorystów XIX w., zawarta była troska o ulotność natury śpiewu ludowego. W dekadzie lat 70. XIX w. zauważano już tendencję słabnięcia wiejskich tradycji muzycznych, na co miały wpływ industrializacja, rozwój kolejnictwa, z usług którego zresztą sam Kolberg korzystał. Ideą moralną O. Kolberga, propolskiego ewangelika, była chęć przysłużenia się, bycia pożytecznym dla dotkniętej ciężkim losem nowej ojczyzny (matka arcy-Polka pochodzenia francuskiego, ojciec migrant z Meklemburgii, spolszczony m.in. przez współpracę z Uniwersytetem Warszawskim i Towarzystwem Przyjaciół Nauk, Oskar uwypukla polsko-pomorskie pochodzenie ojca). Nie podnoszony jest w literaturze personalno-biograficzny zaczątek kolejności regionalnych prac naszego Etnografa. Skupienie się najpierw na Sandomierskiem, a potem na Kujawach wynika, moim zdaniem, z następujących uwarunkowań: Zuzanna Wawrzek (Zuska), pochodząca z Sandomierskiego, była rozśpiewaną piastunką u Kolbergów i Chopinów; chłonność dziecka bywa kluczowa dla kierunku i rozwoju zainteresowań. Z kolei ziemię rodzinną Justyny Chopin O. Kolberg wybrał dla fascynacji korzeniami geniuszu naszego głównego Kompozytora. O. Kolberg był pierwszym analitykiem cytatów muzyki ludowej w twórczości artystycznej (Kolberg 1981).

Przełom w świadomości badaczy – iż tożsamość wykonawcy jest też ważna – przyniosła technologia. Fonograf Edisona, który wszedł do użytku naukowego w 1890 r. (najpierw w USA do rejestracji śpiewów Indian) znalazł zastosowanie muzyczno-etnologiczno-dialektologiczne w Europie od przełomu wieków XIX/XX. Roman Zawiliński, językoznawca, dialektolog, zapowiada głośno przed tubą fonografu na zachowanym wałku woskowym Edisona z 1904 r.: „Śpiewki góralskie Jana Sabały-syna!” po czym następuje muzyczny performance „kulturalnego” potomka kultowej postaci Podhala (Dahlig 1997). Sposób zachowania wykonawcy miał znaczenie, gdyż ani przed tubą, ani przed wczesnym mikrofonem (od końca lat 20. XX w.) dla pomyślniej rejestracji dźwięku nie można było się zanadto poruszać, co nie leżało na ogół w naturze muzyków lub śpiewaków ludowych. Wczesna fonografizacja obejmowała najczęściej

jednostkowe śpiewy/grę (do 2–3 minut). Technologia wymusiła w dokumentacji nagrań personalizację wykonawcy, który stał się prezenterem źródła lub samym „źródłem”, nie wystarczało obycie się z „typem ludowym” w ludoznawstwie XIX w., czy pięknymi fotografiami chociażby we „Wsi Ilustrowanej”, luksusowym periodyku sprzed I wojny światowej. „Zdjęcie”, jak niekiedy wówczas nazywano nagranie dźwiękowe, przedmiot-nośnik również materialny, wymagał opisu, tak jak eksponat muzealny czy tom biblioteczny, a dane personalne były na wyciągnięcie ręki. Tak postępował Juliusz Zborowski, dyrektor Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, gdy tuż przed I wojną światową rejestrował dane śpiewaków, a koncentrował się na grze Bartłomieja Obrochty (Chybiński 1961; Jackowski 2015). Nagrania te transkrybował z wałków Adolf Chybiński, profesor muzykologii Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie; będąc promotorem nagrywania folkloru w Polsce (wzorem m.in. Béli Bartóka na Węgrzech), A. Chybiński udzielał konsultacji m.in. ks. Władysławowi Skierkowskiemu, przygotowującemu *Puszcę Kurpiowską w pieśni*, co do konieczności podania personaliów, wieku śpiewających, daty i miejscowości, w których proboszcz parafii myszyńskiej dokonywał zapisów pieśni, jeszcze odręcznych, poczynawszy od 1913 r.

Personalia grających zostały też uwiecznione na płycie z pierwszą rejestracją dźwiękową na Śląsku Opolskim w 1913 r. przez Paula Schmidta, która dała asumpt do poszukiwań biograficznych muzyków ówczesnej orkiestry dętej (Jackowski, Kopal, Pucia 2017).

Kolejnym przełomem, po wynalazku aparatu rejestrującego dźwięk, było powstanie instytucji dedykowanych gromadzeniu fonogramów z muzyką/pieśnią ludową. Zachowany wzór protokołu w Regionalnym Archiwum Fonograficznym (Kostrzewa-Majoch 2004), założonym w 1930 r. przez Łucjana Kamieńskiego, profesora muzykologii Uniwersytetu Poznańskiego (ok. 4 000 nagrań do 1939 r.), przewiduje dane personalne i charakterystykę wykonawcy. Autor *Pieśni ludu pomorskiego* (Kamieński 1936), pierwszej antologii opartej wyłącznie na źródłach fonograficznych, którą można uznać za manifest etnomuzykologii, przykładął wagę nie tylko do pełnej dokumentacji i drobiazgowej transkrypcji nutowej, ale i do charakterystyki osobowości śpiewaków/śpiewaczek. Wynikało to z jego temperamentu publicystycznego, wrażliwości artystycznej (Kamieński był też kompozytorem), a miał on ponadto świadomość rangi kulturowej swojej antologii (w tym jej znaczenia politycznego). W 1939 r. znajdował się na tzw. proskrypcyjnej niemieckiej liście Polaków, uniknął śmierci ze względu na małżonkę Niemkę. Ł. Kamieński swe indywidualno-psychologiczne preferencje badawcze wykształcił zwłaszcza w toku badań terenowych w latach 30. XX w. wśród dudziarzy/koźlarzy wielkopolskich (Kamieński 1932; Sobieska 1970), interesowała go ich osobista „iskierka twórcza”, a instrumentalista ludowy był i jest zawsze postrzegany jako suweren swego rzemiosła, musiał być znany, by być zapraszany na wesela czy zabawy. Niepowtarzalna aura działalności *gajdoszy* przyciąga też w bieżącym stuleciu (Szymonowiczowie 2014).



II. 1. Strona pierwszego wydania *Puszczy kurpiowskiej*... z autografem autora.

Mazurki		Niedźwiedzica		Br. 32.		Baranowicze
17.IV.1937.		Krahelska Krystyna		utwory		
plyta	walek	brulion	wokal.	instr.		
1240	2553	32,38	19	-		
1241	2555	32,44	5	-		
1240	2554	32,48	3	-		
1242	2559	32,51	4	-		
1241	2558	32,54	4	-		
1242	2560	32,57	4	-		
1244	2563	32,61	3	-		

II. 2. Karta z ocalałej kartoteki Centralnego Archiwum Fonograficznego (CAF); zbiory wałków Edisona zostały podpalone przez Brandkommando jesienią 1944 r. po ustaniu walk w Warszawie.
Źródło: Zbiory Fonograficzne Instytutu Sztuki PAN.

II. 3a. Protokół nagrań na płytę decelitową 22 II 1946 r. śpiewaczki Marianny Kulawiak, żony Michała Kulawiaka, dudziarza grywającego w Poznaniu.

II. 3b. Protokół nagrań na płytę decelitową 22 II 1946 r. śpiewaczki Marianny Kulawiak, żony Michała Kulawiaka, dudziarza grywającego w Poznaniu.

Julian Pulikowski założył w 1934 r. Centralne Archiwum Fonograficzne przy Bibliotece Narodowej w Warszawie i zorganizował ogólnopolskie nagrania folkloru z pomocą ok. 25 współpracowników (ok. 20 000 nagrań w 1939 r.) (Dahlig 1998; Jackowski 2014). Na podstawie ocalałej (części) kartoteki nagrań możemy stwierdzić, że, być może ze względu na ogólnopolski rozmach przedsięwzięcia, zmniejszony został zakres informacji w dokumentacji (karty biblioteczne) – tylko imię i nazwisko wykonawcy, data rejestracji, lokalizacja geograficzna i dane liczbowe nagranych repertuaru. Z załączonej ilustracji fiszki dowiadujemy się, że poetka Krystyna Krahelska, poległa w Powstaniu Warszawskim, sama siebie nagrała w 1937 r., pamiętając repertuar ludowy z rodzinnej wsi.

Akcja Zbierania Folkloru Muzycznego (AZFM) (1950–1954), największa obok kolbergowskiej praca terenowa wykonana przez etnomuzykologów z placówek naukowych czy uniwersyteckich (46 000 nagrań), pilotowana przez Jadwigę i Mariana Sobieskich oraz kierowników ekip regionalnych, miała strukturę przemysłową przez Ł. Kamieńskiego już w latach 30. XX w. Poznaniu (Sobieska, Sobieski 1973), a zakres wiedzy mającej towarzyszyć nagraniom przyjął postać protokołu – w tym mini-biografii wykonawcy.

Polskie Radio, które współpracowało z AZFM, zachowało jeszcze przedwojenne doświadczenia w rejestracji folkloru, gdyż w późnych latach 30. nadawano m.in. reportaże krajoznawcze, które obejmowały również audycje z muzykami ludowymi (lirnicy, cymbaliści, dudziarze, skrzyppowie). Z tej formy kontaktu ze środowiskiem ludowym wyłoniła się w trakcie działania AZFM tzw. spikerka – zapowiedź nagrań z danymi wykonawcy: imię, nazwisko, rok i miejsce urodzenia, miejsce zamieszkania i następnie spis repertuaru, z którego każdy utwór/pieśń były kolejno zapowiadane przed mikrofonem. Badacze terenowi z czasów AZFM prowadzili też dzienniki pracy, z których dowiadujemy się o całej gamie emocji towarzyszących wykonawcom ludowym w spotkaniach z ekipą studentów i badaczy (Lesień-Płachecka 1993). Niewątpliwie przyczyniało się to do autorefleksji naukowej i rozwinięcia problematyki typowej dla antropologii kulturowej.

Wzrostowi indywidualizacji muzyków sprzyjały konkursy (dudziarsko-koźlarskie) organizowane już w latach 30. XX w. w Wielkopolsce, ale w tradycji ludowej jako tzw. *przegrywanie się* instrumentalistów funkcjonowały dużo wcześniej („pojedynki” między pianistami-wirtuozami znały i salony XIX w.). Ruch orkiestr dętych, w którym już od drugiej połowy XIX w. często uczestniczyli muzycy ludowi, sprzyjał nie tylko rozwojowi kompetencji muzycznych, ale ugruntowywał personalną podmiotowość indywidualnych uczestników w złożonym i kierowanym przez dyrygenta „organizmie”, jakim jest pełna orkiestra dęta lub smyczkowa (Zarychta-Wójcicka 2017).

Spotkania na festiwalach folkloru umacniały podmiotowość poszczególnych wykonawców i ten psychospołeczny wątek stanowił korzystny „produkt uboczny” przenoszenia tradycji żywej na filtrującą scenę („drugi byt folkloru”). Pierwszy ogólnopolski

festiwal folkloru miał miejsce w Krakowie w 1937 r.; ogólnokarpacki zasięg miały „Święta Góra” od 1935 r. Po II wojnie światowej, jako rodzaj wprowadzenia do AZFM, zorganizowano w Warszawie Festiwal Muzyki Ludowej w wersji, dziś powiedzielibyśmy *in crudo*, w maju 1949 r. (Sobieska 1949). Dopiero w latach 50. zapanował kolektywistyczny nurt zespołów pieśni i tańca, który w swym najbardziej ekspansywnym, masowym i amatorskim kształcie wyczerpał się do 1955 r. (końcowym akordem były eliminacje do występów na V Światowym Festiwalu Młodzieży w Warszawie, w sierpniu 1955 r.). Założenie w 1956 r. przez Roderyka Langego Zespołu Tańca Ludowego im. Oskara Kolberga przy Muzeum Etnograficznym w Toruniu, zespołu poświęconego wiernej rekonstrukcji folkloru tanecznego, było już znakiem nowych czasów. Dni Kolbergowskie od 1960 r. odbywające się w Przysusze przy Muzeum Oskara Kolberga, z równoległymi wydarzeniami – występami na scenie (później w muszli koncertowej) oraz spontanicznymi zgromadzeniami (kółkami) muzyczno-tanecznymi w parku – pozostają nadal aktualne. Muzycy ludowi tej części Polski, wirtuozi-skrzypkowie wiejscy, niezapomniani w swej fantazji i wigorze, znajdowali tam, a wkrótce na innych przeglądach, festiwalach, konkursach, kompensację stopniowego wycofywania się z gry na weselach i zabawach wiejskich. Kluczowe było utworzenie podstaw dla Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych (OFKiŚL) w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą (zasięg lubelski – 1967 r., zasięg ogólnopolski od 1968 r. do dziś). Geneza personalnej w sumie imprezy (w centrum – osobowości wykonawców) miała dwa „skrzydła” – zachodnie i wschodnie. Profil zachodni płynął z doświadczenia merytorycznego muzykologów poznańskich, którzy tak w tradycyjnym śpiewie wielkopolskim, jak i w kulturze dudziarskiej konfrontowali się z wyrazistymi stylami indywidualnymi. Wschodnie skrzydło nosiło znamiona wspólnotowe, zwłaszcza w dziedzinie śpiewu obrzędowego i ogólnie kultury wokalne. Świadomy tradycjonalizm, wsparty regulaminami OFKiŚL, daje pojęcie o różnorodności stylów wykonawczych w muzyce ludowej polskiej, przy ustalonych kategoriach i formule koncertowej występów – soliści wokaliści, soliści instrumentalni, zespoły wokalne, kapele (Adamowski 2016; Baliszewska 2016; Bartmiński 2016; Dahlig 2016; Sar 2016). Przyczynkiem do utrwalenia osobowości laureatów OFKiŚL, obok nagrań realizowanych przez Polskie Radio, są też roczne Biuletyny oraz małe antologie z transkrypcjami nutowymi (*Kazimierskie nuty*).

Od końca lat 70. XX w. pojawiali się w Kazimierzu nad Wisłą reprezentanci Ziem Odzyskanych, które stanowiły szczególne wyzwanie badawcze dla etnomuzykologów. Rozgłośnie regionalne Polskiego Radia od tej właśnie dekady zaczęły promować „portrety muzyków/śpiewaków ludowych” (idea Anny Szałasnej oraz redaktorów Mariana Domańskiego, Barbary Krasieńskiej, Maryny Okęckiej-Bromkowej, a z następnego pokolenia – Marii Baliszewskiej, Anny Boruckiej-Szotkowskiej i in.). Osobowości muzyków z Warmii i Mazur, przesiedleńców, w szczególności cymbalistów z Wileńszczyzny, zaczęła od 1973 r. popularyzować M. Okęcka-Bromkowa (sama pochodząca z Wołynia).

Aby ominąć blokadę cenzury dotyczącą Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej, redaktorka Olsztyńskiej Rozgłośni Polskiego Radia, przywołała na pomoc Adama Mickiewicza i jego Jankiela z *Pana Tadeusza*. I tak pierwszy „Koncert Jankielów” w Lidzbarku Warmińskim odbył się w lipcu 1978 r. Trzeba wspomnieć, że od 1975 r. nowy podział kraju na mniejsze województwa (w liczbie 49) zachęcał placówki kultury (np. WDK-i) do poszukiwań charakterystycznych stron tradycji regionów w ramach nowych jednostek administracyjnych kraju.

Uwypuklanie osobowości reprezentantów kultury wsi, choćby w warunkach folkloryzmu, miało dodatni wpływ na „ludzkie oblicze socjalizmu” (termin funkcjonujący w Czechosłowacji przed inwazją w 1968 r.) i ogólnie pozytywne oddziaływanie w krajach znajdujących się w objęciach sowietyzmu. Powstanie w 1968 r. Stowarzyszenia Twórców Ludowych w Polsce z siedzibą w Lublinie (choć kontynuatorzy tradycji muzycznych w minimalnym stopniu są w nim obecni) można traktować w wymiarze symbolicznym. Odtąd zaczęło funkcjonować pojęcie „twórcy ludowego” z naturalnie przynależnym mu biogramem. W Ministerstwie Kultury i Sztuki zaakceptowano od końca lat 60. rozróżnienie na folklor stylizowany i autentyczny, ten drugi bardziej spersonalizowany. Już w latach 50. XX w. zażyłość J. Sobieskiej z wielkopolskimi wokalistkami zaowocowała biogramami na końcu antologii pieśni na podobieństwo „słowa o autorach” w publikacjach naukowych (Sobieska 1955). Wątek biograficzny pojawia już w pierwszym tomie „Łódzkich Studiów Etnograficznych” (Dekowski 1959; Łuczowski 1984). Personalny komponent jest uwzględniany w serii „Polska Pieśń i Muzyka Ludowa”, a zwłaszcza w tomach poświęconych Podlasiu oraz Lubelskiemu (<https://www.ispan.pl/polska-piesn-i-muzyka-ludowa-seria-wydawnicza>) oraz np. w antologii folkloru muzycznego w Sieradzkim (Dziurawicz-Kaszuba, Dahlig 2020).

Na początku lat 70. XX w. Jan Stęszewski zainicjował zainteresowania badawcze samym językiem i lokalną terminologią muzyczną wśród wykonawców ludowych (np. nazewnictwem gatunków pieśni, typologią własną repertuaru) (Stęszewski 1972; 2009). Tak rozpoczął się trend uwieczniania dyskursu rodzimego prowadzonego przez samych nosicieli tradycji muzycznej. Wypowiedzi ludowe mają urok syntezy logiki z emocją, niezależnie od specyfiki gwarowej. Nurt biograficzny rozwinął Franciszek Kotula w *Muzykantach* (Kotula 1979), wcześniej zachęcając skutecznie samych muzyków, by opisali swoje życiorysy i własne obserwacje etnograficzne (Ryś 1972). Studium opisów, ocen, opinii wyrażanych osobiście przez wykonawców muzycznych kontynuował niżej podpisany (Dahlig 1993). W bieżącym stuleciu, zwłaszcza na Roztoczu Lubelskim, powstają prace zbudowane z samych prawie wypowiedzi muzyków ludowych (Butryn 2014) lub kolekcje regionalne (słowniki) reprezentantów-depozytariuszy tradycji muzycznych (Nita, Tryka 1995; Gorczyca 2016; 2018). Waleń lokalności i osobowości rodzimych (choć z rodowodem przemieszczającym) starali się

z powodzeniem promować w ruchu folklorystycznym od połowy lat 80. XX w. Bogdan Matłowski na Pomorzu Zachodnim (Matłowski 2006) i Henryk Dumin na Dolnym Śląsku. Warto dodać, że wachlarz mniejszości narodowych uwypakował po raz pierwszy w byłym woj. suwalskim Mirosław Nałaskowski w 1985 r. na Jarmarku Folkloru w Węgorzewie. Był to już czas wymuszonej utratą w 1984 r. arsenału rakietowego w Murmańsku, a następnie przyspieszonej katastrofą w Czarnobylu pierestrojki w ZSRR.

W 1984 r. nastąpiła na światowym kongresie etnomuzykologów w Seulu zmiana nazewnictwa organizacji działającej przy UNESCO: w miejsce International Folk Music Council (założonej w 1946 r. w Anglii) przyjęto, pod wpływem zwłaszcza etnomuzykologów z krajów azjatyckich, nazwę International Council for Traditional Music. Odtąd muzyka ludowa (w domyśle ogólnie znana, powszechna bądź przywiązana do środowisk wiejskich) zaczęła nosić miano tradycyjnej (jak do dziś) z właściwą sobie klauzulą ochrony dziedzictwa niematerialnego i z osobową rangą „depozytariusza” lub „mistrza tradycji”. Ten ostatni termin, za Japonią, przyjęła również kilka lat temu Polska np. w dorocznej Nagrodzie im. Oskara Kolberga, która od 1976 r. jest adresowana głównie do indywidualnych twórców ludowych (w tym śpiewaczek/śpiewaków, instrumentalistów i kapel).

Ruch muzealny sprzyjał wyłonieniu osobowości reprezentantów kultury ludowej. Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu, założone w 1975 r., „wyłuskało” kilkuset budowniczych ludowych instrumentów rozsianych po kraju (Zedel 2016; IM UW), a cyklicznie organizowane konkursy na budowę instrumentów muzycznych (VI edycja w 2023 r.) dokumentują nie tylko budownictwo i rekonstrukcje instrumentów, ale i zbliżenie do autorskiego rzemiosła artystycznego. Na swój *quasi* rynkowy sposób kontynuuje ten strumień tradycji „Targowisko Instrumentów Muzycznych”, organizowane przez Piotra Piszczatowskiego z Pracowni Muzyki Tradycyjnej z ramienia Narodowego Instytutu Muzyki i Tańca.

Do uwypakowania osobowości muzyków ludowych od połowy lat 70. przyczyniła się intensywna akcja terenowa nagrań, zwłaszcza w centralnej części Polski, Andrzeja Bieńkowskiego, który będąc artystą plastykiem, zwraca baczną uwagę na psychologiczno-społeczne uwarunkowania praktyki muzycznej w społecznościach wiejskich (Bieńkowski 2001). Ten kierunek reprezentuje również, w perspektywie socjologicznej, Adam Czech (Czech 2008). Nasuwa się tu ogólniejsza refleksja, że im szybciej ubywa osobowości wyrosłych bezpośrednio z tradycji ludowych, a wymiana pokoleń wśród, użyjmy wreszcie tego emblematu – artystów ludowych, jest spektakularnym i dotkliwym doświadczeniem etnomuzykologów, tym są oni bardziej honorowani, „uważani” (określenie ludowe) aż do lokalnych koncertów benefisowych na cześć zasłużonych skrzypków ludowych (np. Stanisław Kubiak w Łęczyckiem).

Ważnym wkładem folklorystyki/etnomuzykologii lubelskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie do całokształtu tej dziedziny wiedzy w Polsce są monografie wybitnych pojedynczych śpiewaczek ludowych z antologiami ich repertuarów,

a ponadto monografie zespołów śpiewaczych z poszczególnych wsi Lubelszczyzny i południowego Podlasia – grupy śpiewacze stanowią tam bowiem podstawowe podmioty kontynuujące tradycje pieśni ludowych. We wschodnich regionach kraju stopienie się głosów w jeden pozostaje rodzajem ideału estetycznego, świadectwem żywej kultury duchowej (zarówno katolickiej, jak i prawosławnej). Prace Jana Adamowskiego, Anny Michalec (Adamowski, Michalec 2003; 2005), Mariana Chyżyńskiego (Chyżyński 2000; 2017) i in. autorów utrwalają sylwetki wybitnych i, wydaje się, niezastąpionych mistrzów-dawców folkloru „z pierwszej ręki”.

W pracach etnomuzykologicznych prowadzonych także na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim kluczowe jest raczej utrwalenie dziedzictwa śpiewu kościelnego pozostającego w pewnej łączności z chorałem gregoriańskim. Ponadto, wzorem postulatów ks. Bolesława Bartkowskiego, kontynuuje się w bieżącym stuleciu studia nad praktyką wykonawczą śpiewów religijnych, ustnymi wariantami lokalnymi pieśni upowszechnionych przez druk.

Świadectwem ewolucji od wizerunku regionalnego tradycji muzycznych do portretów osobistych instrumentalistów, śpiewaczek/śpiewaków bądź kapel jest dyskografia folkloru muzycznego ostatniej dekady XX w. i pierwszych dekad bieżącego stulecia. Wymienić tu należy serię „Muzyka Źródeł” PR, która po płytach poświęconym regionom – podobnie jak seria płyt wydawana przez Instytut Sztuki PAN z inicjatywy i pod redakcją Jacka P. Jackowskiego – i gatunkom folkloru, rozpoczęła CD-prezentacje wybitnych muzyków, śpiewaczek i kapel. Jeszcze bardziej personalny profil ma seria „In Crudo” Remigiusza Mazur-Hanaja oraz edycje „Muzyki zakorzenionej” pod red. Piotra Baczewskiego. Indywidualne style wykonawcze, zwłaszcza skrzypków, utrwala antologia płyt-książeczek stanowiąca plon badań terenowych A. Bieńkowskiego. Edycje płytowe pojawiają się coraz częściej tylko w formie online. Podobnie materiały biograficzne lokowane są w folklorystycznej „chmurze” – portalach poświęconych kulturze i muzyce tradycyjnej. Bardzo wartościowe, także dla dydaktyki przedmiotu, są płyty DVD, obok CD, rezultaty karpackich badań terenowych Justyny Cząstki-Kłapyty (Cząstka-Kłapyta 2015; 2017), gdzie narrację prowadzą wyłącznie depozytariusze miejscowej kultury.

Sam podjąłem 50 lat temu (1975 r.) badania terenowe w Polsce i podporządkowałem badania etnomuzykologiczne wzorowi antropologiczno-personalnemu (Dahlig 1993); inspirowałem się m.in. *Antropologią muzyki* Alana P. Merriama (1964), lecz ogólne założenia wyprowadziłem nieco z ducha biblijnego opierając się na czterech dyspozycjach człowieka:

1. **nazywanie** obejmujące: pojęcia granic muzyki, formy muzycznej, melodii, pogranicza mowy i śpiewu, muzyki a gestu i ruchu tanecznego, ludowe klasyfikacje repertuaru, terminologię utworów;
2. **działanie** w konstelacji funkcji i sytuacji muzycznych, w tym śpiewanego słowa; funkcje: apelatywna (śpiew do kogoś), komentująco-krytyczna (na kogoś),

przekształcania-projektowania (śpiew, żeby coś się stało), estetyczno-kontempla-tywna (dla kogoś), dopełnienia (śpiewać przy czymś, do czegoś);

3. **przekazywanie** dotyczące: procesów uczenia-nauczania, wyjaśnień pochodzenia zdolności muzycznych, pojęć muzyki zasłyszanej a wyuczonej, pokrewieństwa mi-strza i ucznia, naśladownictwa, otwartego czasu uczenia się oraz postulatu szybkiej adaptacji i weryfikacji, kwestii samouctwa i podziału na „słuchowców” i „nutowców”;
4. **ocenianie** obejmujące: system estetyczny, ideę dobrego wykonania, kryteria ocen, łączność warsztatu z osobą wykonawcy, problemy więzi ze środowiskiem społecz-nym i przyrodniczym, walor ornamentacji i trafnego pulsu.

Blok powyższych zagadnień został wyprowadzony z rozmów, komentarzy, opinii wy-konawców ludowych i był testowany kwestionariuszami.

W etnomuzykologii czy antropologii kultury istnieje „pokusa” skonstruowania „idealnego depozytariusza” ludowej tradycji muzycznej. Mógłby być on opatrzony po-czwórną charakterystyką. **Jedyność, unikatowość**, którą rozumiałbym jako stan, w któ-rym śpiewaczka/śpiewak wypowiada się w pełni i wyłącznie w kręgu jednej tradycji i własnej kultury (również heterogenicznej), nie mając możliwości konfrontowania róż-nych tradycji i nie znając sposobu osłabiania lub relatywizowania tej „jedyności”. **Doj-rzałość** łączy się z rozkwitem indywidualnego wykonawstwa, zgodnego z wyborem i możliwościami wypracowanymi (stworzonymi) przez określoną kulturę. Słyszymy tu kompletny zasób środków i pełną elastyczność ich zastosowań. W kulturach przepo-jonych cyklem przyrodniczo-agrarnym organiczny sposób widzenia rozwoju (wzrostu, pełni, schyłku) wydaje się nadal uzasadniony (nb. sprawdza się ten schemat także w opisach twórczości kompozytorów). Trzeci rys stanowi **równowaga** między indy-widualizmem ekspresji jednostkowej a nastrojem oczekiwań społecznych, którymi są dostępność i zrozumiałość wypowiedzi. Wreszcie czwartą cechą tego wzorcowego ar-tysty ludowego byłaby **równoważność** w indywidualnej realizacji tego, co słyszalne i tego, co niesłyszalne; jakby ośpiewanie „drzewa życia”, osi pionowej świata, tej prze-strzeni niesionej ku nam przez starożytność z jej boecjańską triadą: *musica mundana* (harmonie niesłyszalne), *musica humana* (harmonia ducha i ciała), *musica instrumen-talis* (harmonie wyrażane z pomocą instrumentów muzycznych).

Konieczność powiązania biografistyki z kulturoznawstwem muzycznym (etnomuzy-kologią) uświadomiły mi zwłaszcza wędrowniki do ponad pięćdziesięciu przesiedleńców-cymbalistów po II wojnie światowej, wzorem M. Okęckiej-Bromkowej. Z perspektywy czasu należy to widzieć jako ratowanie pamięci o ludziach i ich trudnym losie, gdyż muzycy opisani i opisujący samych siebie w *Cymbalistach w kulturze polskiej* (Dahlig 2013), m.in. po zesłaniach do obozów sowieckich a wspólnej ekspatriacji, odeszli już do innego Wymiaru. Sprawdzone okazał się ośmiopunktowy konstrukt wspólny dla bio-gramu muzyków, obejmujący: 1. Personalalia, zawód, losy życiowe; 2. Tradycje rodzinne, początki zainteresowań; 3. Praktykę muzyczną przed 1939 r.; 4. Praktykę muzyczną

po 1939 r.; 5. Składy kapel; 6. Instrumenty wytworzone; 7. Strój instrumentu, repertuar, praktykę wykonawczą; 8. Uczniów. W tej perspektywie dał znać impuls interdyscyplinarny łączący nauki historyczne, społeczne, nauki o sztuce i kulturze, jednym słowem – antropologiczne w najszerszym ujęciu.

Chociaż jedna ze śpiewaczek ludowych powiedziała mi, że jej długie życie jest jak wejście w jedne drzwi, a wyjście przez inne drzwi (doprawdy obraz jak z tekstów Franza Kafki), to jednak biografie muzyków mają znamiona naturalnych, rolniczych, powracających sekwencji: zasiewu (nauki), wzrostu (praktyki), plonowania (kulminacji działalności), refleksji (uczenia młodszych). Te fazy życia ludzkiego-artystycznego mają relację z pracą umysłu, nawet w warunkach monastycznego studium Pisma św.: *lectio* (słuchanie), *meditatio* (przemyślenie), *oratio* (modlitwa-działanie), *contemplatio* (kontemplacja, podziw i przekazywanie tego „dalej”).

Podsumowując, personalizacja/biografistyka w antropologii kultury i etnomuzykologii jawi się jako skutek przemian kulturowych, redukcji powszechności, narastającej unikatowości, „osobności” aż „mniejszości jednego”. „Wywoływanie” jednostki ze wspólnotowej osnowy społecznej to wspólny szlak historii badań, rozwoju technologii, dziejów wsi, ogólnych przemian społeczno-cywilizacyjnych i kreacji nowych idei, np. ochrony dziedzictwa kulturowego (duchowego). Ulotność czasu kultury, ewidentna szczególnie w muzyce, łagodzona jest nutą optymizmu poznawczego – stałym poszukiwaniem nowych pól do uprawy (ponownie metafora rolnicza), co korzystnie różni humanistykę od pogłębiającej się specjalizacji nauk ścisłych.

Bibliografia

- Adamowski, J., Michalec A. (2003). *Śpiewanejki moje...Najwybitniejsi śpiewacy ludowi Lubelszczyzny i ich repertuar*. Cz. 1. Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury, Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych.
- Adamowski, J., Michalec A. (2005). *Śpiewanejki moje...Najwybitniejsi śpiewacy ludowi Lubelszczyzny i ich repertuar*. Cz. 2. Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury, Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych.
- Adamowski, J. (2016). Społeczne i kulturowe funkcje Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, czyli powrót do źródeł. W: J. Adamowski, A. Sar (red.), *Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą* (s. 43–49). Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Bartmiński, J. (2016). O tekstach pieśni – na estradzie i nie tylko. W: J. Adamowski, A. Sar (red.), *Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą* (s. 33–42). Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Baliszewska, M. (2016). 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu z perspektywy radiowca. W: J. Adamowski, A. Sar (red.), *Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą* (s. 58–60). Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury.

- Bielawski, L. (1973). Działalność Jadwigi i Mariana Sobieskich na polu dokumentacji i badań polskiej muzyki ludowej. W: J. i M. Sobiescy, *Polska muzyka ludowa i jej problemy* (s. 11–21). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Bielawski, L. (1981). Musiker und Musiksituationen. In: E. Stockmann (ed.), *Studia instrumentorum musicae popularis VII* (pp. 17–22). Stockholm: Musikhistoriska museet.
- Bielawski, L., Szymańska, J., Grozdew-Kolacińska, W. (red.) (2012, 2016–2022). *Polska Pieśń i Muzyka Ludowa – Źródła i Materiały*. T. 5. Podlasie. Cz. 1–6. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Bieńkowski, A. (2001). *Ostatni wiejscy muzykanci*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Blacking, J. (1995). *Venda children's songs. A study in ethnomusicological analysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butryn, K. (2014). *Taka muzyka. Wspomnienia o muzykantach i muzyce wiejskiej z okolic Janowa Lubelskiego*. Lublin: Episteme.
- Chybiński, A. (1961). *O polskiej muzyce ludowej. Wybór prac etnograficznych*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Chyżyński, M. (2000). *Pieśni znad Tanwi. Skarbczyk kultury niematerialnej Łukowej i okolic*. Łukowa: Gminny Ośrodek Kultury.
- Chyżyński, M. (2017). *Przekazane dziedzictwo. Unikatowe pieśni z Rozkopcze*. Lublin: Wydawnictwo Muzyczne „Polihymnia”.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2015). *Jak śpiewam, Bóg słyszy lepiej. Dokumentacja śpiewów religijnych*. [DVD, broszura]. Kraków: Fundacja „Dobra Wola”.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2017). *Muzyka bez granic. Pogranicze Pienin*. DVD, CD, broszura. Kraków: Fundacja „Dobra Wola”.
- Czech, A. (2008). *Sprzedawcy wiatru: muzykanci i ich muzyka między wsią a miastem*. Warszawa: Scholar.
- Dahlig, P. (1993). *Ludowa praktyka muzyczna w komentarzach i opiniach wykonawców w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Sztuki PAN.
- Dahlig, P. (1997). Pierwszy zapis fonograficzny folkloru polskiego (1904). *Muzyka*, 42(2), 57–70.
- Dahlig, P. (1998). *Tradycje muzyczne a ich przemiany. Między kulturą ludową, popularną i elitarną Polski międzywojennej*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
- Dahlig, P. (2008). Etnograficzne i muzyczne wątki w działalności Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk (1800–1832). *Nauka Polska. Jej potrzeby, organizacja i rozwój*, 17, 35–48.
- Dahlig, P. (2013). *Cymbaliści w kulturze polskiej*. Warszawa: Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dahlig, P. (2016). Półwiecze słowa śpiewanego i nuty granej w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą a postępy wiedzy o folklorze i tradycyjnych kulturach muzycznych. W: J. Adamowski, A. Sar (red.), *Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą* (s. 18–32). Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Dekowski, J.P. (1959). Walosek (Jan Stefańczyk) – staroświecki muzykant rzeczycki (1879–1932). *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 1, 103–111.
- Dziurawicz-Kaszuba, M., Dahlig, P. (2020). *Sieradzki folklor muzyczny*. Łódź: Łódzki Dom Kultury.
- Gorczyca, K. (2016). *Dajcie stołka cisowego. Muzyka tradycyjna Roztocza Gorajskiego i jej wykonawcy*. Goraj–Lublin: Gminny Ośrodek Kultury Goraj.
- Gorczyca, K. (2018). *Łuhom, luhom, ponad Buhom. Muzyka tradycyjna Polesia Lubelskiego i jej wykonawcy*. Lublin–Włodawa: Towarzystwo dla Natury i Człowieka.

- Jackowski, J. (2014). *Zachować dawne nagrania. Zarys historii dokumentacji fonograficznej i filmowej polskich tradycji muzycznych i tanecznych (przełom XIX i XX w. – do drugiej wojny światowej)*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Jackowski, J. (2015). *Rozpoczął tedy fonograf zbieranie melodii podhalańskich.... Pierwsze nagrania muzyki tradycyjnej na Podhalu ze zbiorów Muzeum Tatrzańskiego i Instytutu Sztuki PAN odtworzone po ponad stu latach*. [Płyta CD z książeczką]. Warszawa–Zakopane: Instytut Sztuki PAN, Muzeum Tatrzańskie.
- Jackowski, J., Kopal R., Pucia, M. (2017). *Polskie pieśni ludowe na Śląsku Opolskim przez Paula Schmidta w 1913 r. na fonograf zebrane. Pierwsze nagrania muzyki tradycyjnej dokonane na Śląsku Opolskim ze zbiorów Archiwum Fonograficznego w Berlinie*. [Płyta CD z książeczką]. Warszawa–Berlin: Instytut Sztuki PAN, Berliner Phonogramm-Archiv.
- Kamieński, Ł. (1932). Z badań nad folklorem muzycznym Wielkopolski. *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Nauk*, 3(17), 52–55.
- Kamieński, Ł. (1936). *Pieśni ludu pomorskiego*. Toruń: Instytut Bałtycki.
- Kolberg, O. (1981). Melodie ludowe w operze J. Stefaniego „Krakowiacy i Górale”. W: E. Miller, D. Pawlak (red.), „Dzieła Wszystkie”. T. 62. *Pisma muzyczne*. Cz. 2. (s. 546–554). Wrocław–Poznań–Warszawa–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Kostrzewa-Majoch, A. (2004). Między Poznaniem a Wilnem. Archiwum Fonograficzne Uniwersytetu Stefana Batorego w świetle korespondencji Romana Padlewskiego z Marią Znamierowską-Prüfferową. *Muzyka*, 49(4), 133–153.
- Kotula, F. (1979). *Muzykanty*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Lesień-Płachecka, K. (1993). Niektóre aspekty pozamuzyczne w relacjach badaczy terenowych Akcji Zbierania Folkloru Muzycznego w latach 1950–1954. *Muzyka*, 38(3–4), 157–168.
- Łuczkowski, J. (1984). Opoczyński grajek odpustowy. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 26, 97–114.
- Majchrzak, J. (1983). *Polska pieśń ludowa na Dolnym Śląsku*. Warszawa–Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Majchrzak, J. (1989). Muzykowanie regionalne i domowe. W: D. Simonides (red.), *Folklor Górnego Śląska* (s. 683–695). Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Matłowski, B. (2006). *Cymbaliści na Pomorzu Zachodnim po 1945 roku. Spadkobiercy Jankiela*. Szczecin: Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica.
- Merriam, A.P. (1964). *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.
- Nita, Z., Tryka, L. (1995). *Z Kolbergiem po Ziemi Janowskiej*. Janów Lubelski: Janowski Ośrodek Kultury.
- Ryś, J. (1972). *Wesele łąckie*. Rzeszów: Muzeum Okręgowe.
- Sar, A. (2016). O genezie i historii Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą. W: J. Adamowski, A. Sar (red.), *Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą* (s. 9–17). Lublin: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Skierkowski, W. (1928, 1929, 1933, 1934). *Puszcza Kurpiowska w pieśni*. Cz. 1 (1928), cz. 2, z. 1 (1929), cz. 2, z. 2 (1933), cz. 2, z. 3 (1934). Płock: Towarzystwo Naukowe Płockie.
- Skierkowski, W. (1933). Muzykalność ludu kurpiowskiego. *Kwartalnik muzyczny*, 5(17/18), 44–47.
- Sobieska, J. (1949). Chłonność muzyczna naszego ludu. Jeszcze na marginesie Festiwalu Muzyki Ludowej. *Polska Sztuka Ludowa*, 3(7–8), 226–230.
- Sobieska, J. (1955). Sylwetki wybitniejszych wykonawców ludowych. W: M. Kielanowska-Bronowicz (red.), *Wielkopolskie śpiewki ludowe* (s. 33–44). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Sobieska, J. (1970). Mistrz i uczniowie [O Tomaszu Śliwie]. *Polska Sztuka Ludowa*, 4(3–4), 231–234.

- Sobieska, J., Sobieski, M. (1973). *Polska muzyka ludowa i jej problemy*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Stęszewski, J. (1972). Sachen, Bewusstsein und Benennungen in ethnomusikologischen Untersuchungen. *Jahrbuch für Volksliedforschung*, 17, 11–26.
- Stęszewski, J. (2009). *Rzeczy, świadomość, nazwy. O muzyce i muzykologii*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Suppan, W. (1984). *Der musizierende Mensch*. Mainz: Schott.
- Szymonowiczowie, K. i M. (2014). *Gajdosze*. Żywiec: Fundacja Klamra.
- Zakrzewski, B. (1970). *Pieśni śląskie ze zbiorów Józefa Lompy*. Wrocław: Instytut Śląski w Opolu.
- Zarychta-Wójcicka, A. (2017). *Kościelna orkiestra w Skrzyńsku fundacji Wiktorii z Szydłowskich Malletskiej 1830–1957*. Przysucha: Muzeum Wsi Radomskiej.
- Zedel, K. (2016). *V Ogólnopolski Konkurs na Budowę Ludowych Instrumentów Muzycznych*. Katalog twórców. Szydłowiec: Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych.

Archiwalia

- (IM UW) Instytut Muzykologii Uniwersytetu Wrocławskiego
- IM UW: Pawłowska, K.A. (2022). *Wytwórstwo ludowych instrumentów muzycznych w Polsce. Tradycja a innowacje*. Mps pracy doktorskiej, promotor: Zbigniew J. Przerembski.

Strony internetowe

- Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk: <https://www.ispan.pl/polska-piesn-i-muzyka-ludowa-seria-wydawnicza>.

Streszczenie

Artykuł dotyczy historii wyłaniania się osobowości wykonawcy ludowego w badaniach i dokumentacji folkloru muzycznego. Bogactwo, różnorodność, waga transkrypcji, analizy i typologii repertuaru wokalnego lub instrumentalnego były w XIX w. ważniejsze niż fakt indywidualnego przekazu pamięci kulturowej od reprezentanta studiowanej tradycji. W XX w. ustępowanie i przeobrażanie się kultur chłopskich, niegdyś częściowo samowystarczalnych, przekierowały uwagę badaczy także na osoby świadków/nosicieli/depozytariuszy badanego i rejestrowanego folkloru, również jako rodzaj kompensacji ubytków dawnej kultury. Wymogi nowej technologii – dokumentacji fonograficznej – sprzyjały zwrotowi indywidualnemu: utrwalaniu danych biograficznych nagrywanych osób. Nurt biograficzny w etnomuzykologii wiedzie w kierunku podstawowych pojęć dotyczących aktywności człowieka: nazywania (pojęcia i kategorie w świecie dźwięków sensownych), działania (funkcje i sytuacje muzyczne), przekazywania (procesy uczenia się/nauczania) i oceniania (przekonania estetyczne z odniesieniami do etyki i aksjologii).

Słowa kluczowe: etnomuzykologia, fonografia folkloru, osoba muzyka, indywidualizm w tradycji muzycznej, historia badań folkloru

Summary

The article discusses the emergence of the personality of a folk performer in the study and documentation of musical folklore. In the 19th century, the richness and variety, the significance of transcription, and the analysis and typology of musical repertoire were more important and attractive than biographies of musicians or singers and the fact of individual transmission. In 20th century, however, the peasant culture, once partially self-sufficient, was retreating and the attention of ethnomusicologists was redirected also to the personalities of performers and transmitters, also as a *sui generis* compensation for the regular decrease and dispersion of old traditions. The modern technology of phonographic documentation demanded that the personal data of recorded musicians or singers be written down, thus promoting the individual perspective. The biographical stream leads towards the core anthropological concepts such as the need to give names (concepts and categories in a world of meaningful sounds), and the tendencies to be active (musical functions and contexts), to pass on knowledge (teaching and learning process in music), and to estimate and value experiences (aesthetic attitudes with references to the ethic).

Keywords: ethnomusicology, phonography of folklore, the person of a musician, individualism in musical tradition, history of research on folklore.

Translated by Author

Julia Michcik

julia.michcik@doctoral.uj.edu.pl<https://orcid.org/0000-0001-5236-8198>

Uniwersytet Jagielloński

Szkoła Doktorska Nauk Społecznych

Granice, relacje i napięcia Wyzwania badań biograficznych w obrębie instytucji akademickich

*Boundaries, relationships and tensions
Challenges of biographical research within academic institutions*

Wstęp

Badania biograficzne, rozumiane jako interdyscyplinarne badania życia i twórczości poszczególnych osób, stanowią nie tylko źródło wiedzy historycznej, ale także pozwalają na analizę szerszych kontekstów i procesów kształtujących określone warunki społeczno-kulturowe. Szczególnym przypadkiem badań biograficznych są te prowadzone w środowiskach akademickich. Przybliżanie sylwetek osób uczonych – ich dorobku naukowego, wyborów życiowych, jak również warunków, w których przyszło im działać – sprzyja budowaniu poczucia przynależności w obrębie danej dyscypliny czy dziedziny poprzez interakcje (Rokuszevska-Pawełek 2005:290). Biografie teoretyków i teoretyczek, praktyków i praktyczek nie tylko mogą inspirować kolejne pokolenia badaczy i badaczek, ale jednocześnie ukazują, w jaki sposób takie jednostkowe doświadczenia mogą być uwikłane w rozwój teorii naukowych, metodologii, jak i samych instytucji badawczych. Potrzeba rozwijania badań biograficznych wynika także z ich zdolności do ujmowania wcześniej niedostępnych wątków czy roli nieformalnych sieci społecznych w kształtowaniu konkretnych grup (zob. Całek 2013). Dzięki temu biografistyka może przyczyniać się do rewizji dominujących narracji oraz uwrażliwienia

na marginalizowane postacie, ich osiągnięcia i porażki oraz idee. W tym sensie biografie są nie tylko historiami pojedynczych osób, ale także nośnikami alternatywnych i uzupełniających opowieści o instytucjach i grupach albowiem

socjologiczna opowieść biegnie wzdłuż rzeczywistości, ale i poprzez rzeczywistość – a niekiedy wbrew niej. Nasze narracje przecinają się i krzyżują z innymi opowieściami, nakładają na nie, wypierają je czasem, czasem same ulegają wyparciu lub zagłuszeniu. Nie ma zresztą jednej socjologicznej narracji, jest ich wiele (Bucholc 2013: 20).

Prowadzenie badań, w tym właśnie badań biograficznych, wymaga jednak pogłębionej refleksji metodologicznej oraz etycznej – mając na uwadze subiektywność zarówno swojej analizy, jak i relacji badanej osoby. Biografie to przecież opowieści osadzone w określonym kontekście historycznym i kulturowym, co wymaga uwzględniania tych kontekstów, by uniknąć uproszczeń i nadinterpretacji, nie naruszając przy tym prywatności danej osoby.

W niniejszym artykule szczególna uwaga została poświęcona biografistycie prowadzonej w kontekście instytucji akademickich oraz wyzwaniom, jakie niesie ze sobą realizacja tego typu badań w obrębie takich jednostek. Instytucje naukowe i badawcze, jako miejsca ściśle powiązane z produkcją i transmisją wiedzy, oferują unikalne możliwości do badania życiorysów osób, które w nich działały lub nadal to robią. Mogą one nie tylko dysponować archiwami czy dokumentacją obejmującą notatki, spisy publikacji lub projektów badawczych, ale także są środowiskiem, gdzie dochodzi do ciągłej wymiany myśli i współpracy. Równocześnie jednak instytucje te stwarzają szereg trudności wynikających z ich specyficznej dynamiki, struktur władzy oraz relacji interpersonalnych, co może kształtować sposób, w jaki osoby konstruują narracje o samych sobie oraz o innych wewnątrz instytucji naukowych, a także o samej instytucji. Celem artykułu jest zatem zmapowanie kluczowych problemów wiążących się z prowadzeniem badań biograficznych w kontekście akademii oraz ludzi z nią związanych. Istotne wyzwania wynikają z badań dotyczących osób nadal funkcjonujących w danej instytucji i dalej zawodowo z nią związanych, co wymaga nie tylko wyjątkowej ostrożności w prowadzeniu wywiadów czy analizy materiałów, ale również uwzględnienia dynamiki władzy i zależności, które mogą kształtować dostęp do informacji, sposób przedstawiania narracji oraz ich interpretacji.

Podstawą refleksji są herstoryczne badania biograficzne dotyczące kobiet-naukowczyń związanych z pierwszymi dekadami istnienia Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Badania te realizowane były zgodnie z ideą *history from above* – opisywaniem historii poprzez perspektywę elit, a nie „zwykłych” osób (Berridge 2010). Instytut Socjologii UJ, formalnie powołany w 1970 r. z połączenia dwóch istniejących wcześniej katedr, szybko stał się jednym z najważniejszych ośrodków socjologicznych w Polsce.

Umieszczenie moich badań w tym kontekście nie jest przypadkowe, okres PRL-u stawił przed kobietami nowe wyzwania, również związane z ich rolą – rodzinną i zawodową (Wachowiak 2020). Choć w PRL-u kobiety miały formalnie zapewniony równy dostęp do edukacji i pracy naukowej, w praktyce ich obecność w świecie akademickim podlegała licznym ograniczeniom – zarówno strukturalnym, jak i kulturowym (zob. Kolbuszewska 2015). Kobiety częściej niż mężczyźni trafiały na niższe stanowiska, rzadziej obejmowały funkcje kierownicze czy profesorskie. Ich kariera naukowa nierzadko musiała być godzona z obowiązkami domowymi, co dodatkowo utrwalało podział na „męską” pracę intelektualną i „kobiece” życie prywatne. Mimo tych barier wiele kobiet w PRL-u tworzyło znaczące prace badawcze, choć ich dorobek bywał marginalizowany (zob. Kolbuszewska 2016; Siemieńska 2001). Dziś badania herstoryczne pozwalają nie tylko przywracać te biografie, ale i lepiej rozumieć, jak funkcjonowały relacje władzy i genderowe hierarchie w nauce tamtego okresu. Przeszłość instytucji, a także wspomnienia kobiet w niej pracujących, tworzą dla badań nie tylko zaplecze merytoryczne, ale także przestrzeń symboliczną – opowieść o nauce, która (choć nie zawsze w widoczny sposób) także jest kobieca.

Celem mojego projektu było pozyskanie nieznanych biografii socjolożek i antropolożek społecznych, których perspektywy, doświadczenia i narracje pozostawały w dużym stopniu dotychczas niedostępne w oficjalnym przekazie historycznym oraz pamięci społecznej wspólnoty związanej z Instytutem Socjologii UJ. Naukowczynie te funkcjonowały w cieniu mężczyzn oraz ich zasad i osiągnięć, co jest wyrazem niewidoczności kobiet w nauce, które w tym środowisku mierzyły się i nadal muszą się mierzyć z wieloma barierami. Moje badania opierały się przede wszystkim na wywiadach biograficznych. W przypadku kobiet już nieżyjących relacje dotyczące ich życia i pracy zostały zweryfikowane poprzez kwerendę w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, obejmującą instytucjonalne dokumenty i inne dostępne źródła. Na tej podstawie opracowałam relację dotyczącą historii Instytutu Socjologii UJ z perspektywy kobiet w nim pracujących oraz stworzyłam kilkanaście biogramów pracowniczek naukowych, równocześnie pamiętając o swoim upozycjonowaniu. Jako absolwentka tego Instytutu, a w czasie prowadzenia badań – studentka, musiałam zwrócić uwagę nie tylko na pozyskiwane informacje i kontekst ich uzyskania, ale także na moją własną pozycję wobec osób badanych oraz względem instytucji. Akademia bowiem nie tylko zapewnia ramy organizacyjne dla działań naukowych (Mills 2002), ale również stanowi istotną przestrzeń, gdzie konstruowane są tożsamości zawodowe oraz społeczne ich członków i członkiń. W związku z tym historia życia osoby badanej jest osadzona w specyficznej sieci relacji instytucjonalnych, wartości oraz norm, które współtworzą jej obraz. Refleksja nad rolą instytucji akademickiej, jako czynnika determinującego sposób przedstawiania biografii, stanowi zatem kluczowy element podejmowanych rozważań. Biografistyka w przestrzeni akademickiej może tym samym wspierać refleksję nad historią oraz ewolucją danej dyscypliny,

jak i odkrywać nieznane dotychczas elementy jej instytucjonalnej tożsamości, ukazując przy tym ryzyko związane z asymetrycznymi relacjami władzy.

Dalsze rozważania będą więc oparte na moich doświadczeniach i spostrzeżeniach zgromadzonych podczas prowadzenia herstorycznych badań biograficznych. Należy jednak podkreślić, że każdy proces badawczy jest unikalny, a jego przebieg oraz wynikająca z niego wiedza są w dużej mierze uzależnione od kontekstu badania, przyjętych założeń teoretycznych oraz relacji z badanymi osobami (Yin 2009). Nie istnieje jedna uniwersalna recepta na prowadzenie badań, która mogłaby być stosowana w sposób schematyczny, a to, co wystąpiło w przypadku mojej pracy, nie musi powtarzać się w innych projektach. W tym sensie brak możliwości prostego przekładania doświadczeń empirycznych z jednego kontekstu na drugi staje się wartością samą w sobie. Owa nieprzekładalność nie tylko podkreśla złożoność i wielowymiarowość badań biograficznych oraz tych prowadzonych w nurcie herstorycznym (czy po prostu, mówiąc szerzej, metod jakościowych), ale także pozwala dostrzec wyjątkowy charakter każdego indywidualnego procesu badawczego jako źródła inspiracji i nowej wiedzy.

Relacje władzy w instytucjach a biografistyka

Relacje władzy i zależności, obecne w każdej instytucji naukowej oraz badawczej, mają znaczenie w procesie konstruowania narracji biograficznych. Akademia nie jest zwykłym tłem dla życia ich członków i członkiń, ale raczej złożonym systemem, w którym hierarchiczne struktury, mechanizmy kontroli i uznania, a także sieci formalnych i nieformalnych relacji wpływają dwójako: zarówno na sam przebieg badań, jak również na treść opowydanych historii. Instytucja naukowa kształtuje więc życie i działalność pojedynczych osób, a także wpływa na przedstawiane narracje dotyczące ich życiowych doświadczeń. Badania biograficzne, jako podejście jakościowe, stawiają przed badaczami i badaczkami unikalne wyzwania etyczne wynikające z relacji między osobami badającymi a osobami badanymi, co przekłada się także na odpowiedzialność za sposób wykorzystania i przedstawiania zebranych informacji – ponieważ historia życia określona jest przez ramy społeczne i instytucjonalne (zob. Kaźmierska 2018). W trakcie badań biograficznych można więc spotkać się z niedostępnością niektórych źródeł wiedzy o badanych osobach czy ich selektywnym udostępnianiem. Tu warto także zwrócić uwagę, że bazując na relacjach ustnych – jak chociażby w historii mówionej – ludzka pamięć naturalnie poddawana jest procesom zapominania czy różnego interpretowania zdarzeń pod wpływem czasu, niejako krytykując tym samym oficjalną wersję przeszłości (Nora 2022). W prowadzeniu moich badań na samym początku trudnością okazało się dotarcie do nazwisk kobiet, które zaczęły pracować w Instytucie Socjologii UJ. W tym przypadku posłużyłam się ustnymi relacjami osób najdłużej zatrudnionych

oraz artykułami opisującymi strukturę organizacyjną Instytutu, co pozwoliło choć częściowo odtworzyć spis kadry akademickiej. Było to niełatwe zadanie, ponieważ „pamięć musi być selektywna, nie można bowiem pamiętać wszystkiego. (...) Proces włączania do pamięci i wykluczania z niej jest więc ciągły i dynamiczny” (Kaźmierska 2007: 12). Tu warto także dodać, że nieuchwytność pojawia się również w przypadku, gdy dana osoba pracowała w instytucji przez krótki okres. Mechanizmy nieuchwytności dotyczą jednak zarówno oficjalnych dokumentów z instytucji naukowych czy archiwów, jak i relacji interpersonalnych – współpracownicy, podwładni czy przełożeni badanych postaci mogą być skłonni do przedstawiania zdarzeń w sposób zgodny z ich własnym miejscem w strukturze władzy czy też oficjalną narracją o osobach i instytucji. W trakcie wywiadu biograficznego jedna z pracowniczek o ugruntowanej pozycji w strukturze akademickiej – zarówno pod względem naukowym, jak i administracyjnym – opowiadała ze szczegółami o wydarzeniach konfliktowych z władzami rektorskimi i dziekańskimi, które wpływały na jej funkcjonowanie w instytucji. W trakcie autoryzacji transkrypcji zdecydowała się jednak zrezygnować z podawania konkretnych nazwisk i szczegółów, argumentując to „staraniem o zachowanie reputacji instytucji” – nie negowała zatem istnienia pewnych napięć, ale wołała zostawić je w sferze domysłów.

Akademia często posiada własną narrację historyczną, kształtując tym samym sposób, w jaki opowiadane są biografie jej członków i członkiń – wiedza jest zatem wynikiem konstruowanych interpretacji (Kaźmierska 2007: 11). Takie oficjalne przekazy mogą działać jako pewnego rodzaju filtr, przez który przepuszczane i przekształcane są indywidualne historie życia osób. Wątki niepasujące do tego obrazu – szczególnie te opisujące konflikty, marginalizacje, nierówności, niepożądane zachowania czy społeczne aberracje – mogą być wyciszane, wyśmiewane lub uznawane za nieprawdziwe. W trakcie prowadzenia projektu kilka kobiet przyznawało chociażby, że wysoko postawieni w uniwersyteckiej hierarchii mężczyźni nadużywali alkoholu, co przekładało się na atmosferę pracy w Instytucie. Nie wszystkie osoby chciały jednak o tym mówić, mimo że według jednej z rozmówczyń „wszyscy wiedzieli, że problem istniał, ale to było tabu”. Hierarchiczna kultura organizacyjna w znacznym stopniu wpływa więc na kontekst prowadzenia badań biograficznych w obrębie akademii. Nie bez znaczenia jest także wymiar genderowy – właśnie dlatego powstała idea „przywrócenia kobiet historii” (Bobako 2009). Kobietom trudniej było rozwijać kariery naukowe nie tylko ze względu na maskulinizację kadry w Instytucie Socjologii UJ, ale także dlatego, że pojawiały się plotki o młodych kobietach, które swoją pozycję zawdzięczały profesorom. Porażki czy marginalizacje w biografiach osób są jednak nierzadko przemilczane, aby nie podważać określonego wizerunku i tożsamości instytucji. Sukcesy zawodowe mogą być interpretowane jako wynik indywidualnych starań i osiągnięć, co pomija wpływ strukturalnych barier i strukturalnego wsparcia jedynie dla określonych grup – będących już i tak w hierarchii akademickiej uprzywilejowanymi.

Tu warto także dokonać refleksji dotyczącej osób, które w pewnym momencie zdecydowały się opuścić daną instytucję. Historia akademii w dużej mierze czerpie z perspektyw grupy dominującej, co często prowadzi do niedostatecznego dokumentowania życia osób, których codzienna działalność mogła nie być uznana za wystarczająco znaczącą – „tworzenie wyobrażeń na temat przeszłości dokonuje się w toku zinstytucjonalizowanych działań, na przykład przez edukację, dyskurs publiczny, aktywność elit” (Kaźmierska 2007: 17). Priorytet pamiętania otrzymują zatem ci z osiągnięciami postrzeganymi jako najważniejsze lub ci z najwyższymi pozycjami – a w strukturach akademickich, będących nierzadko odzwierciedleniem patriarchalnych stosunków społecznych, przywilej ten mają zazwyczaj mężczyźni. Przykładem ilustrującym to zjawisko może być postać antropolożki i etnolożki dr Barbary Olszewskiej-Dyonizak (1937–2008), związanej z Uniwersytetem Jagiellońskim. Dopiero dzięki pozyskanym relacjom ustnym i kwerendzie archiwalnej uświadomiłam sobie, że była pionierką w tłumaczeniu na język polski dzieł Bronisława Malinowskiego, w tym pierwszego wydania *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* (Malinowski 1967). Biografie kobiet związanych z instytucjami akademickimi mogą zatem nie być stawiane na pierwszym planie, co zmienia także postrzeganie historii instytucji – jako monolitycznej, pozbawionej napięć, zamiast wielowątkowej i pełnej różnorodnych doświadczeń.

Ponadto, narracje biograficzne mogą być formowane przez dominujące w instytucji normy i wartości, które wyznaczają ramy, w jakich interpretowane są życiorysy poszczególnych osób – „biografia jest niewątpliwie uwarunkowana kontekstem zewnętrznym” (Dubas 2014: 20). Osoby niegdyś pełniące wysokie funkcje w strukturach akademickich, czy mające szczególne osiągnięcia w danych dyscyplinach i dziedzinach nauki mogą być przedstawiane z pełnymi honorami i uznaniem dla ich zasług – tu powstaje więc pytanie dotyczące osób mniej lub w ogóle niewidzialnych w instytucjach naukowych i badawczych: czy da się odnaleźć historie dotyczące zmarginalizowanych w akademii jednostek? Biografie osób pracujących w administracji czy biografie kobiet, a raczej trudności w ich pozyskiwaniu, są dokładnym zobrazowaniem tego, że narracje nie tylko odzwierciedlają, ale również reprodukują dynamiczne struktury władzy. W środowiskach naukowych, gdzie pozycja zawodowa danej osoby często determinuje jej dostęp do różnego rodzaju kapitałów albo prestiżu, pomijane są te osoby, których rola – bardzo często niesłusznie – postrzegana jest jako mniej znacząca. W początkowej fazie prowadzenia przeze mnie badań herstorycznych w Instytucie Socjologii UJ dostępne materiały koncentrowały się na postaciach męskich – w dużej mierze na pierwszych dyrektorach. Same pracowniczki podczas wywiadów biograficznych wyrażały, że „to był męski świat”, a dominujący przekaz o instytucji przez dekady kształtowany był przez pamiętanie jednych osób i zapominanie o innych. Na sytuację wielu z nich miały wpływ także determinanty związane z ich pochodzeniem, klasą czy

sytuacją ekonomiczną – mimo tego udało im się osiągnąć awans społeczny (por. Łuczaj 2021; Łuczaj, Kurek-Ochmańska 2023).

Taka sytuacja nie tylko jest wyrazem nierówności w relacjach władzy, będących pośrednio czynnikiem decydującym o tym, które osoby i historie będą utrwalone, ale jednocześnie ujawnia, jak istotna jest refleksja nad samym procesem uprawiania biografistyki w obrębie instytucji naukowych i badawczych. Nawet samo pamiętanie określonych osób jest społecznie konstruowane i związane ze strukturami. Jeszcze przed rozpoczęciem tego typu badań konieczne jest krytyczne zastanowienie się nad pytaniami: o jakich grupach marginalizowanych lub mniejszościowych nie wiemy nic? Dlaczego te grupy lub osoby do nich należące zostały pominięte w oficjalnej narracji instytucjonalnej? Jakie mechanizmy, zarówno strukturalne, jak i kulturowe, doprowadziły do ich niewidoczności? Świadomość tych procesów jest niezbędna, aby uniknąć lub chociażby zminimalizować ryzyko reprodukcji istniejących struktur władzy oraz powielania dominujących narracji w toku badań biograficznych, które to narracje w pewien sposób już zostały rozpoznane i uznane za ważne. Dzięki temu możliwe jest podjęcie próby ukazywania i rekonstruowania bardziej zróżnicowanych i inkluzywnych historii, uwzględniających również informacje oraz doświadczenia osób i grup dotychczas pomijanych w dyskursie akademickim. W tym sensie biografistyka w kontekście instytucji naukowych i badawczych staje się nie tylko narzędziem czy metodą poznawczą, ale również krytyczną i transformującą, przyczyniając się do dekonstrukcji hierarchii pamięci i otwierając przestrzeń na nowe, dotąd niewysłuchane perspektywy i głosy.

Wewnętrzne zależności w instytucjach akademickich a biografistyka

Powiązania instytucjonalne poszczególnych osób znacząco wpływają na sposób tworzenia, kontekst i ostateczny kształt powstających narracji. Akademia oparta jest na sieci relacji, w które każda osoba jest wpleciona, również badacz czy badaczka. Ta sieć jest strukturą odzwierciedlającą rzeczywistość, w jakiej osoby funkcjonują, a tym samym stanowi powód różnorodnych ograniczeń, które wpływają na narracje biograficzne. Jest to szczególnie istotne zwłaszcza w przypadku badań prowadzonych na temat osób ciągle obecnych i aktywnych w środowisku akademickim, bowiem może to znaleźć odbicie w przedstawianych przez nich doświadczeniach. W swoim projekcie badawczym rozmawiałam także z osobami dalej pracującymi w Instytucie Socjologii UJ – jedna z kobiet na pytanie dotyczące trudności w pierwszych latach pracy odpowiedziała, że nigdy ich nie doświadczyła, mimo że inne osoby wspominały chociażby o drobnych problemach na początku swoich karier. Otwartą pozostaje zatem kwestia, czy na takie postrzeganie wpłynęła dbałość o swoją pozycję i reputację instytucji, czy może jednak ogromne życiowe doświadczenie, idealizowanie przeszłości i sentymentalizm.

Dzięki badaniom biograficznym możliwe jest „konstruowanie własnej opowieści o życiu, które pozwala zobaczyć swoją historię z innej perspektywy (poprzez uchwycenie ogólnego sensu opowieści, poszukiwanie nowych znaczeń, patrzenie wieloaspektowo na wydarzenia)” (Lasocińska 2016: 90).

Znajomość hierarchii, norm czy oczekiwań wewnątrz instytucji może skłaniać osoby do opisywania narracji w taki sposób, który sprzyja pozytywnej autoprezentacji. W kontekście akademickim, gdzie prestiż i osiągnięcia są kluczową cechą, osoby badane mogą bardziej lub mniej świadomie kreować narracje w konkretny, przychylny dla instytucji i dla nich samych sposób. Dążenie do zachowania dobrego wizerunku i własnej pozycji może skłaniać do budowania narracji zgodnych z obrazem instytucji, gdzie sukcesy jednostek postrzegane są jako części większego sukcesu środowiska akademickiego. Mogą więc pojawić się odmienne oczekiwania – badacz czy badaczka chce pozyskać jak najwięcej informacji, a osoby biorące udział w badaniach chcą zachować dotychczasowy obraz siebie. Nie jest to jednak zawsze sprawdzająca się prawidłowość – w trakcie badań dotyczących kobiet z Instytutu Socjologii UJ kilka z nich otwarcie mówiło o swoich porażkach. Niezdane egzaminy czy problemy z wygórowanymi wymaganiami odnoszącymi się do awansu zawodowego to była codzienność dla kobiet w Instytucie – najpierw jako studentek, a potem pracowniczek. Należy jednak pamiętać, że kobiety te, pomimo trudności, osiągnęły sukcesy w akademii, co ułatwia mówienie o swoich własnych niepowodzeniach z perspektywy czasu. Jest to tym istotniejsze, że pozwala poznać ich perspektywę, a przecież „wiedza na temat kobiecych zasług dla rozwoju konkretnych dyscyplin i przyrostu wiedzy jest mocno ograniczona” (Kolbuszewska 2021: 47). Nie ma także nic złego w tym, że osoby chcą zaprezentować się w przychylnym świetle. Kluczowe staje się zatem krytyczne podejście do przekazywanych treści oraz świadomość, że opowiadana narracja nie zawsze odzwierciedla pełnię doświadczeń danej osoby, lecz może być przefiltrowana przez mechanizmy autoprezentacji. Aby unikać bezrefleksyjnego utrwalania idealizowanych historii, należy więc uwzględniać kontekst instytucjonalny oraz pozycje społeczne.

Zajmowanie się biografiami osób wciąż aktywnych w środowisku naukowym nie rzadko wiąże się także z koniecznością balansowania między przekazywaną treścią a zobowiązaniem do lojalności wobec danej instytucji. Narracje mogą zatem prowadzić do autocenzury, szczególnie w przypadku poruszania kontrowersyjnych czy przemilczanych dotychczas tematów tak, aby dbać o dobre imię instytucji – „szczerowość zależy od tego, ile czasu upłynęło od opowiadanego zdarzenia i czy ujawnienie szczegółów niesie dla opowiadającego jakieś konsekwencje” (Kurkowska-Budzan 2011: 15). Relacje władzy w obrębie takich struktur sprawiają zatem, że zarówno ci, którzy opowiadają swoje historie, jak i ci, którzy je dokumentują, mogą być bardziej skłonni do unikania poruszania tematów mogących narazić instytucję na krytykę. Obawa przed podejmowaniem takich wątków często wynika z faktu, że osoby są w różnym stopniu

zależne od akademii – chociażby zawodowo czy finansowo – i tożsamościowo z nią powiązane. Taka fragmentaryczność lub zniekształcenie przekazywania informacji są także częścią naturalnego procesu zapominania, ponieważ niejednokrotnie badacz czy badaczka interesuje się wydarzeniami, które miały miejsce jakiś czas temu – a ten kontekst czasu „na swój sposób wytycza tory i nadaje kierunki badaniom biograficznym” (Dubas 2014: 15). Autocenzura może także wynikać z nieformalnych nacisków lub obaw przed konsekwencjami dla osoby badanej. Nawet w przypadku anonimizacji pewnych danych środowisko naukowe potrafi zidentyfikować określoną osobę, jej poglądy i stanowiska (zob. Kaźmierska 2024; Kurkowska-Budzan 2011). Poruszanie trudnych tematów może prowadzić do napięć wewnętrznych, utraty wsparcia lub wykluczenia z sieci zależności zawodowych, a one są kluczowe na każdym etapie kariery, szczególnie tym początkowym. Rezultatem tego jest fakt, że badania biograficzne uprawiane wewnątrz instytucji naukowych i badawczych wymagają szczególnej refleksji etycznej oraz metodologicznej, aby w sposób świadomy móc radzić sobie z presją instytucjonalną i unikać niezamierzonego wzmacniania jednostronnych, nierzadko wyidealizowanych narracji, a przy tym dbać o dobro osób badanych. Dopiero krytyczne podejście do relacji władzy i zależności w takich strukturach pozwala ujawnić potencjał badań biograficznych i ich roli w opisywaniu zróżnicowanej rzeczywistości. Badania biograficzne w naukach społecznych nie są jednak tożsame z biografistyką i prawdą w sensie historycznym (Karkowska 2021; Szulakiewicz 2004). Zamiast skupiać się na odkrywaniu tego, co kryje się pod wyidealizowanym obrazem przedstawionym w wywiadzie, bardziej istotne wydaje się pytanie, dlaczego taki obraz w ogóle się pojawia. Tego rodzaju przesunięcie perspektywy, choć subtelne, ma kluczowe znaczenie dla sposobu analizy i interpretacji materiału badawczego. Istotne jest zatem „odejście od pytania, jak było naprawdę, na rzecz kwestii związanych z funkcjonowaniem pamięci o przeszłości” (Wachowiak 2020: 369). Wyidealizowana narracja może bowiem wiele mówić o kontekstach społecznych, kulturowych czy instytucjonalnych, w których funkcjonuje badana osoba, a także o mechanizmach konstruowania tożsamości i autoprezentacji w środowisku akademickim. Analiza przyczyn i powodów, dlaczego jednostki decydują się na takie przedstawienie swoich doświadczeń, pozwala zrozumieć głębsze struktury wpływające na kształtowanie się narracji biograficznych.

Odpowiedzialność i upozycjonowanie badacza/badaczki w akademii

Dość oczywiste wydaje się stwierdzenie, że rola oraz pozycja badacza czy badaczki mają znaczenie w całym procesie. Badacz czy badaczka musi nieustannie lawirować pomiędzy różnymi celami: rzetelnością naukową, dbałością o dobro osób badanych, a także koniecznością uwzględnienia reputacji instytucji, gdzie prowadzi badania lub

jest z nią związany. Jednym z kluczowych wyzwań jest próba zrozumienia istniejących struktur władzy oraz dominujących narracji. Badacze i badaczki zajmujący się biografistyką, funkcjonując wewnątrz instytucji, często podlegają tym samym relacjom hierarchicznym, które wpływają na osoby badane. W prowadzonych przeze mnie badaniach kluczowe były moje dwie role – z jednej strony byłam badaczką, która miała określone cele i oczekiwania względem osób przekazujących mi swoje relacje; z drugiej strony byłam także studentką rozmawiającą ze swoimi wykładowczyniami i wykładowcami o ich prywatnym życiu, trudnościach zawodowych czy o samej instytucji, której jesteśmy częścią. Nie byłam osobą z zewnątrz, która przeprowadzi wywiady i zniknie – funkcjonuję dalej w tej samej przestrzeni tak, jak moje rozmówczynie i rozmówcy. Badacze i badaczki, świadomi swojej zależności od środowiska akademickiego, stają przed trudnym zadaniem: jak przedstawić wyniki badań, które mogą ujawniać nierówności, konflikty lub marginalizację, bez narażania siebie, badanych i samej instytucji na potencjalne konsekwencje? Obawiałam się, czy taka relacja zależności wpłynie na unikanie jakichś tematów, ale jednocześnie miałam przywilej znajomości kontekstów, o jakich pracownicy i pracowniczki mi opowiadali.

Wyzwaniem jest zatem sposób przekazywania uzyskanych informacji, a samo „pisanie biografii jest szczególnym doświadczeniem” (Legeżyńska 2019: 13). Biografistyka, szczególnie w obrębie akademii, dotyczy nie tylko życia jednostek, ale także ich miejsca w historii instytucji. Oznacza to, że publikowane treści mogą mieć wpływ na wizerunek nie tylko osób badanych, ale również całej organizacji. Jeśli skupiamy się na biografii osób, napotykamy trudności związane z indywidualnym doświadczeniem, subiektywnością i personalnymi narracjami. Natomiast, gdy kierujemy uwagę na instytucję, relacje władzy, procesy i role w ramach organizacji, cała perspektywa badawcza ulega zmianie. W takim przypadku bardziej interesujące stają się nie tylko losy jednostek, ale także struktury, które kształtują ich życie zawodowe i osobiste, oraz mechanizmy społeczne i instytucjonalne wpływające na te narracje. To przesunięcie uwagi pozwala spojrzeć na biografie z szerszej perspektywy, uwzględniając kontekst społeczny i kulturowy, w jakim funkcjonują. Badacz czy badaczka musi więc działać z uwzględnieniem zasady minimalizacji szkód, zarówno wobec osób badanych, jak i wobec instytucji, jednocześnie zachowując wierność wobec rzetelności naukowej i uzyskanych informacji. Ważne jest przy tym korzystanie z technik, takich jak anonimizacja wrażliwych danych czy świadome prezentowanie wyników w sposób, który nie pogłębia marginalizacji czy napięć – „badacz ponosi pełną odpowiedzialność za badanego w całości przebiegu procesu badawczego – za jego dobra osobiste, np. dobre imię, psychiczny dobrostan” (Dubas 2014: 19). Należy jednak pamiętać, że w tak hermetycznym środowisku, jakim jest akademia, skuteczna anonimizacja może nie być możliwa (zob. Kaźmierska 2024; Męćfal 2020). Nieodzownym elementem odpowiedzialnego uprawiania biografistyki jest zatem troska względem osób badanych. Wymaga to budowania relacji opartych

na zaufaniu i szacunku, a także refleksji nad tym, jak przedstawiane narracje mogą wpływać na ich życie osobiste i zawodowe. Badacze i badaczki, analizując indywidualne biografie, nastawieni są na uwzględnianie subiektywnych doświadczeń, emocji i intencji osób badanych. Z kolei przy zajmowaniu się instytucjami, relacjami władzy i procesami społecznymi, badacz czy badaczka przyjmuje szerszą perspektywę, analizując struktury i mechanizmy, które kształtują życie jednostek. W obu przypadkach pozycja badacza ma kluczowe znaczenie, ponieważ to on decyduje, jak zdefiniować przedmiot badania, jakie pytania postawić i jakie źródła wykorzystać.

Rzetelność naukowa w biografistyce akademickiej wymaga świadomego i krytycznego podejścia do własnej pozycji w procesie badawczym. Badacze i badaczki nie są neutralnymi i zewnętrznymi obserwatorami, ale raczej są oni częścią sieci zależności i struktur władzy, które wpływają na przebieg badań i ich wyniki. W trakcie procesu badawczego stałam się pewnego rodzaju selekcionerką, chociażby zmuszona wybrać podmiot badań. Zdecydowałam się prowadzić badania dotyczące pracowniczek naukowych – między innymi ze względu na łatwiejszą dostępność materiałów źródłowych. Jako studentka założyłam także, że takie kobiety mogą być inspiracją dla osób rozważających kariery naukowe. Pomięłam przy tym kadre administracyjną czy pierwsze studentki Instytutu Socjologii UJ – mimo że ich rola także jest ważna. Konieczne jest więc ciągle zadawanie pytań o to, czyje głosy są reprezentowane, jakie historie zostają opowiedziane, a jakie pozostają niewysłuchane i – jeśli to możliwe – próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się dzieje. Badania biograficzne mogą stać się pewnym synonimem aktu sprawczego – nie tylko oddając głos tym, którym go odmawiano, ale także tworząc przestrzeń do ich usłyszenia.

Bycie częścią akademii, którą się bada, stawia badaczy i badaczki w wyjątkowej i złożonej sytuacji. Z jednej strony, jako „osoba z wewnątrz” ma ona dostęp do specyficznej wiedzy, znajomości kontekstu i sieci relacji, które mogą wzbogacić prowadzone badania. Z drugiej jednak strony, ta bliskość może wpływać na percepcję, kształtować wybór tematów i interpretacji, a także rodzić trudności w zachowaniu krytycznego dystansu. Funkcjonowanie w strukturach instytucji, będącej przedmiotem badań, sprawia, że badacz czy badaczka staje się jednocześnie uczestnikiem, uczestniczką i obserwatorem, obserwatką – pozycja ta, choć poznawczo bogata, wymaga szczególnej uwagi w kontekście rzetelności naukowej i etyki badawczej. W takich warunkach konieczne staje się rozwijanie szczególnego rodzaju świadomości oraz autorefleksji. Badacze i badaczki powinni nieustannie analizować nie tylko swoją pozycję wobec instytucji i osób, których dotyczą biograficzne narracje, ale także wpływ, jaki ich obecność i działania mają na przebieg badań. Tym samym prowadzenie badań biograficznych wewnątrz akademii to nie tylko kwestia pozyskiwania danych, ale także refleksji nad granicami własnego poznania, odpowiedzialnością wobec osób badanych i instytucji oraz etycznymi konsekwencjami publikowania wyników w środowisku, którego samemu jest się częścią.

Podsumowanie

Konieczność oraz istotność uprawiania biografistyki nie podlega dyskusji poprzez pozytywny wpływ nie tylko na naukę, ale również na społeczność (Suárez-Ortega 2013). Znaczenia nabierają także badania biograficzne dotyczące kobiet (Kolbuszewska 2021). Ważniejsze staje się jednak pytanie o to, jak prowadzić takie badania w tak szczególnym kontekście w ramach instytucji naukowych i badawczych. Proponowanie ram czy strategii dla biografistyki w kontekście akademickim wymaga uwzględnienia złożoności tego typu badań. Akademia jako środowisko badawcze jest miejscem, gdzie krzyżują się interesy indywidualne i instytucjonalne, a struktury władzy oraz hierarchie wpływają zarówno na osoby badane, jak i samych badaczy. Aby uprawiać biografistykę w sposób rzetelny i etyczny, konieczne jest opracowanie strategii, pozwalających na uwzględnienie tych wyzwań. Chociaż nie istnieje jednolity zestaw zasad postępowania (zob. Kaźmierska 2020), to kluczowe wydają się kwestie: refleksji nad pozycją badacza czy badaczki; uwzględnienia relacji władzy i mechanizmów marginalizacji; unikania autocenzury; świadomej publikacji wyników; interdyscyplinarności i inkluzywności w omawianych tematach oraz doborze osób do badań; otwartej na dialog przestrzeni. Wymienione tutaj strategie nie eliminują całkowicie napięć związanych z biografistyką w kontekście akademickim, ale pozwalają na bardziej świadome nimi zarządzanie oraz jej uprawianie. Badacze i badaczki podejmujący się prowadzenia tego rodzaju badań muszą nieustannie negocjować pomiędzy lojalnością wobec instytucji, dbałością o osoby badane, poznawaniem historii i kontekstów a odpowiedzialnością wobec nauki. Takie wielowymiarowe podejście umożliwia tworzenie narracji biograficznych, które będą nie tylko rzetelne i etyczne, ale również wnoszące nową jakość do refleksji nad historią oraz współczesnością akademii i osób w niej funkcjonujących.

Biografistyka i badania biograficzne w akademii są czymś więcej niż tylko próbą uchwycenia jednostkowych historii – to wejście w skomplikowaną strukturę sieci relacji, władzy i pamięci, która kształtuje samo rozumienie nauki, instytucji naukowych i badawczych, poszczególnych dziedzin i dyscyplin. Odkrywanie opowieści ukrytych za oficjalnymi narracjami oraz nieznanymi dotąd życiorysów pozwala nie tylko lepiej zrozumieć przeszłość, ale także ma potencjał do kwestionowania mechanizmów decydujących o tym, co zostaje zapamiętane, a co zmarginalizowane. Badacze i badaczki, podejmując się tej pracy, stają przed wyzwaniem – balansują między chęcią przedstawienia prawdy i kontekstów wpływających na określony przekaz a koniecznością działania w ramach instytucji, która sama kształtuje ich pozycję. To napięcie wymaga nieustannej refleksji, jak również odwagi, by spojrzeć na akademię krytycznie, ale z dozą troski, rozumiejąc, że każda historia i każda biografia to zarazem część większej całości i osobiste świadectwa. Możliwe, że to właśnie na tym polega największa wartość biografistyki i badań biograficznych w kontekście akademickim: na dążeniu do

równowagi między szacunkiem dla przeszłości a gotowością do zmiany przyszłości. Poprzez uważne słuchanie i refleksyjne opowiadanie o życiowych doświadczeniach można przekształcać naukę i jej poszczególne dyscypliny w przestrzeń bardziej otwartą, sprawiedliwą, różnorodną oraz świadomą własnych przywilejów, ograniczeń, sukcesów i wyzwań. Każda odkryta biografia staje się wówczas nie tylko opowieścią o życiu, ale także o potencjale, jaki kryje się w pracy nad wspólną historią i tożsamością.

Bibliografia

- Berridge, V. (2010). 'Hidden from history'? Oral history and the history of health policy. *Oral History*, 38(1), 91–100.
- Bobako, M. (2009). *Powrót kobiet do historii – niedokończony projekt?*. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Pozyskano z: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0083bobako.pdf>.
- Bucholc, M. (2013). Złożoność nie do udźwignięcia: utopie jedności, utopie różnicy. *Studia Socjologiczne*, 4(211), 19–35.
- Całek, A. (2013). *Biografia naukowa – od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dubas, E. (2014). Czas, biografia i badania biograficzne – różnorodność kontekstów w andragogicznej perspektywie. *Edukacja Dorosłych*, 2, 13–27.
- Karkowska, M. (2021). Biografie i badania biograficzne – pojęcia, tworzywo, funkcje. Dlaczego warto gromadzić wspomnienia? *Biografistyka Pedagogiczna*, 6(1), 263–277. DOI: <https://doi.org/10.36578/bp.2021.06.04>.
- Kaźmierska, K. (2007). Ramy społeczne pamięci. *Kultura i Społeczeństwo*, 2, 3–23.
- Kaźmierska, K. (2018). Doing biographical research – ethical concerns in changing social contexts. *Polish Sociological Review*, 3(203), 393–411.
- Kaźmierska, K. (2020). Ethical aspects of social research: Old concerns in the face of new challenges and paradoxes. A reflection from the field of biographical method. *Qualitative Sociology Review*, 16(3), 118–135. DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8077.16.3.08>.
- Kaźmierska, K. (2024). Anonimizacja w badaniach biograficznych – dylematy metodologiczne i etyczne. *Przeгляд Socjologiczny*, 73(4), 87–108. DOI: <https://doi.org/10.26485/ps/2024/73.4/4>.
- Kolbuszewska, J. (2015). Kobiety w nauce – akademicki awans polskich historyczek wczoraj i dziś. *Sensus Historiae*, 19(2), 109–121.
- Kolbuszewska, J. (2016). Akademickie kariery kobiet w PRL-u. Historyczki – samodzielne pracownice nauki w nowopowstałych uniwersytetach. *Sensus Historiae*, 24(3), 153–172.
- Kolbuszewska, J. (2021). Biografie naukowe kobiet. Kilka uwag o tym, czy i jak je badać? *Sensus Historiae*, 43(2), 47–58.
- Kurkowska-Budzan, M. (2011). Informator, świadek historii, narrator – kilka wątków epistemologicznych i etycznych „oral history”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, 1, 9–34. DOI: <https://doi.org/10.26774/wrh.m.5>.
- Lasocińska, K. (2016). Badania biograficzne wśród artystów plastyków – refleksja badacza. W: M. Modrzejewska-Świgułska (red.), *Biograficzne badania nad twórczością* (s. 89–104). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. DOI: <https://doi.org/10.18778/8088-224-9.07>.

- Legeżyńska, A. (2019). *Wystarczy mocno i wytrwale zastanawiać się nad jednym życiem...* Biografistyka jako hermeneutyczne wyzwanie. *Teksty Drugie*, 1, 13–27. DOI: <https://doi.org/10.18318/td.2019.1.2>.
- Łuczaj, K. (2021). Doznawanie klasy w perspektywie mikrosocjologicznej. Przypadek pracowników naukowych. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 17(2), 6–25. DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.17.2.01>.
- Łuczaj, K., Kurek-Ochmańska, O. (2023). Awans społeczny a relacje rodzinne w biografiach akademików z klas ludowych. *Studia Humanistyczne AGH*, 22(2), 7–28. DOI: <https://doi.org/10.7494/human.2023.22.2.7>.
- Malinowski, B. (1967). *Argonauści Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei* (przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Męćfal, S. (2020). Analiza praktyk anonimizacji danych w polskich jakościowych badaniach socjologicznych na tle literatury przedmiotu oraz zasad etyczno-prawnych. *Przegląd Socjologiczny*, 69(3), 59–84. DOI: <https://doi.org/10.26485/ps/2020/69.3/3>.
- Mills, A.J. (2002). History/herstory. An introduction to the problems of studying the gendering of organizational culture over time. In: I. Aaltio, A.J. Mills (eds.), *Gender, identity and the culture of organizations* (pp. 115–136). Londyn, Nowy Jork: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203166758>.
- Nora, P. (2022). *Między pamięcią a historią* (przeł. J.M. Kłoczowski). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Rokuszewska-Pawełek, A. (2005). Metoda biograficzna i badanie biografii. *Przegląd Socjologiczny*, 54, 283–307.
- Siemieńska, R. (2001). Kariery akademickie i ich kontekst – porównania międzygeneracyjne. *Nauka i Szkolnictwo Wyższe*, 1(17), 42–61.
- Suárez-Ortega, M. (2013). Performance, reflexivity, and learning through biographical-narrative research. *Qualitative Inquiry*, 19(3), 189–200. DOI: <https://doi.org/10.1177/1077800412466223>.
- Szulakiewicz, W. (2004). Biografistyka i jej miejsce w historii edukacyjnej po II wojnie światowej. *Biuletyn Historii Wychowania*, 19–20, 5–14. DOI: <https://doi.org/10.14746/bhw.2004.19.20.1>.
- Wachowiak, A. (2020). Kobiety z okresu socjalizmu w ujęciu *oral history* – metodologiczne wyzwania badań interdyscyplinarnych. *Dyskursy Młodych Andragogów*, 21, 365–375. DOI: <https://doi.org/10.34768/dma.vi21.532>.
- Yin, R.K. (2009). *Case study research. Design and methods*. London–New Delhi: SAGE Publications. DOI: <https://doi.org/10.33524/cjar.v14i1.73>.

Streszczenie

W artykule omówiono wyzwania związane z badaniami biograficznymi prowadzonymi w kontekście instytucji akademickich. Badania te są szczególnie wartościowe dla zrozumienia relacji władzy, dynamiki instytucjonalnej oraz sposobów, w jakie biografie jednostek kształtują i są kształtowane przez struktury akademickie. Autorka analizuje, w jaki sposób marginalizacja, hierarchie i narracje instytucjonalne wpływają na konstruowanie biografii, zwłaszcza w przypadku naukowców. Przeprowadzona analiza oparta jest na herstorycznych badaniach biograficznych pracowników Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, uwzględniając kwestie etyczne i metodologiczne, w tym pozycję badacza w relacji do badanej instytucji. Autorka wskazuje również, jak biografistyka może wspierać rewizję dominujących narracji oraz wprowadzać perspektywy inkluzywne i krytyczne.

Słowa kluczowe: biografistyka, badania biograficzne, akademickie, Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, herstoria

Summary

This article examines the challenges associated with biographical research conducted in academic institutions. Such research is particularly valuable for understanding power relations, institutional dynamics, and the ways individual biographies shape and are shaped by academic structures. The author explores how marginalization, hierarchies and institutional narratives influence the construction of biographies, with a special focus on women scholars. The study draws on herstory-based biographical research of female staff at the Institute of Sociology at Jagiellonian University, addressing ethical and methodological issues, including the researcher's position relative to the institution under study. It also highlights how biographical studies can facilitate the revision of dominant narratives and introduce inclusive and critical perspectives.

Keywords: biographistics, biographical research, academia, Institute of Sociology at Jagiellonian University, herstory

Translated by Author

materiały z terenu
field materials

Katarzyna Ceklarz

katarzynaceklarz@wp.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4948-9364>Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Akademia Nauk Stosowanych w Nowym Targu

20 lat „słownika etnografów” Od idei do cyfrowego portalu

*20 years of the “ethnographers’ dictionary”
From concept to digital portal*

Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne to seria publikacji Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (PTL) określana w środowisku badaczy jako „słownik etnografów”. Do 2024 r. ukazało się w jej ramach 7 tomów zawierających 500 biografów (Fryś-Pietraszkowa, Kowalska-Lewicka, Spiss 2002; Fryś-Pietraszkowa, Spiss 2007; Spiss, Szromba-Rysowa 2010; Spiss, Święch 2014; Ceklarz, Spiss, Święch 2019; Ceklarz, Święch 2020; Ceklarz, Święch 2023). Zgodnie z tytułem są to przede wszystkim biografy ludoznawców, etnografów, etnologów i antropologów kulturowych, ale także życiorysy postaci reprezentujących inne nauki humanistyczne – folklorystów, językoznawców i filologów, historyków, archeologów, filozofów, muzykologów, architektów, historyków sztuki, a z zakresu nauk społecznych: geografów i socjologów. „Słownik etnografów” (Słownik) jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym, którego idea opiera się na reprezentacji osób związanych z etnologią/antropologią od początków funkcjonowania tej dyscypliny i z uwzględnieniem jak najszerszego spektrum ich działalności.

Idea słownika biograficznego (okres łódzki)

Informacje o początkach Słownika znaleźć można w dokumentacji zgromadzonej w Archiwum Naukowym PTL we Wrocławiu, zwłaszcza w zdeponowanej tam spuściźnie po Janie Piotrze Dekowskim (ANPTL1), we wstępie do pierwszego tomu (Fryś-Pietraszkowa, Kowalska-Lewicka, Spiss 2002a: V–VII) oraz artykule Anny Kowalskiej-Lewickiej

poświęconemu Słownikowi (Kowalska-Lewicka 2001: 159–63). Pomysłodawcą i inicjatorem opracowania „Słownika etnografów” był J.P. Dekowski, kustosz Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi (Kowalska-Lewicka 2002a: 59–61), który w 1977 r., podczas 52. Walnego Zgromadzenia Delegatów PTL w Łodzi, złożył formalny wniosek powołania Komitetu Organizacyjnego ds. słownika. Wniosek argumentował sugerując, że publikacja tego typu byłaby „podsumowaniem działalności i zdobyczy etnografii Polskiej” (ANPTL2). Zgłaszając projekt J.P. Dekowski miał doświadczenie w badaniach biografistycznych. W 1975 r. opracował i opublikował noty biograficzne oraz bibliografię pracowników łódzkiego ośrodka etnograficznego (Dekowski 1975a, 1975b). Wniosek poparła Bronisława Kopczyńska-Jaworska (Karpińska 2019: 93–97), stwierdzając, że w pracach nad biografiami pomocny będzie Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej (ODiIE) PTL w Łodzi, który wtedy opracowywał wykaz wszystkich prac magisterskich, doktorskich i habilitacyjnych z zakresu etnografii. Łódzka badaczka stwierdziła, że: „Tą drogą obok problemów badawczych poruszonych w etnografii uchwyci się jednocześnie wszystkie osoby, które ukończyły studia etnograficzne w Polsce po wojnie” (Kłodnicki 1997: 97).

W pierwotnej koncepcji Słownik miał zawierać biogramy szeroko rozumianego środowiska etnograficznego, a więc zarówno osób aktywnych współcześnie, jak i zmarłych. Propozycja J.P. Dekowskiego spotkała się z pozytywnym przyjęciem członków PTL, tym bardziej, że planowane opracowanie miało uświetnić jubileusz 100-lecia tej organizacji, przypadające na rok 1995 (Fryś-Pietraszkowa, Kowalska-Lewicka, Spiss 2002a: VI). Zakładano, że prace nad Słownikiem zajmą 18 lat (sic!). Tak się jednak nie stało.

Z dostępnej dokumentacji wynika, że J.P. Dekowski pracował nad projektem w osamotnieniu. Jak pisała A. Kowalska-Lewicka: „sam rozpoczął prace wstępne, przygotował obszerny zestaw proponowanych haseł, opracował i rozesłał do wszystkich czynnych etnografów ankiety biograficzne¹, pisał biogramy” (Kowalska-Lewicka 2002a: 60). W efekcie powstał obszerny, liczący ok. 900 pozycji, wykaz nazwisk potencjalnych bohaterów biogramów (na liście znaleźli się luminarze humanistyki polskiej poczynszy od XV do XX w.) oraz bazowa kartoteka dla ponad 300 wytypowanych osób, do której „w miarę prac nad innymi zagadnieniami składał napotkane informacje (fiszki bibliograficzne, wycinki z gazet i inne). Na ogół są to wiadomości bardzo niekompletne” (Kowalska-Lewicka 2001: 160). Z opinii A. Kowalskiej-Lewickiej wynika, że prace nad Słownikiem nie stanowiły priorytetu dla samego wnioskodawcy ani innych członków Towarzystwa, i prowadzone były „przy okazji” innej działalności naukowej. A. Kowalska-Lewicka, pełniąc funkcję prezesa ZG PTL w latach 1982–1989, krytykowała wybiórczość zebranych informacji, brak jasnych kryteriów doboru opisywanej postaci, niesystematyczność działań, a także brak zaangażowania ze strony przedstawicieli środowiska

1 Ankiety nie udało się odnaleźć w archiwalnych zasobach.

etnologów zrzeszonych w PTL. W związku z tym w 1986 r. (a więc 9 lat przed planowanym jubileuszem) starała się przyspieszyć działania redakcyjne mobilizując pomysłodawcę i sugerując dopuszczenie do współpracy innych. We wstępie do pierwszego tomu Słownika, pojawia się wzmianka o jego współpracy z Ireną Lechową, kustoszem tego samego muzeum w Łodzi (Kowalska-Lewicka 2002b: 180–181), która miała pomagać J.P. Dekowskiemu, a finalnie przejąć wszystkie materiały słownikowe po jego śmierci w 1988 r. Nadal jednak prace tkwiły w martwym punkcie. Sytuacja zmieniła się dopiero gdy „opracowaniem Słownika zostało zainteresowane PTL. A ściślej jego Oddział Krakowski” (Kowalska-Lewicka 2001: 160). W tym dyplomatycznie skonstruowanym zdaniu kryje się informacja o radykalnej zmianie składu zespołu opracowującego Słownik po śmierci J.P. Dekowskiego w 1988 r., a następnie (w 1991 r.) także po śmierci I. Lechowej. Materiały przechowywane przez ODiE PTL trafiły „zgodnie z wolą zmarłego” w ręce wielokrotnie już wspomianej, kluczowej dla tej historii, A. Kowalskiej-Lewickiej. Pozostała część spuścizny J.P. Dekowskiego (ponad 100 teczek z dokumentami, podzielonymi na 18 kategorii) została przekazana do Wrocławia – siedziby głównej PTL w 1989 r., w tym m.in. dokumenty biograficzne dla 36 osób (ANPTL4).



II. 1. Wykaz osób (320 nazwisk) umieszczonych w kartotece Ireny Lechowej (proponując biogramy do Słownika Etnografów Polskich) – osoby zmarłe. Zbiory PTL w Krakowie. Fot. K. Ceklarz (2023).

Redakcja pierwszych tomów słownika (okres krakowski)

Po przejściu nie tyle dokumentacji, co praw do pracy nad Słownikiem A. Kowalska-Lewicka wcieliła w życie to, czego jako prezeska, oczekiwała od J.P. Dekowskiego. W pierwszej kolejności stworzyła zespół złożony z członków krakowskiego oddziału PTL: dwóch etnografek – Ewy Fryś-Pietraszkowej i Anny Spiss, a także cenionego w środowisku krakowskim historyka kultury i biografistę Wiesława Bieńkowskiego (Kocójowa, Gruca 2000). Wszystkie redaktorki wywodziły się z krakowskiego środowiska naukowego i związane były z krakowskim Oddziałem PTL. Ponadto rozpoczynając prace nad Słownikiem były emerytkami (!), co nie jest bez znaczenia dla sposobu prowadzenia prac redakcyjnych, zarządzania czasem i doбором współpracowników, w tym przypadku autorów biogramów. W. Bieńkowski początkowo zaangażował się w pracę nad Słownikiem, służył redakcji fachową radą przy pracach nad pierwszym tomem, do którego napisał biogram Jana St. Bystronia, ale ostatecznie zrezygnował ze współpracy.

W powyższym składzie przystąpiono do prac koncepcyjnych. Za radą W. Bieńkowskiego ustalono 3 fundamentalne kwestie dla Słownika. Po pierwsze, pod uwagę będą brane biogramy wyłącznie osób zmarłych: dorobek ich został zamknięty, co dawało możliwość sporządzenia jego podsumowania (APTLK2). Ta decyzja wpłynęła na całkowitą zmianę pierwotnej koncepcji. Znacznie ograniczyła pulę nazwisk

do opracowania i, co ważniejsze, ułatwiła pracę zdejmując z potencjalnych autorów obawę konfrontacji tekstu z bohaterem biogramu. Po drugie, ustalono, że Słownik obejmować będzie osoby działające w XIX i XX w., ponownie zawężając pole eksploatacji. Trzecia kwestia dotyczyła technicznego aspektu układu treści. Ustalono, że kolejne części Słownika (od razu zakładano kontynuację dzieła w przyszłości) powinny powstać w wygodnym dla



II. 2. Lista nazwisk (fragment) etnografów wytypowanych do uwiecznienia w 1992 r. Zbiory PTL w Krakowie. Fot. K. Ceklarz (2023).

użytkowników (i twórców Słownika) systemie holenderskim, pozwalającym na publikowanie w poszczególnych tomach biogramów osób o nazwiskach zaczynających się od poszczególnych liter alfabetu, tj. w każdym tomie zamieszczone będą teksty w układzie alfabetycznym od A–Z, a dopiero po opublikowaniu „pewnej” liczby tomów zostanie opracowany zbiorczy indeks nazwisk badaczy².

Po zakończeniu prac koncepcyjnych członkowie redakcji musieli się zmierzyć z trudnościami związanymi z pozyskaniem autorów, redakcją nadsyłanych tekstów i drukiem przygotowanego tomu. W trudnym dla polskiej gospodarki, transformacyjnym okresie lat 90. XX w. napotkano na kolejne bariery. A. Kowska-Lewicka pisała:

Jak wiadomo działaliśmy bez żadnej dotacji. W propozycjach kierowanych do przyszłych autorów trzeba było jasno powiedzieć, że praca ich nie będzie honorowana. To samo dotyczyło recenzentów, skutkiem czego byliśmy zmuszeni podjąć się recenzji w obrębie składu redakcji, która zresztą także działała bez jakichkolwiek honorariów (Kowska-Lewicka 2001:161).

Mimo to redakcji udało się zgromadzić 67 biogramów, 2 recenzje (Jadwigi Klimaszewskiej i Zofii Szromby-Rysowej) i napisać wstęp zawierający zwięzły opis dziejów Towarzystwa z uwypukleniem związków prezentowanych postaci z tą organizacją. W 1994 r. redakcja wywiązała się z planu zakładającego publikację Słownika na jubileusz PTL, i złożyła gotowy materiał Radzie Wydawniczej PTL, która włączyła go do planu wydawniczego Towarzystwa na rok 1995. Koszt wydrukowania i oprawy jednego tysiąca egzemplarzy wyceniono na 72 miliony zł (kwota przed denominacją złotych, po denominacji w 1995 r. wynosiła 7 200 zł) (APTLK4)³. Aby zdobyć finansowanie składu i druku PTL złożyło wniosek do Komitetu Badań Naukowych (KBN)⁴, ten jednak go odrzucił, co ostatecznie pogrzebało jubileuszowe plany redakcji (Kłodnicki 1997: 122). Wniosek o dofinansowanie ponowiono w kolejnym roku, ale i tym razem został rozpatrzony negatywnie, zamykając możliwość wydania tomu w ramach wydawnictwa PTL⁵.

² Indeks opublikowanych biogramów został opracowany w 2010 r. i opublikowany w 3 tomie (Spiss, Szromba-Rysowa 2010: XVIII–XXI).

³ A. Kowska-Lewicka w liście do ZG PTL pisała: „Poprosiłam o kosztorys uwzględniający szczyte tomów (a nie klejenie). Przy dzisiejszych kosztach oprawy książek wątpię by wielu ludzi mogło sobie pozwolić na luksus oprawy książki, a Słownik jest pozycją, której się nie czyta i odkłada, lecz będzie się do niej sięgać przez wiele lat” (APTLK5).

⁴ Komitet Badań Naukowych (KBN) – instytucja państwowa administracji rządowej, utworzona w 1991 r. w celu dysponowania państwowymi funduszami przeznaczanymi na rozwój nauki w Polsce, w tym m.in. finansowania wydawnictw naukowych.

⁵ Na marginesie warto wspomnieć, że nieoczekiwanie dla zespołu redakcyjnego w 1996 r. wpłynął na ręce prof. W. Bienkowskiego list od folklorysty doc. Ryszarda Górskiego (1931–2021) z Instytutu Badań Literackich w Warszawie, z informującą o zainicjowaniu trzyletniego projektu finansowanego z KBN-u zatytułowanego *Słownik*

Zaistniała sytuacja zmusiła redakcję do zawieszenia prac nad publikacją i szukania innych rozwiązań. Jak pisały autorki wstępu do pierwszego tomu:

Temat ponownie nabrał aktualności po kilku latach, na posiedzeniu Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności 22 XI 2000 r. dr A. Kowalska-Lewicka zreferowała projekt, stan zaawansowania prac oraz dotychczasowe starania o wydanie słownika. Użył on pozytywnej oceny Komisji, która postanowiła umieścić tytuł na liście własnych wydawnictw PAU (Fryś-Pietraszkowa, Kowalska-Lewicka, Spiss 2002a: VI).

Decyzja Polskiej Akademii Umiejętności (PAU), aby wesprzeć wydawnictwo, przywróciła nadzieję na publikację i zmobilizowała redakcję do przepracowania i uzupełnienia zgromadzonego materiału. Całkowicie zmodyfikowano wstęp, który w obliczu minionego już jubileuszy PTL stracił na aktualności, uzupełniono gotowe biogramy i przygotowano nowe (łącznie 112 biogramów) podwajając tym samym wyjściową objętość tomu. Przy tej okazji po raz trzeci zmodyfikowano nazwę całego projektu (o czym niżej).

Mimo deklaracji ze strony PAU ograniczenia budżetowe tej instytucji powodowały dalsze opóźnienia w realizacji Słownika. Ówczesna kierowniczka wydawnictwa PAU Maria Michalewicz skontaktowała redaktorki z Wydawnictwem Naukowym DWN⁶, prowadzone m.in. przez Tomasza Zacharskiego, które specjalizowało się w produkcji książek naukowych dla krakowskich instytucji, potrafiące skutecznie pozyskiwać celowe dotacje przyznawane podmiotom niepublicznym na promocję nauki. DWN podjęło się wydania Słownika i pozyskało na ten cel dotację z... KBN-u (ok. 80% całości kosztów). Brakujące 20% pokrył krakowski Oddział PTL z własnych środków. Redaktorki nie kryły zaskoczenia obrotem spraw. A. Kowalska-Lewicka w wywiadzie udzielonym Zbigniewowi Jasiewiczowi wspominała:

Charakterystyczne – przedstawiony w planie wydawnictw PTL I tom „Słownika” Komitet Badań Naukowych odrzucił, mimo starań naszego PTL-owskiego kierownika Działu

ludoznawców polskich. R. Górski zakładał opracowanie 700 biogramów. Informacja wzbudziła konsternację wśród członków PTL (APTLK9). W. Bieńkowski określił ją jako „sytuację kuriozalną”, zwłaszcza że w tym czasie PTL miał już gotowy materiał na Słownik i szukał (bezsukcesownie) finansowania jedynie na pokrycie kosztów druku. W kolejnym liście R. Górski zwrócił się do prezesa PTL Zygmunta Kłodnickiego z prośbą o udostępnienie archiwum PTL-u oraz odpłatne odstąpienie już napisanych biogramów (APTLK6). Z. Kłodnicki zobowiązał A. Kowalską-Lewicką do dalszego prowadzenia tej sprawy, a ta odpowiedziała dyplomatycznie pisząc: „Na razie nie możemy Panu udzielić wiążącej odpowiedzi. PTL stara się ponownie (już nie w KBN) o dotację na druk „Słownika” i dopiero po uzyskaniu ostatecznej odpowiedzi będziemy mogli podjąć decyzję o współpracy z Zespołem Pana Docenta” (APTLK7). Ostatecznie PTL odmówiło R. Górskiemu i zrealizowało swoje zamierzenie, a doc. R. Górski zrezygnował z projektu.

⁶ Wydawnictwo Naukowe DWN (Dom Wydawnictw Naukowych) założone w 1990 r. przez dr. Andrzeja Michalskiego i Tomasza Zacharskiego. Wydawało książki dla środowiska naukowego Krakowa, tj. Akademii Medycznej, PWM, Politechniki Krakowskiej, UJ, AGH, PAN i PAU.

Wydawnictw, natomiast tenże tom, z tymi samymi recenzjami, przedstawiony przez naszego krakowskiego prywatnego wydawcę – KBN przyjął i dał pieniądze, a że ich było za mało, dołożyliśmy to, co zaoszczędził Oddział Krakowski PTL – no i tom się ukazał (Kowalska-Lewicka 2007: 305).

Opracowanie językowe powierzono współpracującej z DWN redaktorce Ewie Bednarskiej-Gryniewicz⁷, a obróbką graficzną i składem zajął się wspomniany T. Zacharski. Zespół ten związany jest ze słownikiem od ponad 20 lat, realizując każdy kolejny tom. T. Zacharski jest także autorem okładki, do stworzenia której zainspirował się jednym z eksponatów prezentowanym na wystawie stałej w Muzeum Etnograficznym w Krakowie.

Anna Spiss zaprosiła nas do muzeum aby zwiedzić aktualną wystawę. To już było po przyznaniu dofinansowania. Zainspirował nas kolor: biały haft na czerwonym tle. Jacek Kubiena zrobił profesjonalny analogowy diapoztyw, który dostałem do zeskanowania na skanerze bębnowym. Układ okładki, liternictwo itp. to mój pomysł, zaakceptowany przez Redakcję (ZA2).

Elementy graficzne na okładce pozostają niezmiennie. Z każdym tomem zmianie ulega jedynie barwa tła, utrzymana w ciepłych odcieniach czerwieni i brązu.

Pierwszy tom okazał się wydawniczym sukcesem. Recenzenci docenili przedsięwzięcie podkreślając prozopograficzną wartość Słownika (moim zdaniem nadal nie wykorzystaną), a także oddolność inicjatywy, która zaistniała poza strukturami instytucji naukowych, „dzięki czemuś, co wydaje się być tak niedzisiejsze: bezinteresownemu oddaniu pewnego środowiska sprawie nauki” (Zięba 2005: 75). Jednocześnie jednak zwracano uwagę na różnorodność i niejednorodność przedstawianych sylwetek (do czego jeszcze wrócę). Emocje wzbudził m.in. brak biogramu „ojca polskiej etnografii” – Oskara Kolberga. Roman Bąk pisał:

Brak tego portretu wydaje się tu [w pierwszym tomie słownika] rzeczywiście sporym niedopatrzeniem – wszak to postać w dziejach naszej nauki sztandarowa, źródłowa – i zapewnienia redaktorów, iż znajdzie się on w przygotowywanym tomie II nie zmieniają niestety tego stanu. Szkoda, gdyż czym innym jest obecność Kolberga w „Polskim słowniku biograficznym”, a czym innym jego fizyczny brak w tej konkretnej z takim przecież trudem wydanej publikacji. (...) Kolberg to jednak «znak firmowy», to symbol” (Bąk 2003: 315).

7 Jak wspomina E. Gryniewicz: „Przez te lata i ja, i redaktorzy naukowcy uczyliśmy się słownika, dopracowywaliśmy szczegóły, wspólnie rozwiązyaliśmy nowe problemy redakcyjne, które się pojawiały. (...) Przy pierwszych tomach największe problemy stwarzały ilustracje; często trzeba było szukać oryginałów (niektórzy autorzy dostarczali np. kserokopie z książek, nienadające się do skanowania), które okazywały się nie do zdobycia. Wiem, że Tomasz Zacharski wiele czasu i trudu poświęcił na komputerową obróbkę zdjęć, by je wyretuszować” (ZA1).

Krytykowano także ubogą szatę graficzną. Do każdego biogramu dołączona była jedna fotografia portretowa (co nie uległo zmianie aż do powstania cyfrowej wersji Słownika w postaci portalu etnoznawcy.pl). Tymczasem, jak argumentował etnolog R. Bąk:

mamy przed sobą materiał, który aż się prosi o opracowanie znakomite, wyjątkowe, bogate. Każda przecież z postaci zaprezentowanych w „Sylwetkach...” to całe światy, to mo-
rze znaczeń odniesień, dla których można bez trudu znaleźć worek ilustracji, i to o wiele
bardziej porywających niż tylko okładki ich dzieł (Bąk 2003: 315).

Członkinie redakcji miały tego świadomość i zdawały sobie sprawę, że „temat został dopiero zapoczątkowany i pozostaje otwarty” (Fryś-Pietraszkowa, Kowalska-Lewicka, Spiss 2002a: VI). Recenzenci zastanawiali się także nad przyszłością opracowania:

Ciekawe, czy energicznym damom krakowskiej etnologii uda się wydać następne tomy
w tym samym systemie społecznym? Gdyby tak się stało, mogłyby się od nich sporo na-
uczyć te nobliwie instytucje naukowe, które przy pomocy wielu etatów nie mogą sprostać
wymogom rytmicznej edycji np. „Polskiego Słownika Biograficznego” (Zięba 2005: 375).

Czas pokazał, że się udało! Po 5 latach pracy „damy krakowskiej etnografii”, czyli E. Fryś-Pietraszkowa i A. Spiss opublikowały kolejny tom. Na fali sukcesu pierwszego tomu zgłosiło się do współpracy 89 autorów pisząc 110 biogramów, uzupełniając li-
stę m.in. o biogram Kolberga.

Począwszy od 2 tomu Słownik został włączony do serii wydawniczej „Archiwum Etnograficzne” PTL, co wpłynęło na większą skuteczność w pozyskiwaniu środków na jego wydanie⁸. W tomie 2, 3 i 4 zrezygnowano ze wstępu wprowadzającego, uznano go za zbędny. W tomie 3 zamieszczono (zamiast wstępu) fotografie E. Fryś-Pietraszkowej wraz z adnotacją: „Pamięci dr Ewy Fryś-Pietraszkowej, autorki wielu biogramów, współredaktorki I i II tomu, której śmierć przerwała przygotowania do tomu III” (Spiss, Szromba-Rysowa 2010). Po śmierci E. Fryś-Pietraszkowej 3 tom został zredagowany przez A. Spiss i Z. Szrombę-Rysową, etnografkę z Komisji Etnograficznej PAU. Kolejna zmiana na stanowisku redaktora nastąpiła w trakcie pracy nad tomem 4, wówczas do A. Spiss dołączył Jan Święch, ówczesny dziekan Wydziału Historycznego UJ (w latach 2012–2020) i członek krakowskiego oddziału PTL, który wcześniej współpracował z redakcją jako recenzent. Tom 4 ukazał się w 2014 r., wnosząc kolejne 53 biogramy, w tym 3 należące do badaczy nie będących Polakami. Poszerzono więc pulę nazwisk do opracowania, łamiąc przyjętą wcześniej (i podkreśloną w tytule) zasadę opisywania

⁸ Tom 2 ukazał się dzięki wsparciu MNiSW, Fundacji na Rzecz Pomocy Studiującym Problematykę Kultury Wsi, Finansowania Badań i Publikacji w tym zakresie oraz Fundacji Cepelia.

wyłącznie badaczy polskiego pochodzenia. Praca nad tekstami nadal odbywała się na zasadzie honorowej, a druk był możliwy dzięki dotacji ministerialnej oraz dofinansowania ze środków Wydziału Historycznego UJ i prywatnych (anonimowych) darczyńców.

Lp.	Numer tomu	Rok wydania	Liczba biogramów	Liczba autorów (ogólnie)	Autorzy	Autorki	Objętość tomu w stronach
1.	1	2002	112	75	27	48	347
2.	2	2007	110	89	29	60	393
3.	3	2010	53	42	14	28	282
4.	4	2014	53	42	21	21	318
5.	5	2019	53	49	15	34	267
6.	6	2020	59	59	22	28	301
7.	7	2023	60	60	18	32	322
Łącznie			500	416	146 (35%)	251 (65%)	2230

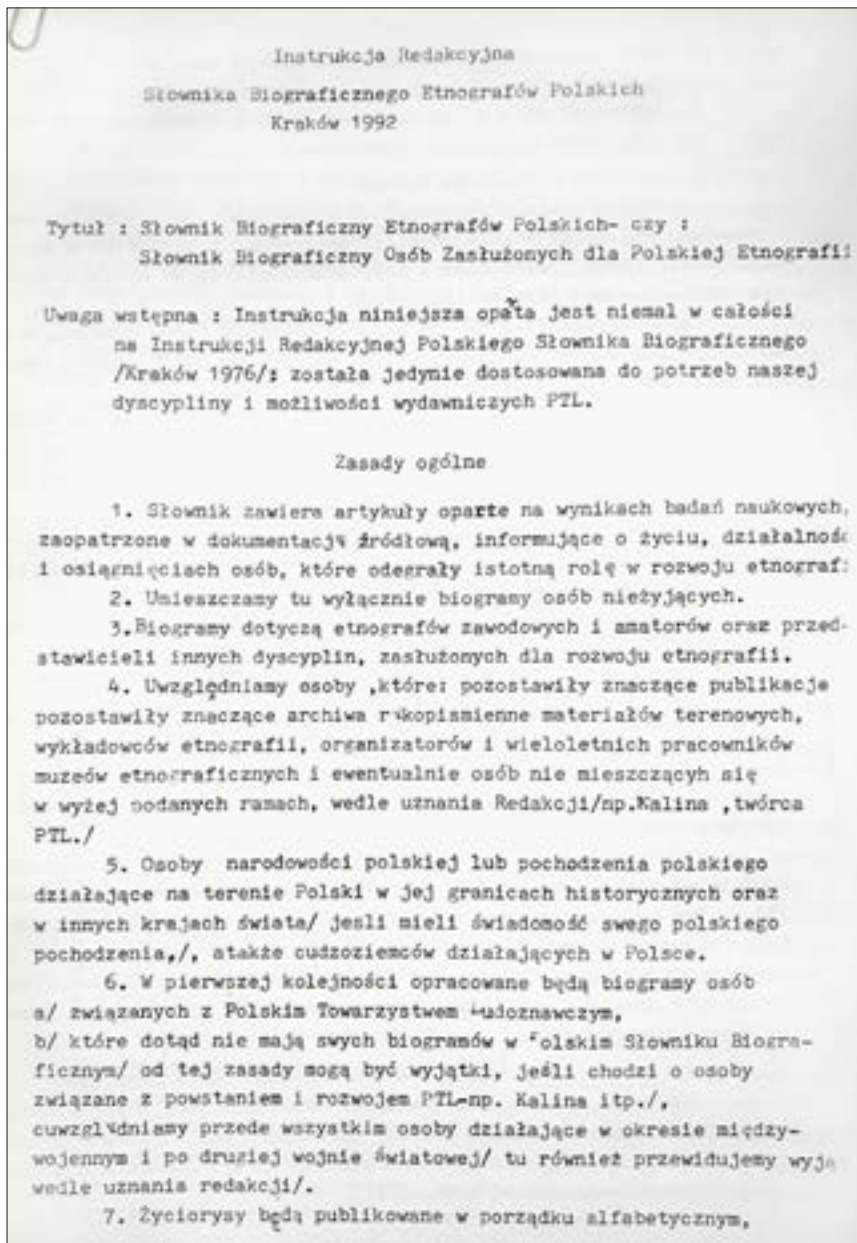
II. 3. Liczba opublikowanych biogramów oraz zaangażowanych autorek i autorów z podziałem na tomy. Oprac. K. Ceklarz na podstawie analizy tomów 1–7.

Konstruowanie biogramów

Z pomocą W. Bieńkowskiego komitet redakcyjny wypracował w 1992 r. instrukcję dla autorów biogramów, która bazowała na zasadach stosowanych od 1976 r. przez osoby piszące do *Polskiego Słownika Biograficznego* (PSB). Zawierała zasady ogólne oraz szczegółowe wytyczne dotyczące schematu przyszłych biogramów. Przyjęto m.in., że bohaterami biogramów mają być badacze i muzealnicy narodowości polskiej, działający zarówno w historycznych i współczesnych granicach państwa polskiego. Kładziono nacisk, aby w pierwszej kolejności upamiętniać osoby związane z PTL oraz takie, które nie mają biogramów w PSB (Fryś-Pietraszkowa, Kowalska-Lewicka, Spiss 2002: VII).

W części szczegółowej instrukcji komitet zwracał uwagę na chronologiczne porządkowanie treści oraz podział biogramu na poszczególne etapy życia, które można by określić hasłowo jako dzieciństwo i młodość bohatera, okres edukacji, praca zawodowa, ścieżka awansów, dorobek naukowy, działalność organizacyjna (w przypadku muzealników czy regionalistów), wreszcie otrzymane nagrody, zakończone informacją o śmierci i bibliografią. Jak pisała A. Kowalska-Lewicka: „Wychodziliśmy bowiem

z założenia, że nasz Słownik powinien dawać nie tylko suche fakty z życia i działalności naukowej danej osoby, ale tam, gdzie to tylko będzie możliwe, podkreślać jej osobowość” (Kowalska-Lewicka 2001:160).



II. 4. Instrukcja redakcyjna „słownika etnografów”, Kraków 1992. Zbiory PTL w Krakowie.
Fot. K. Ceklarz (2023).

Lp.	Numer tomu	Rok wydania	Redaktorki i redaktorzy	Recenzenci
1.	1	2002	Ewa Fryś-Pietraszkowa Anna Kowalska-Lewicka Anna Spiss	Zbigniew Jasiewicz Zofia Szromba-Rysowa
2.	2	2007	Ewa Fryś-Pietraszkowa Anna Spiss	Zbigniew Jasiewicz Zofia Szromba-Rysowa
3.	3	2010	Anna Spiss Zofia Szromba-Rysowa	Zbigniew Jasiewicz Jan Święch
4.	4	2014	Anna Spiss Jan Święch	Irena Bukowska-Floreńska Zbigniew Jasiewicz
5.	5	2019	Katarzyna Ceklarz Anna Spiss Jan Święch	Aleksander Posern-Zieliński Andrzej A. Zięba
6.	6	2020	Katarzyna Ceklarz Jan Święch	Anna Engelking Elżbieta Orman
7.	7	2023	Katarzyna Ceklarz Jan Święch	Janusz Barański Kinga Czerwińska

II. 5. Redaktorzy i recenzenci poszczególnych tomów. Oprac. K. Ceklarz.

Instrukcja przeznaczona dla autorów biogramów podlegała z czasem modyfikacjom. Po opublikowaniu 2 tomu (2007 r.) została znacznie skrócona i uproszczona. Środowisko etnologów znało już Słownik i rządzące nim zasady, ponadto po opracowaniu biogramów najważniejszych (z punktu widzenia PTL) badaczy, ograniczenia dotyczące doboru bohaterów nie miały już znaczenia. Zostały one zdezaktualizowane również ze względu na fakt, że ostatecznie nie udało się przygotować Słownika z okazji jubileuszu Towarzystwa (ZA3).

Kolejna modyfikacja instrukcji została dokonana w 2018 r., czyli w momencie przygotowywania 5 tomu. Do komitetu redakcyjnego dołączyła wówczas niżej podpisana, zwracając uwagę na znaczenie słownikowej serii w środowisku etnografów oraz na jej realne zastosowanie do badań nad historią dyscypliny. Te argumenty spowodowały, że instrukcję ponownie przepracowano, pojawiła się bowiem konieczność dokumentacji osób działających w wieku XXI. Ponadto do instrukcji dodano m.in. informacje o upamiętnianiu badaczy pod postacią tablic, pomników czy nazw ulic oraz konieczność uwzględniania netografii. Tym sposobem wypracowano szczególnego rodzaju współpracę między zespołem redaktorskim i autorami, polegającą na docieklwym dążeniu redakcji do tego, aby „twarde” dane w biogramie (daty, miejsca, nazwy instytucji, nazwiska, etc.) były zawsze solidnie zweryfikowane, ustalone, wzbogacone itp., tak, aby hasła po opublikowaniu mogły być traktowane jako wiarygodne źródło wiedzy

o badaczach, ich życiu i pracach. Była to (i jest nadal) aktywna, często „śledcza” praca redakcji wraz z autorami, w istocie całkowicie niezauważalna dla czytelnika.

Kolejne modyfikacje instrukcji zostały wprowadzone w 2020 r. ze względu na przygotowywanie wniosku projektowego związanego z budową portalu wiedzy Etnoznawcy.pl (o czym niżej) i konieczności uwzględnienia nowych realiów publikacji biogramów. Portal dał możliwość zamieszczenia fotografii, umożliwił zaznaczenie miejsca pochówku na planie cmentarza, dodanie linków do baz danych zawierających publikacje (np. Polona.pl) lub zdigitalizowane archiwalia autorstwa bohatera biogramu oraz wspomnień i artykułów o opisywanej osobie.

Tytułowe dylematy

Kwestią pozostającą do rozstrzygnięcia przez Komitet była także sprawa tytułu planowanej publikacji. W 1991–1992 r. rozważano dwie propozycje: *Słownik Biograficzny Etnografów Polskich*, którą posługiwano się w toku rozmów nad publikacją oraz *Słownik Biograficzny Osób Zasłużonych dla Polskiej Etnografii* (APTLK8). Druga z propozycji miała tę zaletę, że dopuszczała publikacje biogramów również osób bez formalnego wykształcenia etnograficznego, ale działających na rzecz tej dyscypliny. Dawała również możliwość upamiętniania badaczy z innych dziedzin (archeologia, historia itp.) działających interdyscyplinarnie.

Ostatecznie, publikując pierwszy tom w 2002 r., zdecydowano się na jeszcze inny tytuł: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, co wynikało z chęci dostosowania tytułu do charakteru zgromadzonych treści, a nie treści do pierwotnych założeń. Innymi słowy, zmianę tytułu wymusiła swoista „niesubordynacja” autorów poszczególnych tekstów. Redaktorki pisały:

Nadesłane przez autorów teksty, niejednokrotnie zabarwione emocjonalnie, dały redakcji asumpt, do zmiany tytułu książki. (...) Redakcja zdaje sobie sprawę z pewnych niedociągnięć, a przede wszystkim z wybiórczego zestawienia haseł. Nie do wszystkich jednak planowanych haseł udało się pozyskać autorów, a część podjętych zobowiązań nie została zrealizowana (Bąk 2002: 315).

Proponowane rozwiązanie zostało dostrzeżone i pozytywnie ocenione przez krytyków. Jak pisał historyk Julian Dybiec w recenzji pierwszego tomu słownika:

W tytule w przeciwieństwie do wielu ukazujących się w ostatnich czasach wydawnictw słownikowych⁹ starano się uniknąć jednoznacznego określenia. Zatem tom zawiera

⁹ W tym samym czasie środowisko socjologów pracowało nad publikacją biogramów naukowców z tej dziedziny. Tom pierwszy *Słownika biograficznego socjologii polskiej* ukazał się rok wcześniej niż „słownik etnografów” (Winclawski 2001).

typowe i często spotykane konwencje życiorysów określone tutaj sylwetkami, przynosi też nie tyle szablonowe biografie, a raczej szkice i eseje. Przyjęcie takiej konwencji literackiej pozbawiło dzieło schematyzmu i oschłości, a dodało lekkości i barwności, która przyciąga czytelnika i bardzo absorbuje (Dybiec 2005: 228).

R. Bąk widział w tej zmianie *felix culpe* – szczęśliwą winę, ponieważ „dzięki tej ludzkiej potrzebie dania świadectwa otrzymaliśmy portrety i pełniejsze, i w większej mierze osobiste” (Bąk 2003: 314). Na łamach „Ludu” pisał:

Tytuł „Etnografowie i ludoznawcy polscy” (...) stanowi li tylko pewien skrót myślowy, bardziej odnoszący się do pewnego wspólnego zakresu badań ludzi różnych profesji, aniżeli ich takiej czy innej specjalizacji. Oba terminy bowiem w nim zawarte – zarówno „etnograf”, będący już ostatnio w regresie, jak i „ludoznawca”, już w końcu XIX wieku uważany za przestarzały – stanowią tu raczej jedynie punkt odniesienia, tyleż konkretny, co ulotny, aniżeli jakąś zamkniętą delimitację (Bąk 2003: 314).

Nacechowane emocjami fragmenty biogramów, zakwalifikowała jako atut również badaczka młodego pokolenia Paula Wełyczko, widząc w nich wartość dodaną względem sformalizowanego języka innych słowników biograficznych, i tym samym sytuując słownikową serię w ramach formuły odrębnego gatunku pisarstwa historycznego – biografii antropologicznej: „O zakwalifikowaniu tej pozycji jako biografii antropologicznej, a nie jako kolejnej odsłony Polskiego Słownika Biograficznego decyduje emocjonalne zabarwienie narracji, a także figuratywny język” (Wełyczko 2017: 174). Opinia ta jest słuszna, o ile odniesiemy ją nie do poszczególnych biografii, a raczej do potencjału wszystkich 7 tomów. Biografia antropologiczna to, jak pisała Grażyna Kubica, coś więcej niż biografia antropologa. To analiza danych biograficznych pozwalających

zobaczyć jak powstaje i jak jest produkowana wiedza naukowa. Jak nasza dyscyplina doszła do miejsca, w którym się obecnie znajduje, jakie problemy badawcze zajmowały naszych poprzedników i poprzedniczki i z czego to wynikało. W jaki sposób nauka funkcjonuje w osobistym doświadczeniu badacza, szczególnie gdy jest kobietą. Jakie piętno zostawia na jej życiu. Ale też jak jej poczucie sprawstwa i podmiotowości może wzbogacić i kształtować praktykę dyscypliny. Uprawianie biografii ma ten ważny walor, że pozwala na refleksję skupioną na osobie, intymną, bliską doświadczeniu i diachroniczną (Kubica 2015: 429).

Poszczególne biogramy są przygotowane w sposób typowy dla gatunku. Zawierają dwa podstawowe i klasyczne elementy: opis kluczowych wydarzeń z zawodowego życia bohatera, w tym zwłaszcza tych, które wpłynęły na jego ukierunkowanie w stronę etnografii/etnologii/antropologii kulturowej, oraz przedstawienie intelektualnego wkładu danej osoby w rozwój tej dyscypliny, a więc działania badawcze, koncepcyjne,

dydaktyczne, wystawiennicze i publikacyjne. Niemniej analiza grupy słownikowych biogramów z powodzeniem może spełnić kryteria wymienione przez G. Kubicę i dać odpowiedź na pytania o przebieg procesu tworzenia wiedzy etnologicznej w Polsce, jej historycznych uwarunkowań, politycznych wpływów oraz osobistego zaangażowania badaczy i badaczek wraz z pełnymi tego konsekwencjami. To właśnie uważam za niewykorzystany jeszcze potencjał Słownika i jego atut na tle innych publikacji dotyczących historii etnologii.

Autorzy i bohaterzy biogramów

Biorąc pod uwagę komplet 7 tomów Słownika, można rzec, że zmieniające się redakcje współpracowały na przestrzeni lat z grupą ponad 400 autorów. Jest to grupa zróżnicowana, co podkreślał Z. Jasiewicz w 2013 r.

Są wśród nich naukowcy, profesorowie i inni pracownicy etnologicznych jednostek uniwersytetów oraz innych instytucji akademickich, profesorowie współpracujących z etnologią dyscyplin, pracownicy muzealni, nauczyciele, pisarze, artyści, dziennikarze, konserwatorzy zabytków, kolekcjonerzy, działacze kultury zainteresowani badaniem, dokumentacją i popularyzacją kultury, głównie, choć nie wyłącznie kultury ludowej (ANPTL5).

Niestety, ze względu na brak afiliacji pod nazwiskami autorów w tomach 1–4 trudno o pełną charakterystykę, niemniej wiodącymi grupami są wykładowcy akademicki i pracownicy muzeów, a także osoby nie związane z wymienionymi środowiskami, pochodzące z kręgu zmarłego etnografa. Wśród autorów są osoby czynnie działające naukowo, ale także emerytowani pracownicy różnych instytucji, z których wielu utożsamia się z macierzystym oddziałem PTL. Niewielką grupę stanowią doktoranci i studenci.



II. 6. Procentowy udział badaczy z poszczególnych ośrodków naukowych w Polsce na podstawie analizy afiliacji autorów biogramów z tomów 5–7. Oprac. K. Ceklarz.

Analizując afiliacje autorów z tomów 5–7 (łącznie autorów 172 biogramów) wynika, że najprężniejszym ośrodkiem uczestniczącym w tworzeniu słownikowych biogramów, (pomiędzy największą grupę 29% jednostkowych przypadków z instytucji rozszaniach w całej Polsce) jest Poznań (23,2% autorów). Na drugim miejscu są Kraków i Warszawa – odpowiednio 12,7% i 12,2%, a następnie Łódź, Toruń i ośrodek Śląski – wszystkie po ok. 5% (wykres nr 1).

Analizując całość zgromadzonych słownikowych danych można ustalić, że w większości przypadków autorami biogramów są osoby osobiście znające bohaterów. Najczęściej połączone relacją „mistrz – uczeń” lub więzami przyjacielskimi, podejmujące się napisania biogramu z powodów osobistych. Zaletą tego typu rozwiązania jest stosunkowo łatwy dostęp do zgromadzonych dokumentów archiwalnych, a także czerpanie wiedzy z pamięci i własnych doświadczeń autora, co jest zaletą opisu. Jak argumentował J. Dybiec: „Historia dokumentalna złączona została tutaj z historią mówioną, z pamięcią historyczną, która jest bardzo nietrwała i ulotna, a jak bardzo istotna dla przedstawienia «Prawdy»” (Dybiec 2005: 229). J. Święch opiniując 3 tom do druku pisał z kolei: „Znaczną część biogramów opracowali autorzy, dla których osoby opisywane były znane. Stąd wiele z opracowań, wymyka się szablonowemu ujęciu biografii i tworzy barwny, nasycony emocjonalnie esej, pełen ciekawych szczegółów” (ANPTL6). Z redakcyjnego doświadczenia warto dodać, że do tej grupy należą autorzy, cechujący się najlepszą współpracą. Są zaangażowani w prace nad tekstem, mają dystans do opisywanej postaci, potrafią dokonać oceny i podsumowania dorobku swojego bohatera, a na dodatek cechuje ich umiejętność tworzenia syntetycznych tekstów naukowych, zgodnych ze sztuką pisania biograficznych artykułów.

Szczególną grupą autorów są członkowie rodziny podejmujący się stworzenia biogramów zmarłego krewnego. Wśród nich mamy do czynienia ze współmałżonkami, życiowymi partnerami zmarłego lub zmarłej, jego dziećmi, a czasem wnukami. Z punktu widzenia pracy redakcyjnej wybór autora spośród członków rodziny generuje zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki. Zaletą jest niewątpliwie zaangażowanie w pracę nad tekstem, a także nieograniczony dostęp do dokumentów osobistych. Zagrożeniem dla rzetelności tekstu może być emocjonalne podejście do opisywanej postaci, chęć podkreślenia i uwypuklenia pozamerytorycznych kwestii, np. wzajemnych relacji, wyjątkowych (według autorów) cech charakteru, bezkrytycznych opinii niepopartych dowodami itp.

Trzecią grupą autorów są osoby traktujące biogram jako czysto intelektualną podróż w głąb czyjegoś życia. Są to autorzy, którzy prowadząc własne badania zetknęli się z dokonaniem nieznanych im osobiście ludoznawców/etnografów/etnologów. W toku realizacji własnych projektów, a czasem intencjonalnie i celowo, postanowili podjąć trud opracowania dorobku wybranej osoby. Motywacje w tym przypadku są różne – uznanie znaczenia przedstawianej postaci dla nauki i kultury, zainteresowanie jej pracami, poczucie obowiązku wobec środowiska etnologicznego i chęć oddania hołdu prekursorom. W ten sposób powstały m.in. biogramy badaczy z XVII, XVIII i XIX w.

Bez względu na powiązania autora z bohaterem biogramu i motywacjami podjęcia trudu przygotowania tekstu, uważam, że „Słownik etnografów” spełnia istotną funkcję – integruje środowisko etnologiczne zarówno fizycznie (wokół redakcji budowany jest za każdym razem zespół współpracowników utrzymujących ożywione kontakty), jak i symbolicznie – wokół idei upamiętniania. Jak pisał J. Świąch: „Oto bowiem w czasie wszechobecnej, tchnącej bylejakością, informacji elektronicznej, powstaje dzieło, stanowiące manifestację solidarności środowiska, które formę pamięci o sobie, potrafiło ubrać w najbardziej szlachetną formę” (ANPTL6).

Większość wśród osób tworzących „słownikową drużynę” stanowią kobiety, bo aż 65% (patrz il. 3) wszystkich autorów. Jednak, jak wynika z obliczeń, opisują one dokonania głównie męskiej części populacji etnologów. We wszystkich siedmiu tomach opublikowano 174 (35%) biogramy kobiet i 326 (65%) biogramów mężczyzn. Proporcje te odzwierciedlają mniejszy udział kobiet w nauce w minionych dekadach, a także postępującą feminizację środowiska etnologów, charakterystyczną dla współczesnego środowiska akademickiego¹⁰.

Jak wspomniałam wyżej, komitet redakcyjny zapraszając autorów do współpracy zwracał uwagę na dobór bohaterów biogramu, sugerując, aby były to osoby, które „odegrały istotną rolę w rozwoju etnografii”, ale z uwzględnieniem działalności etnografów-amatorów i przedstawicieli innych dyscyplin (APTLK8). Początkowo sugerowano, aby były to głównie osoby związane z PTL żyjące i pracujące w XIX i XX w. Z czasem jednak ta formuła okazała się za wąska. Zwiększony dostęp do dokumentów archiwalnych, w tym do systematycznie tworzonych i powiększanych baz cyfrowych, a także rozwój badań dotyczących historii dyscypliny, spowodował, że możliwe stało się opracowanie biogramów sięgających nawet XVII w. Badacze chętnie zgłębiają przeszłość wydobywając interesujące fakty biograficzne, ale równocześnie, siłą rzeczy, pula nazwisk powiększyła się także o osoby działające na przełomie XX i XXI w. Nadal jednak dobór publikowanych biogramów w dużej mierze zależy od aktywności autorów. Redakcja dysponuje uaktualnianą systematycznie listą potencjalnych nazwisk do opracowania, ale nie do każdej pozycji udaje się pozyskać autora. Ten fakt wpływa więc nadal na różnorodność nazwisk i – co za tym idzie – trudny do uniknięcia brak spójności opisu, pomimo wypracowania struktury opisu i konsekwentnej dbałości o jego zastosowanie.

Portal Etnoznawcy

Idea zdigitalizowania i udostępnia słownikowych biogramów długo „krążyła” w środowisku etnologów zanim padła na podatny grunt. Do jej krystalizacji doszło w 2020 r., podczas jednego ze zjazdów członków Zarządu Głównego PTL we Wrocławiu. Wówczas niżej podpisana ponowiła propozycję stworzenia cyfrowej wersji Słownika, co spotkało

¹⁰ W roku 2017 odsetek nauczycieli płci żeńskiej na świecie wynosił 74% (Piróg, Wiejaczka 2020: 132).

się z pozytywnym przyjęciem przez Zarząd. Anna Engelking zaproponowała, by wzorem francuskiego internetowego serwisu Bérose stworzyć cyfrową encyklopedię wiedzy o środowisku etnologicznym w Polsce (www.berose.fr). Pomysł został zaakceptowany, po czym szczegółowa koncepcja projektu powstała w gronie redakcji serii wydawniczej „Archiwum Etnograficzne” PTL. Finalnie projekt dofinansowano ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministerstwa Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”¹¹.

Projekt „Etnoznawcy” składał się z kilku elementów. Pierwszy – naukowy – polegał na opracowaniu nowych biogramów badaczy, którzy do tej pory nie zostali uwzględnieni w Słowniku. Ta część zadania została zrealizowana w 2023 r. Redaktorami tomu byli K. Ceklarz i J. Święch. Tom 7 zawiera 60 biogramów napisanych przez 51 autorów.

Drugim zadaniem, była budowa portalu wiedzy wyposażonego w zintegrowaną, zaawansowaną wyszukiwarkę, umożliwiającą wertowanie treści przy użyciu słów kluczowych (tagów), daty urodzenia lub śmierci, a także słów pojawiających się wprost w treści biogramu. Aby tego dokonać zespół projektowy pracował w czterech sekcjach (podgrupach). Zadanie sekcji pierwszej polegało na digitalizacji tomów Słownika¹², opracowaniu dostępnego materiału graficznego oraz pozyskaniu licencji autorsko-prawnych do publikacji biogramów w sieci¹³. Działalność w sekcji drugiej skoncentrowana była na czynnościach informatycznych i graficznych. Stworzony został serwis osadzony na serwerze PTL, wyposażony w spójny interfejs¹⁴ oraz zaawansowaną wyszukiwarkę danych, także w wersji anglojęzycznej¹⁵. Projekt otrzymał oryginalny logotyp wraz z profesjonalną księgą znaku.



Il. 7. Logotyp projektu Etnoznawcy. Zaprojektowany przez Natalię Melzer.

- ¹¹ „Etnoznawcy. Budowa portalu wiedzy o dorobku polskiej etnografii” („Nauka dla Społeczeństwa” nr NdS/548748/2022/2022). Całkowita wartość projektu 197 829 zł. Kierownikiem projektu była dr Katarzyna Ceklarz (PTL O/Mszana Dolna), a zespół wykonawczy tworzyli: dr hab. A. Engelking (PTL O/Warszawa); dr hab. A.W. Brzezińska (PTL O/Poznań); dr D. Kasprzyk (PTL O/Łódź); mgr J. Koźmińska (PTL O/Warszawa); mgr P. Otręba (współpracuje z IS PAN); mgr P. Suchecka (PTL O/Wrocław); mgr A. Michałowska (PTL O/Wrocław).
- ¹² Zdigitalizowano tomy w formacie TIFF, a następnie poddano procesowi OCR i przekonwertowano pliki do długotrwałej archiwizacji PDF/A. Ponadto wydzielono wszystkie biogramy z tomów 1–6 jako indywidualne jednostki w plikach word (zgodnie z wymogami technicznymi portalu) oraz w formacie pdf. Wykonano korektę językową i merytoryczną tekstów każdego biogramu z tomów 1–4.
- ¹³ Biogramy finalnie opublikowano na zasadach Creative Commons 3.0. Wykonawcami zadania byli: J. Koźmińska, P. Suchecka, A. Michałowska, R. Śmiałowski.
- ¹⁴ Układ i kolorystyka powstała przy uwzględnieniu wytycznych dotyczących dostępności treści internetowych WCAG2, w odmianie AA.
- ¹⁵ Wykonawcami zadania byli: P. Otręba, N. Melzer, W. Zajic.

Działalność sekcji trzeciej polegała na redakcji biogramów, dostosowaniu ich do potrzeb budowanego portalu i finalnie implikowaniu treści i grafik do systemu (zgodnie z opracowanym schematem i podziałem na partie tematyczne). Na tym etapie redaktorzy, poza już zgromadzonym materiałem ikonograficznym (300 fotografii), wyszukiwali dodatkowe zdjęcia w cyfrowych zasobach archiwów i bibliotek, dodawali linki do pełnotekstowych baz danych, a także pozyskiwali informacje pozwalające stworzyć mapy cmentarzy z zaznaczonymi lokalizacjami miejsc pochówku danego etnologa¹⁶. Aby pozyskać dane związane z miejscami pochówku poszczególnych osób zespół projektowy zorganizował ogólnopolską akcję pt. „Ku pamięci. Akcja-lokalizacja”, w wyniku której członkowie PTL odszukali i sfotografowali ponad 100 nagrobków. W ten sposób, w wyniku wielomiesięcznej pracy, powstał portal etnoznawcy.pl zawierający aktualnie ponad 200 biogramów wraz z bibliografią, ikonografią, lokalizacjami pochówków oraz linkami do pokrewnych zasobów internetowych. Portal daje możliwość uzyskania pełnej wiedzy o wybranym badaczu, a także poszerzaniu jej o konteksty, łatwe do uchwycenia poprzez funkcjonujący system tagów.

W sekcji czwartej skupiono się na działaniach promocyjno-edukacyjnych, nastawionych na upowszechnianie wiedzy zawartej na portalu i w słowniku, a także na popularyzacji subdyscypliny jaką jest historia etnologii. W ramach tego zadania powstało 5 filmowych impresji, poświęconych wybranym badaczkom i badaczom: Antoniemu Kalinie, Romanowi Reinfussowi, Zofii Sokolewicz, Bronisławie Kopczyńskiej-Jaworskiej i Marii Znamierowskiej-Prüfferowej¹⁷. Zorganizowanych zostało 5 webinarów poświęconych takim zagadnieniom, jak pamięć środowiskowa¹⁸, etnograficzne kolekcje cyfrowe¹⁹, muzealne zasoby dostępne w sieci²⁰, etnowydawnictwa²¹ oraz etnografom i ludoznawcom polskim w kontekście najnowszego 7 tomu Słownika²². Wszystkie rozmowy moderowała Anna W. Brzezińska, a na polski język migowy przetłumaczyła Magdalena Sipowicz.

16 Wykonawcami zadania byli: K. Ceklarz, J. Koźmińska, A.W. Brzezińska, D. Kasprzyk, P. Kolecki.

17 Są to następujące filmy: „Melony i wino”, pamięci prof. dr A. Kaliny, o którym opowiada A.W. Brzezińska (Film1); „Fiszki i fiszbiny”, poświęcony dr R. Reinfussowi, z udziałem K. Reinfuss-Janusz (Film2); „Strukturalizm na talerzu”, gdzie bohaterką jest prof. dr hab. Z. Sokolewicz, a wypowiedzi udziela F. Wróblewski (Film3); „Bronkowe” o prof. dr hab. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej opowiadają A. Piotrowska i A. Deredas (Film4); „Dwie rzeki” o prof. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej opowiada J. Słomska-Nowak (Film5). Wszystkie filmy zrealizował J. Wajszczak, a na polski język migowy przetłumaczyła M. Sipowicz.

18 „Czym jest pamięć środowiskowa, czyli o potrzebie pisania biogramów”, rozmowa z udziałem F. Wróblewskiego oraz A. Paprot-Wielopolskiej (WEB1).

19 „Etnograficzne kolekcje cyfrowe”, rozmowa z udziałem K. Dziubatej-Smykowskiej oraz J. Koźmińskiej (WEB2).

20 „Muzea i ich zasoby w sieci”, rozmowa z udziałem M. Kuneckiej (WEB3).

21 „Etnowydawnictwa”, rozmowa z udziałem J. Słomskiej-Nowak oraz M. Dudek (WEB4).

22 „Etnografowie i ludoznawcy polscy – tom VII” rozmowa z udziałem K. Ceklarz i J. Święcha (WEB5).

Zwieńczeniem i podsumowaniem całego projektu była dwudniowa konferencja naukowa pt. „Biografistyka w perspektywie antropologicznej”, zorganizowana w Łodzi w marcu 2024 r.²³ W jej trakcie doszło do oficjalnego uruchomienia i prezentacji portalu etnoznawcy.pl, ponadto wygłoszone zostały 33 referaty, przygotowane przez prelegentów reprezentujących 18 różnych uczelni, muzeów i stowarzyszeń z całej Polski.



Il. 8. Inaugurujące spotkanie zespołu projektowego. Od lewej: Aleksandra Michałowska, Paulina Suchecka, Agata Sikora (księgowa), Damian Kasprzyk, Anna Engelking, Anna Weronika Brzezińska, Joanna Koźmińska, Katarzyna Ceklarz (kierownik projektu). Zbiory PTL, Bytom. Fot. K. Ceklarz (2022).

Zakończenie

Wszystkie tomy Słownika, a teraz także portal wiedzy etnoznawcy.pl są źródłem do historii etnologii polskiej i badań etnologicznych realizowanych przede wszystkim na terenie Polski, ale także w krajach pozaeuropejskich, które zostały objęte działaniami

23 W skład komitetu organizacyjnego konferencji weszli: dr D. Kasprzyk, mgr A. Deredas, dr A. Piotrowska, dr A. Krupa-Ławrynowicz, mgr A. Michałowska, dr K. Orszulak-Dudkowska, dr K.W. Rutkowska, mgr J. Koźmińska i mgr P. Suchecka. Radę naukową stanowiły: dr hab. A.W. Brzezińska, dr hab. A. Engelking, dr hab. K. Kaniowska, dr hab. I. Kuźma, dr K. Ceklarz. Konferencja była i jest dostępna na platformie streamingowej w dwóch częściach (Konf. 1 i Konf. 2).

badawczymi polskich naukowców. Wskazują na bliskie związki i współpracę etnologii z innymi dyscyplinami: historią, historią sztuki, socjologią, archeologią, językoznawstwem, a także na jej powiązania z innymi kierunkami aktywności popularyzującej naukę: oświatą, sztuką, muzealnictwem, regionalistyką, krajoznawstwem. Stanowią więc cenny zasób dla poznania szeroko ujmowanej kultury polskiej. Ujawniają nie tylko poznawczą, ale również kulturotwórczą rolę etnologii. Naukowo opracowane biografie wskazują, że polska antropologia/etnologia/etnografia zrodziły się i rozwijały, na gruncie szeroko pojętej humanistyki. Stąd znajdziemy w nich wiele sylwetek badaczy folkloru, sztuki ludowej, architektury i zdobnictwa, rzemiosła, muzyki ludowej, regionalnego zróżnicowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa. W Słowniku zgromadzono także biogramy osób mniej znanych, działających regionalnie, m.in. animatorów kultury, regionalistów, badaczy terenowych, kolekcjonerów i muzealników, co ma znaczenie w procesie budowania regionalnej tożsamości wokół lokalnych autorytetów, świadcząc o przydatności Słownika dla szerokiego kręgu odbiorców. Jedną z autorek biogramów Olga Goldberg w liście do A. Spiss trafnie zauważyła, że „Słownik jest ważny dwupłaszczyznowo. Wydobywa nazwiska, które uległy zapomnieniu, bo często dotyczą działaczy regionalnych, o jakich szybko się zapomina, ale też ukazują tych «wielkich» i wskazują na ich wkład w rozwój nauk etnologicznych” (ZA4). Na łamach Słownika spotykamy nazwiska wywołujące osobistą refleksję i wspomnienia o mistrzach, kolegach z pracy, studiów czy też muzealnych sal. Andrzej Zięba pisał „Dla osób z branży to faktycznie może być fascynująca lektura, bo przecież tylu tam znajomych. Ja sam z przyjemnością dowiaduję się czegoś osobistego o ludziach, których znałem tylko z lektury ich prac” (ZA5). A. Spiss z kolei nie kryła, że „Z korespondencji i rozmów z czytelnikami wynika, że istnieje potrzeba takich wydawnictw. Są one trochę jak «czytadło» o znanych, a nieraz zupełnie nieznanach osobach wydobytych z zapomnienia. A i znani mają przecież nieznaną stronę życiorysu” (ZA6). A.R. Bąk z sentymentem konstatował, że: „Spotyka się tu postacie, które widywało się na co dzień, które pamięta się z uczelni, muzeów, czy sporadycznie spotykane w innych miejscach. Jeszcze słyszy się ich głos, widzi gesty, przypomina drobne sytuacje... (...) Wiele wspomnień, wiele darowanych chwil” (Bąk 2003: 316).

Słownikowe materiały biograficzne stanowią również narzędzie w procesie kształtowania pamięci historycznej. Między wierszami wyczytać bowiem można jak wielkie straty poniosła polska etnologia w wyniku obu wojen, przymusowych migracji (np. z przyczyn politycznych), a znacznie później także pandemii covid-19. Stratę dotyczą ludzi, bazy naukowej, zaginionych lub zniszczonych materiałów badawczych, eksponatów, ale także niezrealizowanych planów, nieopublikowanych książek i niedokończonych badań²⁴.

24 Cześć z nich, o których wiedzę zaczerpnięto właśnie z kart „Słownika etnografów” publikowana jest współcześnie w ramach serii „Etnografia Ocalona” prowadzonej przez Muzeum im. M. Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu. W latach 2008–2023 w serii opublikowano 9 monografii.

W przyszłości należy zastanowić się nad prozopograficznym opracowaniem danych zgromadzonych w 500 biogramach. Znaczenie Słownika dla badań nad pochodzeniem i przemianami społeczno-kulturowymi inteligencji polskiej jest niezaprzeczalne. Jest to wartość dodana tej publikacji, która, jak wspominałam wyżej, nadal nie została wykorzystana i czeka dopiero na swojego autora.

Bibliografia

- Bąk, R. (2002). [Recenzja z: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss. Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, Kraków 2002, ss. 354]. *Lud* 87, 314–317.
- Ceklarz, K., Spiss, A., Świąch, J. (red.) (2019). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 5. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ceklarz, K., Świąch, J. (red.) (2020). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 6. Kraków–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ceklarz, K., Świąch, J. (red.) (2023). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 7. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Dekowski, J. (1975a). Noty biograficzne pracowników Łódzkiego Ośrodka Etnograficznego. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 17, 19–58.
- Dekowski, J. (1975b). Bibliografia prac pracowników Łódzkiego Ośrodka Etnograficznego (1945–1974). *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 17, 59–83.
- Dybiec, J. (2005). [Recenzja z: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, Tom I pod redakcją E. Fryś-Pietraszkowej, A. Kowalskiej-Lewickiej, A. Spiss. Kraków 2002 Wydawnictwo Naukowe DWN Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, ss. XVII, 347, nlb. 6 s.]. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 50(1), 228–230.
- Fryś-Pietraszkowa, E., Kowalska-Lewicka, A., Spiss, A. (red.) (2002a). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Fryś-Pietraszkowa, E., Kowalska-Lewicka, A., Spiss, A. (2002b). Od redakcji. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1 (s. V–VII). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Fryś-Pietraszkowa, E., Spiss, A. (red.) (2007). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 2. Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Karpińska, G.E. (2019). Bronisława Kopczyńska-Jaworska (1924–2016). W: K. Ceklarz, A. Spiss, J. Świąch (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 5 (s. 93–97). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kłodnicki, Z. (1997). *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895–1995)*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kłodnicki, Z. (1995). Sto lat Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. *Lud*, 78, 9–18.
- Kocójowa, M., Gruca, A. (2000). Bieńkowski Wiesław. *Lud*, 84, 203–206.
- Kowalska-Lewicka, A. (2002a). Jan Piotr Dekowski (1907–1988). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1 (s. 59–61). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Kowalska-Lewicka, A. (2002b). Irena Lechowa (1924–1991). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1 (s. 180–181). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalska-Lewicka, A. (2001). Słownik etnografów polskich. *Prace Komisji Historii Nauki PAN*, 3, 159–163.
- Kowalska-Lewicka, A. (1988). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Jego miejsce w życiu naukowym i kulturalnym kraju. *Lud*, 72, 47–65.
- Kowalska-Lewicka, A. (2007). „Nasza współczesna antropologia społeczna i kulturowa nie powinna odciąć się od korzeni, z których wyrosła”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 91, 305–346.
- Kubica, G. (2015). *Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piróg, D., Wiejaczka, D. (2020). Fazy feminizacji profesji nauczycielskiej: przykłady z wybranych krajów. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Geographica*, 14, 132–146. DOI: <https://doi.org/10.24917/20845456.14.9>.
- Spiss, A. (2013). Wiesław Bieńkowski jako etnograf. W: R. Majkowska, E. Fiałek (red.), *Wiesław Bieńkowski 1926–1999. Materiały z posiedzenia naukowego w dniu 18 października 2013 r.* (s. 55–62). Kraków: Polska Akademia Nauk.
- Spiss, A. (2002). Wiesław Bieńkowski (1926–1999). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1 (s. 11–15). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Spiss, A. (2010). Anna Kowalska-Lewicka (1920–2009). W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 3 (s. 141–146). Wrocław-Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Spiss, A., Szromba-Rysowa, Z. (red.) (2010). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 3. Wrocław-Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Spiss, A., Świąch, J. (red.) (2014). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 4. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Wełyczko, P. (2017). Antropologia biografii naukowych i antropologicznych – szkice i zarysy. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 1(26), 169–182.
- Winclawski, W. (2001–2011). *Słownik biograficzny socjologii polskiej*. T. 1–4. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zięba, A.A. (2005). [Recenzja z: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1 pod redakcją E. Fryś-Pietraszkowej, A. Kowalskiej-Lewickiej, A. Spiss, Kraków 2002, Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, ss. 347, indeks]. *Studia Historyczne* 48(3–4), 375–376.

Archiwalia

(ANPTL) Archiwum Naukowe PTL Wrocław

ANPTL1: Spuścizna J.P. Dekowskiego, nr zespołu: PL/1032/1/001.

ANPTL2: Sprawozdanie z WZD PTL w Łodzi z 1977 r., mps., nr inw. brak, s. 3.

ANPTL4: AN PTL, Spuścizna J.P. Dekowskiego, nr zespołu: PL_1032_1_066 i PL_1032_1_067.

ANPTL5: Jasiewicz Z., *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4. [recenzja], mps., nr inw. brak.

ANPTL6: Świąch J., Opinia o pracy Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne, t. 3, pod red. A. Spiss i Z. Szromby-Rysowej, mps., z dn. 5.09.2009, nr inw. brak.

(APTLK) Archiwum PTL Oddział w Krakowie

APTLK2: Protokoły z zebrań redakcyjnych za okres 27 XI 1989–26 II 1997, zeszyt protokołów, mps., nr inw. brak.

APTLK4: Kalkulacja kosztów wydania I tomu Słownika, wydawnictwo i drukarnia „Secesja”, Kraków 17.10.1994, mps., nr inw. brak.

APTLK5: List A. Kowalskiej-Lewickiej do ZG PTL z dn. 19.10.1994, nr inw. brak.

APTLK6: List R. Górskiego do Z. Kłodnickiego z dn. 15.01.1997, mps., nr inw. brak.

APTLK7: List A. Kowalskiej-Lewickiej do R. Górskiego, z dn. 17.04.1997, mps., nr inw. brak.

APTLK8: Instrukcja redakcyjna Słownika Biograficznego Etnografów Polskich, mps., nr inw. brak.

APTLK9: List R. Górskiego do W. Bieńkowskiego z dn. 25.09.1996, mps., nr inw. brak.

(ZA) Zbiory autorki

ZA1: Korespondencja K. Ceklarz z E. Bednarską-Gryniewicz z dn. 18.02.2024.

ZA2: Korespondencja K. Ceklarz z T. Zacharskim z dn. 18.02.2024.

ZA3: Instrukcja redakcyjna dla autorów z 2007 r., mps., zbiory A. Spiss.

ZA4: List O. Goldberg do A. Spiss z dn. 15.02.2011 r., mps.

ZA5: List A. Zięby do A. Spiss z dn. 05.02.2011 r., mps.

ZA6: List A. Spiss do A. Zieby z dn. 5 lutego 2011 r., mps.

Strony internetowe

BEROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology: <https://www.berose.fr/rubrique5.html?lang=en>.

Film1. „Melony i wino”. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=_BcGO-6k2sQ&t=1s.

Film2. „Fiszki i fiszbiny”. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=vqCGTq-eLiM&list=PLuIBrSdp_rQpFAvt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=1.

Film3. „Strukturalizm na talerzu”. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=gwhchSP70PM&list=PLuIBrSdp_rQpFAvt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=4.

Film4. „Bronkowe”. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=7gEBI1S6yfo&t=149s>.

Film5. „Dwie rzeki”. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=USguLh2nWVU>.

WEB1. „Czym jest pamięć środowiskowa, czyli o potrzebie pisania biogramów”. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=7cSiVSjKKok&list=PLuIBrSdp_rQpFAvt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=7.

WEB2. „Etnograficzne kolekcje cyfrowe”. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=SL1nSzuv_Ow&list=PLuIBrSdp_rQpFAvt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=5.

WEB3. „Muzea i ich zasoby w sieci”. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=AP68jeA5sj0&list=PLuIBrSdp_rQpFAvt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=6.

WEB4. „Etnowydawnictwa”. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=MMQ-XcjLR9U&t=1s>.

WEB5. „Etnografowie i ludoznawcy polscy – tom VII”. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=1yDohja1EQI>.

Konf.1. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=1yDohja1EQI&t=7s>.

Konf.2. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=VRjAg_stTig&t=422s.

<https://www.youtube.com/watch?v=tqdKj3y2qxg>.

<https://etnoznawcy.pl/wpis-na-blogu/konferencja-biografistyczna-za-nami/>.

Streszczenie

Artykuł przybliża historię powstania serii publikacji *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, czyli tzw. słowników etnografów. Seria ta jest przykładem wyrazu pamięci środowiskowej wśród etnologów/antropologów kulturowych w Polsce, bowiem słownik daje możliwość analizy dorobku przedstawicieli dyscypliny, śledzenia dziejów myśli antropologicznej, popularyzacji sylwetek oraz dokonań badaczy i teoretyków, a także wpływa na kształtowanie i umacnianie tożsamości środowiskowej. W artykule przeanalizowałam proces rozwoju i modyfikacji tej serii na przestrzeni dwudziestu lat jej funkcjonowania, omówiłam sylwetki redaktorów poszczególnych tomów, a także statystyczne dane dotyczące autorów biogramów oraz bohaterów tych tekstów, oraz zaprezentowałam portal wiedzy *etnoznawcy.pl* (<https://etnoznawcy.pl/>), który jest naturalnym dopełnieniem słownika i kontynuacją biografistycznych działań etnologicznego środowiska. Ponadto omówione zostały doświadczenia związane z procesem redagowania tomów serii. W zakończeniu zawarto refleksje związane z techniczną stroną przygotowywania słownika oraz budowania (na jego podstawie) portalu wiedzy.

Słowa kluczowe: etnografia, biografia, słownik, historia nauki, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

Summary

This article outlines the history of the *Ethnographers and Folklorists of Poland: Profiles, Biographical Sketches* series, commonly referred to as the “ethnographers’ dictionaries”. The series constitutes a form of the discipline’s memory within the community of ethnologists and cultural anthropologists in Poland, since the dictionary offers a unique opportunity to analyse the achievements of its representatives, trace the evolution of anthropological thought, and promote the profiles and contributions of researchers and theorists; moreover, it plays a significant role in shaping and reinforcing professional identity. The development and transformation of the series over the past two decades are analysed, with attention given to the profiles of the editors of individual volumes, as well as statistical data concerning both the authors of the entries and their subjects. The article also presents the *etnoznawcy.pl* knowledge portal (<https://etnoznawcy.pl/>), which serves as a natural extension of the dictionary and a continuation of biographical work undertaken by the ethnographic community. Additionally, the article discusses editorial experiences related to the preparation of the series. The conclusion reflects on the technical aspects of compiling the dictionary and building the associated digital knowledge portal.

Keywords: ethnography, biography, dictionary, history of science, Polish Ethnographic Society

Translated by Author

Anna Engelking

engelking@ispan.edu.pl<https://orcid.org/0000-0003-3225-8084>

Polska Akademia Nauk

Instytut Sławistyki



Między etnologią, socjologią i językoznawstwem. Józef Obrębski w polu nauk społecznych

*Between ethnology, sociology and linguistics
Józef Obrębski in the field of social sciences*

Uważamy Józefa Obrębskiego za antropologa, ściślej – antropologa społecznego. I słusznie. Miał stopień doktora antropologii społecznej (Doctor of Philosophy in Social Anthropology), przyznany w styczniu 1934 r. na Uniwersytecie Londyńskim, i habilitację z etnologii, którą uzyskał w lutym 1946 r. na Uniwersytecie Warszawskim. Nie tylko jednak formalne stopnie naukowe i afiliacje instytucjonalne decydują o związku uczonych z polami określonych dyscyplin, a także o materii – empirycznej i teoretycznej – ich badań.

W przypadku J. Obrębskiego znamienne jest, że za przynależnego do swojej dyscypliny uważają go zarówno antropolodzy, jak i socjolodzy. Jedni i drudzy badają jego życie i twórczość, i piszą o nim; jego biogramy, oprócz *Polskiego słownika biograficznego* (Armon 1978), znajdują się i w etnologicznych (Engelking 2007a), i w socjologicznych (Winclawski 2007) słownikach biograficznych. Taka sytuacja – nieodosobniona, bo dotyczy także innych wybitnych badaczy społecznych, by wymienić Ludwika Krzywickiego i Jana Stanisława Bystronia – ma źródło w trajektorii naukowej i zawodowej J. Obrębskiego. Ale nie tylko. Wpisuje się także w szerszy kontekst krystalizowania się i instytucjonalizacji etnologii i socjologii w międzywojennej Polsce. „Granice między socjologią i etnologią bywały w ówczesnej praktyce nader płynne (...). Przedstawiciele tych dyscyplin pozostawali ze sobą w żywych kontaktach” (Chałubiński 2006: 50).

I, co najistotniejsze, wiąże się ze specyfiką uprawianej przez J. Obrębskiego antropologii. Jak pisał w artykule *Etnologia i socjologia*, opublikowanym w 1939 r.:

Dzisiejsza etnologia przeżywa swój socjologiczny renesans. W Niemczech i Anglii, we Francji i Ameryce w wielu wybijających się na pierwsze miejsce pracach etnologicznych dominuje socjologiczna metoda badań i nazwiska czołowych przedstawicieli dzisiejszej etnologii: Malinowskiego i Thurnwalda, Boasa i Lowiego, Firtha i Margaret Mead, że wymienię tu najbardziej znanych, należą zarówno do etnologii, jak i do socjologii (Obrębski 2006a: 209–210).

W Polsce obie dyscypliny były wówczas młode, a środowiska uprawiających je uczonych niewielkie. Studia magisterskie w obu dyscyplinach zaczęły się rozwijać dopiero w latach 20. Pokolenie Obrębskiego – roczniki pierwszej dekady XX w. – było pierwszym w kraju, które miało szansę takie studia odbyć.

Józef Obrębski nie miał jednakże magisterium z etnologii. I tu na arenę wchodzi trzecia dyscyplina, z którą był związany – językoznawstwo, czy szerzej filologia. Dyplom magisterski J. Obrębskiego w archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego informuje, iż odbył on

przepisane studia (...) w zakresie filologii słowiańskiej i zdał następujące egzaminy: gramatyka opisowa współczesnej polszczyzny, gramatyka opisowa języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, podstawowe wiadomości z gramatyki historycznej i dialektologii języka polskiego (z uwzględnieniem zasad nauki o języku), ogólne wiadomości o narodach słowiańskich, ich językach i piśmiennictwie, historia literatury polskiej, główne zasady nauk filozoficznych, gramatyka opisowa języka rosyjskiego, prehistoria Słowian, historia sztuki u Słowian, etnografia Słowian oraz przedstawił z wynikiem bardzo dobrym pracę magisterską na temat *Rolnictwo ludowe wschodniej części półwyspu Bałkańskiego* (drukowaną w „Ludzie Słowiańskim” I (1929–30)) (AUJ akta studenckie).

Rada Wydziału Filozoficznego nadała mu „stopień magistra filozofii jako dowód zakończenia studiów wyższych w zakresie Filologii Słowiańskiej” (AUJ akta studenckie). Było to w marcu 1930 r.

Zgodnie z rozporządzeniem ministerialnym z 1926 r. dotyczącym egzaminów w zakresie filologii słowiańskiej na stopień magistra filozofii (*Rozporządzenie* 1926), trzy ostatnie wymienione na dyplomie J. Obrębskiego egzaminy należały do „grupy etnograficznej”. Filolodzy słowiańscy wybierali bowiem jedną z trzech specjalizacji: językową, historii literatury bądź etnograficzną. Był więc J. Obrębski formalnie magistrem filologii słowiańskiej o specjalności etnograficznej – choć na jego dyplomie tego nie odnotowano. W swoich życiorysach używał zwykle formuł podobnych do tej z *Curriculum vitae* z 1945 r.: „magisterium w zakresie etnografii słowiańskiej i etnologii ogólnej uzyskałem w roku 1930 na podstawie pracy *Rolnictwo ludowe wschodniej części*

półwyspu Bałkańskiego" (AUŁ). Pomijał filologię. To zrozumiałe – nie uważał się przecież za filologa, tylko etnologa.

Józef Obrębski od początku studiów specjalizował się w etnografii Słowian, będąc przez cały ten czas asystentem Kazimierza Moszyńskiego. Jego praca magisterska była etnograficzna, a ściślej etnogeograficzno-typologiczna (choć też obszernie wykorzystywała materiał i wiedzę lingwistyczną). Formalnie jednak był magistrem filologii słowiańskiej i faktycznie, oprócz etnograficzno-etnologicznego, odebrał bardzo solidne wykształcenie lingwistyczne. Jego drugi mentor, Kazimierz Nitsch, był wszak największym ówczesnym autorytetem w zakresie językoznawstwa sławistycznego.

Filologia słowiańska traktowana jako dyscyplina akademicka, w ramach której przyznawano stopnie naukowe, miała wtedy szerszy zakres niż obecnie. „Jako przedmiot wykładów uniwersyteckich rozumie się przez nią naukę o językach słowiańskich i o literaturze oraz etnografii” – pisano w „Nauce Polskiej” (Gołębek 1938: 154). Takie traktowanie zakresu dyscypliny wywodziło się z dawniejszego ideału sławisty jako wszechstronnego znawcy języków i kultur słowiańskich, badającego je w ujęciu porównawczym (ideał ten w XX w. ucieleśniał jeszcze Aleksander Brückner). Zdawano sobie jednak sprawę, że ten szeroki zakres należy zawęzić. W latach późniejszych w zawodowej samoidentyfikacji i deklaracjach J. Obrębski „zawęził” swoją specjalizację do etnografii, etnologii, etnosocjologii, socjologii, antropologii – zależnie od uwarunkowań instytucjonalnych, w jakich funkcjonował, i od odbiorców, do których adresował swoje identyfikacyjne deklaracje. Tożsamości wszak „nie są stałym, lecz dynamicznym fenomenem, który ulega nieustannej interakcji z otoczeniem” (Wagner 2020: 148). Niezależnie jednak od zmieniających się w relacji z otoczeniem i sytuacją pozafilologicznych autodeklaracji, nie ulega wątpliwości, że kompetencje filologa słowiańskiego warunkowały powodzenie badań terenowych J. Obrębskiego w Bułgarii, Macedonii i na Polesiu, które prowadził w latach 20. i 30. Posługiwał się językami badanych i operował wiedzą o tych językach (i ich dialektach), zarówno gramatyczno-semantyczną, jak i socjolingwistyczną. Więcej: teoretyczne kompetencje lingwisty okazały się dla niego wyjątkowo przydatne podczas pracy asystenckiej u boku Bronisława Malinowskiego, któremu pomagał opracowywać kiriwiński materiał językowy, będąc równolegle świadkiem powstawania jego słynnej etnograficznej teorii języka, przedstawionej później w monografii *Coral Gardens and Their Magic* (Malinowski 1935).

W kontekście magisterium J. Obrębskiego znaczenie, i to zasadnicze, ma jeszcze jeden aspekt. Otóż należał on do pierwszego rocznika uczniów w Katedrze Etnografii Słowian UJ (pierwszej na świecie o takim profilu) – studiował w okresie, gdy dopiero tworzone program studiów etnograficznych i ustalano dotyczące ich przepisy. Rozporządzenie ministerialne „w sprawie programu studiów i egzaminów w zakresie antropologii, etnografii z etnologią i prehistorji na stopień magistra filozofji” (*Rozporządzenie* 1927) weszło w życie, gdy J. Obrębski był już na trzecim roku studiów i miał za sobą

kilka zdanych egzaminów magisterskich z językoznawstwa. Tytuły „magistra filozofii w zakresie etnografii z etnologią” uzyskiwali koledzy J. Obrębskiego kończący studia kilka lat po nim¹ i, co ciekawe – nie na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie do wybuchu II wojny światowej nie przyznano ani jednego magisterium z etnografii z etnologią². A zatem J. Obrębski – pierwszy zdeklarowany student-etnolog na UJ – nie miał formalnej możliwości uzyskania magisterium ze swojej ścisłej specjalizacji. Na to było jeszcze w tej uczelni za wcześnie.

Dalsza trajektoria naukowa i zawodowa J. Obrębskiego prowadziła go badawczo w stronę antropologii społecznej, instytucjonalnie zaś ku środowisku socjologicznemu, choć z polskimi etnologami nie tracił kontaktu. Funkcjonował, w różnych okresach życia w różnym stopniu, w obu środowiskach.

Po magisterium, z rekomendacji K. Moszyńskiego i K. Nitscha, wyjechał na studia doktoranckie do London School of Economics and Political Science, do B. Malinowskiego. Obu krakowskim mentorom J. Obrębskiego zależało zarówno na rozwoju jego indywidualnej kariery naukowej, jak i na mających nastąpić w przyszłości, dzięki jego wkładowi, wzmocnieniu i rozwinięciu polskiej etnologii. K. Moszyński widział go jako przyszłego specjalistę „w zakresie społecznego życia ludowego Słowian” i autora „krytycznych opracowań”, który „ogłasza[łby] ważniejsze swe prace po angielsku, udostępniając w ten sposób obfite materiały etnograficzne słowiańskie szerszemu światu” (IEiAKUJ). W seminarium B. Malinowskiego J. Obrębski uczestniczył w erze jego rozkwitu. Wyposażony w najnowszą wiedzę antropologiczną i instrumentarium metodologiczne w postaci teorii funkcjonalnej i etnograficznej metody terenowej, odbył w latach 1932–1933 „terenówkę” w Macedonii (zob. Engelking 2022). Były to pierwsze badania wsi europejskiej przeprowadzone w tym paradygmacie teoretycznym i metodologicznym, badania, w których „największ[ą] ambicj[ą] etnologa [było] dobrnięcie do *dessous* życia wsi” (Obrębski 2022b: 153).

Być może dlatego, zdając sobie sprawę, że jest w europejskim terenie pionierem „etnologii nowego typu” – czyli antropologii społecznej – w pracach będących pokłosiem tej ekspedycji przedstawiał swoją wizję etnologii. Konstruował ją, w ślad za B. Malinowskim, w teoretycznej opozycji do szkoły ewolucjonistycznej i historyczno-kulturowej, które, jak pisał, wytwarzały „fikcję etnologiczną”, niemającą nic wspólnego z „rzeczywistością wiejską” (zob. Obrębski 2022b: 90). Od strony metody badawczej etnologia J. Obrębskiego krystalizowała się w przeciwstawieniu wobec „przeciętn[ego]

1 M.in. w roku 1930 na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie Józef Gajek, na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie: Maria Znamierowska-Prüfferowa w roku 1932, Witold Dynowski i Daniel Fajnsztajn w 1933 r., Lucjan Turkowski w 1934 r.

2 Egzaminy z przedmiotów wymaganych do magisterium z etnografii z etnologią zdawało na UJ w latach 1934–1939 pięć osób, m.in. Anna Kutrzebianka i Roman Reinfuss (AUJ protokoły egzaminacyjne). Dokumentacji z lat wcześniejszych nie odnalazłam.

etnolog[a] starego typu, udając[ego] się w teren z przygotowanym zawczasu kwestionariuszem, niezainteresowan[ego] rzeczywistością i dynamiką życia wiejskiego” (Obrębski 2022b: 47). Koncentracja na współczesnym, bieżącym życiu wsi poszerzała jego pole widzenia o zagadnienia socjologiczne – zgodnie zresztą z wyznaczonym jeszcze u boku K. Moszyńskiego dalszym kierunkiem naukowej ścieżki: badaniem kultury społecznej Słowian. Sytuując etnologię w relacji do historii i socjologii, podkreślał, że

[p]rzedmiotem jej badań jest z natury rzeczy zawsze współczesność — stan obecny, teraźniejszość istniejących ludów i społeczeństw pierwotnych. (...) Metoda historyczna – utrwalanie tego, co jako przebieg historyczny było jedyne, niepowtarzalne itp. Etnografia utrwała to, co jako typ (podtyp itp.) – jedyne, niepowtarzalne. Etnografia nierównie silniej [jest] uzależniona od socjologii. Opis etnograficzny musi być opisem socjologicznym, posługiwać się metodą socjologiczną. Ukazuje on typy i odmiany kultury na tle życia zbiorowego społeczności pierwotnych. W [kalejdoskopowości] typów i odmian, które przedstawia, tkwi prawdziwa historyczność etnografii. Stąd problematyka historyczna – własna, odrębna. Problematyka etnograficzna – socjologiczna. Etnografia (etnologia) to socjologia kultury pierwotnej, socjologia życia społecznego, religii, prawa, moralności, ekonomii itp. społeczeństw pierwotnych (Obrębski 2022a: 51–53).

Przekonania o konieczności „socjologizacji etnologii”, które w przytoczonym cytacie jest w istocie rzeczy przybliżeniem polskiemu czytelnikowi założeń antropologii społecznej – funkcjonującej też wówczas pod nazwą „socjologia społeczeństw pierwotnych” – nigdy nie porzucił i zgodnie z nim kształtował całą swoją późniejszą praktykę badawczą. Ale jednocześnie strzegł granic między antropologią (etnologią) a socjologią. Ciekawym tego świadectwem jest *passus* z jego listu do B. Malinowskiego, napisanego w związku z planowanym drukiem rozprawy doktorskiej na temat zwyczaju kuwady u Słowian:

zaledwie parę pierwszych rozdziałów zdołałem jako tako przygotować. Było to wszystko razem b. zniechęcające. Tembardziej że widziałem, że praca ta wymaga b. gruntownej przeróbki, przedewszystkiem zaś odciążenia całego balastu „socjologicznego”, z którego – pod wpływem świeżo przeprowadzonej lektury socjologicznej – byłem b. dumny swego czasu i z którym, jak każdy nowicjusz, przesadziłem w pracy (LSE).

W pismach macedońskich samookreśleniem J. Obrębskiego były stosowane wymiennie terminy „etnograf” i „etnolog”, w tekstach pisanych po angielsku pojawiał się „antropolog”. Po powrocie z Macedonii, podczas badań prowadzonych na Polesiu w latach 1934–1937, definiował się jako „etnosocjolog”. Czyli, z dzisiejszego punktu widzenia, antropolog społeczny specjalizujący się w badaniu społeczności chłopskich.

Na początku 1934 r. J. Obrębski podjął zlecone przez instytucje państwowe badania nad procesami narodotwórczymi na białorusko-ukraińskim Polesiu, w ówczesnych województwach poleskim i wołyńskim (zob. Engelking 2007b). Ekspedycja, prowadzona razem ze współpracownikami, obejmowała wielki obszar i mogła tylko w wytypowanych wsiach przybierać charakter bardziej stacjonarny, czyli posługiwać się etnograficzną metodą terenową. Poza tym pracowano w wybranych punktach z kwestionariuszami, w paradygmacie zbliżonym do rekonesansu. Dlatego J. Obrębski uważał to przedsięwzięcie za eklektyczne pod względem metodologicznym. Teoretycznie, choć pozostawał w polu funkcjonalizmu B. Malinowskiego, w znacznym stopniu opierał się na teorii dezorganizacji i reorganizacji społeczności wiejskich wypracowanej przez Floriana Znanieckiego, w której kategoriach interpretował proces zmiany społecznej i kulturowej na Polesiu. Dzieło Williama I. Thomasa i F. Znanieckiego *The Polish Peasant in Europe and America* (Thomas, Znaniecki 1927) uznawał za „podstawowy wzór” dla swoich badań. Inspirował się też pracami socjologów zachodnich, dotyczącymi problematyki narodowościowej: Friedricha Hertza, Roberta Michelsa, Sebalda Rudolfa Steinmetza, Heinza Ottona Zieglera. Poszukując odpowiedzi na pytanie, „jakie jest obecne oblicze narodu ludu”, zajmował się więc w pełnym znaczeniu tego słowa „współczesn[ą] rzeczywistość[cią] wsi wschodniej” (AR: 2).

J. Obrębski nigdzie obszerniej nie wyeksplikował swojego rozumienia etnosocjologii; definiował ją lapidarnie jako „socjologię społeczeństw ludowych” i kładł nacisk na jej związek z „zagadnieniami dotyczącymi socjologii narodu” (Obrębski 2007b: 276). W liście do M. Znamierowskiej-Prüfferowej z 1934 r. pisał o etnosocjologii jako o „rodzaju etnologii” oraz „kierunku i metodzie” (MET). W okresie jego studiów w Londynie wychodziło drukiem przyjmowane z powszechnym uznaniem 5-tomowe dzieło Richarda Thurnwalda *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen* (Etnosocjologiczne podstawy społeczeństw ludzkich) (Thurnwald 1931–1935). R. Thurnwald ukuł termin *Ethnosozologie* jako kontynentalny odpowiednik brytyjskiej „antropologii społecznej”, przy czym sam reprezentował funkcjonalizm i kładł nacisk na badanie zmiany społecznej. To za R. Thurnwaldem J. Obrębski musiał przyjąć i termin, i profil badań (problematyka zmiany społecznej była też bliska B. Malinowskiemu).

Z przedstawioną tu perspektywą J. Obrębskiego, jak również z empirycznym i teoretycznym dorobkiem jego badań poleskich, współbrzmi encyklopedyczna definicja „etnosocjologii”:

Subdyscyplina etnologii zajmująca się badaniami procesów etnicznych i ich związkiem z przemianami społecznymi, zachodzącymi w obrębie różnych grup etnicznych; ze względu na praktyczne znaczenie etnosocjologia rozwija się głównie w krajach wieloetnicznych oraz w krajach o ludności pochodzenia imigracyjnego; powstała w latach

30. XX w. (R. Thurnwald), jej przedmiot był w dużej mierze zbieżny z programem brytyjskiej antropologii społecznej i obejmował studia nad organizacją i instytucjami społecznymi ludów niecywilizowanych i europejskich środowisk wiejskich (*Etnosocjologia* 2018).

Istnieje jeszcze argument o charakterze instytucjonalnym, przemawiający za wprowadzeniem przez J. Obrębskiego w polski obieg naukowy terminu „etnosocjologia”. Intensywnie wówczas w Polsce uprawianą dyscypliną, rywalizującą o prestiż i poparcie władz z innymi profesjonalizującymi się naukami społecznymi, była antropologia fizyczna, powszechnie nazywana po prostu „antropologią”, bez przydawki gatunkującej (zob. Linkiewicz 2016). W tym kontekście, a także wobec utrwalonej w Europie kontynentalnej nazwy „etnologia”, termin „antropologia społeczna” mógł być źle rozumiany i odbierany; J. Obrębski, dostosowując się do polskich realiów, w swoich przedwojennych pismach go nie używał – pisał, oprócz „etnosocjologii”, o „etnologii socjologicznej” (Obrębski 1939: 535) i o „socjologicznie zorientowanych etnografach” (Obrębski 2006b: 222), nie „antropologach społecznych”. „Etnosocjologia” jako wyspecjalizowane pole w obrębie zdomowionej już w Polsce „etnologii” (ten termin występował w nazwach instytucji, tak samookreślali się uczeni, B. Malinowskiego także nazywano etnologiem) miała, dzięki składnikowi „etno-”, funkcję dystynktywną wobec antropologii fizycznej z jej nieskrywaniem w tamtym okresie pokrewieństwem z teoriami rasistowskimi, a silny akcent położony na ukierunkowanie socjologiczne, czyli teoretyczno-metodologiczną tożsamość etnosocjologii, sygnalizował zarazem konstytutywną odrębność od paradygmatu kulturowo-historycznego przyjmowanego przez większość ówczesnych polskich etnologów. J. Obrębski, określając się jako etnosocjolog, sytuował się więc w polu naukowym jako pionier i promotor nowatorskiego na gruncie polskim funkcjonalizmu, a zarazem na pozycji autonomicznej wobec tutejszego etnologiczno-antropologicznego mainstreamu oraz dynamicznie rozwijającej się socjologii.

Termin „etnosocjologia” nie zdomowił się jednak w polskich naukach społecznych (choć był używany jeszcze w okresie tużpowojennym); jego projektowany przez J. Obrębskiego zakres dziś zagospodarowują antropologiczne studia nad wsią i socjologia wsi, a także studia nad etnicznością i socjologia narodu.

Brytyjska antropologia społeczna, której adeptem, a później praktykiem był J. Obrębski, ukształtowała się na pograniczu etnologii i socjologii. Tę pogranicznosc trafnie oddaje właśnie kategoria „etnosocjologia”, odpowiadająca ściślejszej specjalizacji J. Obrębskiego, w której realizował się podczas badań poleskich, a także później. Choć zajmował się też innymi obszarami antropologii, z etnosocjologią identyfikował się bodaj najmocniej. Na jego symbolicznym grobie na warszawskich Powązkach Komunalnych widnieje inskrypcja: „Józef Obrębski – etnosocjolog”³.

3 Zob. zdjęcie w: <https://etnoznawcy.pl/biogram/jozef-obrebski/>.

Badania na Polesiu J. Obrębski prowadził pod auspicjami m.in. Instytutu Badań Spraw Narodowościowych. W listopadzie 1935 r. reprezentował Instytut na II Ogólnopolskim Zjeździe Socjologów. W marcu 1936 r. został członkiem rzeczywistym Instytutu. W drugiej połowie lat 30. wiązał się coraz silniej ze środowiskiem socjologicznym. W listopadzie 1936 r. objął stanowisko wicedyrektora Państwowego Instytutu Kultury Wsi, na którego dyrektora powołano Józefa Chałasińskiego. Do obowiązków J. Obrębskiego należały tu organizacja i nadzorowanie prowadzonych przez Instytut badań: terenowych, ankietowych, biograficznych. Państwowy Instytut Kultury Wsi, ustanowiony dekretem prezydenta 30 września 1936 r., formalnie podlegający Ministerstwu Rolnictwa, a merytorycznie i kadrowo związany z założonym i kierowanym przez F. Znanieckiego Polskim Instytutem Socjologicznym, zajmował się społeczną i kulturową problematyką wsi i warstwy chłopskiej – a więc, jak chciał J. Obrębski, „socjologią społeczeństw ludowych”, etnosocjologią. „[B]yła to pierwsza w Polsce pozauniwersytecka placówka stricte socjologiczna o tak dużym zakresie zadań naukowo-badawczych” (Winclawski 2006: 39).

Członkiem Polskiego Instytutu Socjologicznego został J. Obrębski w 1937 r., wtedy też wszedł w skład redakcji „Przeglądu Socjologicznego”. Rok później powstał Oddział Warszawski Polskiego Instytutu Socjologicznego, J. Obrębskiego powołano na kierownika jednej z Sekcji Prac Naukowych i na redaktora naczelnego wydawanej przez Instytut serii „Biblioteka Socjologiczna”. W „Bibliotece Socjologicznej” ukazała się m.in. przetłumaczona przez niego praca B. Malinowskiego *Prawo, zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich* (Malinowski 1939).

Działalność dydaktyczna J. Obrębskiego w tym okresie również mieściła się w polu socjologii. W Wolnej Wszechnicy Polskiej kierował Katedrą Socjologii Szczegółowej i wykładał socjologię ogólną, metody badań socjologicznych oraz socjologię wsi i miasta (w latach 1936–1939). W oddziale Wszechnicy w Łodzi prowadził wykłady poświęcone przemianom społecznym i kulturowym wsi. Począwszy od roku akademickiego 1936/1937 wykładał też socjologię w warszawskim Instytucie Pedagogicznym Związku Nauczycielstwa Polskiego. Choć jego najważniejszymi współpracownikami podczas ekspedycji poleskiej byli etnografowie, uczniowie Cezarii Ehrenkreutzowej (Zygmunt Korybutiak) i Stanisława Poniatowskiego (Stanisław Dworakowski), najbliższy uczeń J. Obrębskiego, Stefan Nowakowski, był socjologiem (po wojnie został profesorem socjologii na Uniwersytecie Warszawskim).

Interdyscyplinarność J. Obrębskiego dochodziła do głosu także w językoznawczym aspekcie badań na Polesiu. Jego konstruktywistyczna teoria grup etnicznych nie powstałaby bez inspiracji językoznawczej – bez wpływu językoznawstwa strukturalnego, w szczególności fonologii. Także bez socjologicznego spojrzenia na język, co pozwalało mu konfrontować ze sobą obserwowane w terenie granice lingwistyczne i świadomościowe oraz operować kategorią „grupa językowa w znaczeniu społecznym”

(Obrębski 2007c: 332), czyli innymi słowy postrzegać grupę etniczną w kategoriach wspólnoty komunikacyjnej. Jego kompetencje dialektologiczne i socjolingwistyczne przejawiały się nie tylko w wywoływaniu i interpretacji danych terenowych i konstruowaniu teorii; także w profesjonalnych dyskusjach z językoznawcami podczas I Zjazdu Naukowego poświęconego Ziemiom Wschodnim w 1936 r., których zapis się zachował (Obrębski 2007c: 332–334). Z kolei zamysł, by badać magię słowa we współczesnej propagandzie politycznej na Polesiu, skryształizowany po lekturze *Coral Gardens*⁴, dowodzi, że problematyzował zagadnienie, które nie spotykało się jeszcze wśród językoznawców z naukowym zainteresowaniem⁵. Marzył o „rewolucj[i] w językoznawstwie, która mu się już dawno należy i która – wybawiając je z filologicznych akrobacji – uczyni zeń wreszcie prawdziwą naukę, empiryczną i humanistyczną” (LSE). Zachęcał językoznawców do „socjologicznego podejścia do zjawisk języka” i czekał na moment, w którym „nieortodoksyjność traktowania przedmiotu przestanie razić zawodowych lingwistów” (Obrębski 2006b: 222). Pozostawił konspekt artykułu o socjologicznych teoriach języka (więcej zob. Engelking 2003).

Józef Obrębski, etnolog i socjolog z kompetencjami językoznawcy, poruszał się swobodnie po empirycznych i teoretycznych obszarach wszystkich tych trzech dyscyplin, integrując je w swojej antropologii.

Podczas okupacji niemieckiej, którą spędził w Warszawie, działał i jako socjolog, i jako etnolog. Na tajnych kompletach Sekcji Społeczno-Oświatowej Wydziału Pedagogicznego Wolnej Wszechnicy Polskiej wykładał socjologię, na tajnym poznańskim Uniwersytecie Ziemi Zachodnich prowadził wykład i seminarium z etnologii. Kiedy w 1942 r. reaktywował się w konspiracji Polski Instytut Socjologiczny (pod kierownictwem J. Chałasińskiego), J. Obrębski wszedł w skład jego zarządu (wraz ze Stanisławem Ossowskim i Stanisławem Rychlińskim). Sam, dzięki subwencjom Instytutu, napisał w tym okresie trzy monografie: *Polesie archaiczne*, *Szkoła na Polesiu* oraz *Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy macedońskich na tle zbiorowego życia ich wsi* (wydane *post mortem* jako Obrębski 2007a, 2007d, 2022a).

Także bezpośrednio po wojnie znalazł się J. Obrębski wśród socjologów – funkcjonował jednakże w tym środowisku głównie jako etnolog. W kwietniu 1945 r. wznowił pracę w Wolnej Wszechnicy Polskiej w Łodzi, która jesienią przekształciła się w Uniwersytet Łódzki. Powołano tu do życia Instytut Socjologiczny, w którego skład weszły

4 24 stycznia 1935 r. J. Obrębski pisał do B. Malinowskiego: „Jeszcze z jednego powodu jestem ogromnie wdzięczny za przysłanie mi *Coral Gardens*. Pomogą mi one bardzo przy opracowywaniu dwóch tematów, którymi jestem obecnie zajęty. Jest to «czarownictwo macedońskie» i «zmiana kulturalna na Polesiu». (...) Dla Polesia b. przydatna będzie koncepcja magii słowa we współczesnej propagandzie politycznej” (LSE).

5 Kilka lat później autorem doktoratu z antropologii społecznej, poświęconego językowi sugestii, magii i propagandy, został inny polski uczeń B. Malinowskiego, Andrzej Waligórski (który, podobnie jak J. Obrębski, zdobył wcześniej na UJ wykształcenie lingwistyczne) (zob. Waligórski 2022).

3 katedry: socjologii (Chałasiński), teorii kultury (Ossowski) i etnologii (Obrębski). W pierwszym powojennym roku akademickim prowadził wykłady: „Rozwój problematyki etnologicznej”, „Społeczeństwo pierwotne i cywilizowane”, „Rozpad społeczeństw pierwotnych” oraz „Etnologia i socjologia”. Był też członkiem Zarządu Polskiego Instytutu Socjologicznego oraz komitetu redakcyjnego „Przeglądu Socjologicznego”, a także Komisji Socjologicznej Polskiej Akademii Umiejętności i Zarządu Towarzystwa Ludoznawczego. Poza tym „[r]edakcja «Ludu» zaproponowała mu jesienią 1945 stałą współpracę, wydawnictwo «Czytelnik», podjąwszy w październiku 1945 inicjatywę wydania spuścizny rękopiśmiennej po Ludwiku Krzywickim, powołało go do składu redakcyjnego” (Winclawski 2006: 45).

Tak więc w okresie tużpowojennym – do wyjazdu z Polski w czerwcu 1946 r. – J. Obrębski coraz ściślej wiązał się z etnologią. Na Uniwersytecie Warszawskim przystąpiono do odbudowy dwóch przedwojennych katedr: Etnografii Polskiej, prowadzonej do 1939 r. przez prof. Cezarię Jędrzejewiczową, i Etnologii – przez S. Poniatowskiego. Do Katedry Etnografii Polskiej zgłosił się już w styczniu 1945 r. jej przedwojenny adiunkt – W. Dynowski. Jako kandydata do objęcia katedry po zmarłym prof. S. Poniatowskim środowisko wskazywało J. Obrębskiego. W październiku 1945 r. rozpoczął na UW procedurę habilitacyjną z zakresu etnologii. W sierpniu 1946 r., po zatwierdzeniu habilitacji przez Ministerstwo Oświaty, J. Obrębski został docentem etnologii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Był już wtedy w Oksfordzie, dokąd, do Seminar on Social Anthropology, wyjechał w czerwcu 1946 r. na zaproszenie profesora Edwarda Evana Evans-Pritcharda. Wygłosił tam wykłady, wydane później w książce *The Changing Peasantry of Eastern Europe* (Obrębski 1976), a dwa następne lata spędził, jako *research sociologist*, prowadząc z ramienia London School of Economics badania terenowe na Jamajce, w których koncentrował się na problematyce zmiany społecznej w społeczeństwie postniewolniczym. Przez cały ten okres pozostawał w kontakcie z Uniwersytetem Warszawskim w związku z planowanym powrotem do kraju, by objąć katedrę.

Ważny komentarz do swojej sytuacji – i swoich wyborów – sformułował w liście do F. Znanieckiego, pisanym z Jamajki w maju 1947 r.:

Nie mam żadnych złudzeń co do perspektyw rozwojowych socjologii polskiej w obecnej sytuacji. I niewiele złudzeń co do możliwości rychłych zmian na lepsze. Jestem docentem Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie również wakuje katedra. Wątpię, czy na nią wrócę. Wybrałem etnologię jako przedmiot pozornie najbardziej oderwany. Niestety, pomyliłem się. Lenin i Stalin też byli etnologami (OC).

Stąd wniosek, że musiał rozważyć, czy habilitować się z etnologii, czy z socjologii. Uznał tę pierwszą za mniej uwikłaną czy też zagrożoną politycznie przez rodzącą się polską

odmianę stalinizmu – rzeczywistość jednak prędko pozbawiła go złudzeń (zob. Wróblewski 2018). Do kraju już nie powrócił.

Przyjął propozycję pracy w Departamencie Powierniczym ONZ jako ekspert od dekolonizacji i we wrześniu 1948 r. zamieszkał w Nowym Jorku. Tutaj zmarł 20 lat później, w grudniu 1967 r. W ostatniej dekadzie życia wykładał socjologię i antropologię w City University of New York i Long Island University. Był członkiem American Anthropological Association i Komisji Socjologiczno-Antropologicznej Polskiego Instytutu Naukowego w Ameryce, wygłaszał referaty na seminariach i konferencjach, m.in. w Chicago University i Uniwersytecie Columbia. Spośród instytucji polskich związany był z Polskim Towarzystwem Socjologicznym, którego członkiem zagranicznym został w 1960 r. Utrzymywał kontakty zarówno z amerykańskimi, jak i polskimi antropologami i socjologami. W domu Obrębskich w Hollis w stanie Nowy Jork bywali m.in. Valetta Malinowska i Eileen Znaniecka, Teodor Abel, Robert Bierstedt, Hortense Powdermaker, Sula Benet, Alicja Iwańska, Feliks Gross, Aleksander Hertz, Józef Chałasiński, Jan Szczepański i Stefan Nowakowski.

Nie ma wątpliwości, że Józef Obrębski traktował pole nauk społecznych jako szeroką wspólnotę idei, metod, ludzi i instytucji, i swobodnie się po nim poruszał, operując w różnych jego rejestrach. Jednocześnie nie tracił swojej centralnej identyfikacji antropologa społecznego wyspecjalizowanego w etnosocjologii, utrzymując przy tym świadomość, że „zarówno zmiany zakresu badań etnologii i socjologii, jak i wycieczki każdej z nich na pola badawcze drugiej, stają się coraz bardziej uzasadnione z perspektywy przemian we współczesnym świecie” (Obrębski 2005: 196).

Bibliografia

- Armon, W. (1978). Obrębski Józef. W: W. Niemirycz, W. Olszak (red.), *Polski słownik biograficzny*. T. 23 (s. 461–463). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Ossolineum, Polska Akademia Nauk.
- Chałubiński, M. (2006). Stanisław Ossowski i Józef Obrębski. *Sprawy Narodowościowe*, 29, 49–51.
- Engelking, A. (2003). Józef Obrębski jako językoznawca. Mało znane momenty z biografii naukowej etnosocjologa. W: A. Engelking, R. Huszcza (red.), *Pogranicza języków. Pogranicza kultur. Studia ofiarowane Elżbiecie Smułkowej* (s. 366–382). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Engelking, A. (2007a). Józef Obrębski (1905–1967). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 2 (s. 226–233). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Engelking, A. (2007b). Polesie Józefa Obrębskiego. W: J. Obrębski, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*. T. 1 (s. 9–32). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Engelking, A. (2022). Macedonia Józefa Obrębskiego. W: J. Obrębski, *Macedonia 1. Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi. Studia etnosocjologiczne*. T. 2 (s. 9–43). Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Etnosocjologia* (2018, 2 listopada). Pozyskano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/etnosocjologia;3898909.html>.
- Gołąbek, J. (1938). Studia słowianoznawcze w Polsce. *Nauka Polska: jej potrzeby, organizacja i rozwój*, 23, 152–170.
- Linkiewicz, O. (2016). Applied modern science and the self-politicization of racial anthropology in Interwar Poland. *Ab Imperio*, 2, 153–181. DOI: <https://doi.org/10.1353/imp.2016.0001>.
- Malinowski, B. (1935). *Coral gardens and their magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: G. Allen and Unwin.
- Malinowski, B. (1939). *Prawo, zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich* (przeł. J. Obrębski). Warszawa–Poznań: Polski Instytut Socjologiczny.
- Obrębski, J. (1976). *The changing peasantry of eastern Europe*. Cambridge, Massachussets: Schenkman Publishing Company.
- Obrębski, J. (1939). [Recenzja z: J. Czekanowski, Wstęp. W: J. Czekanowski, S. Klimek, J. Mydlarski i in. (oprac.), *Człowiek – jego rasy i życie*, Warszawa 1938]. *Przegląd Socjologiczny*, 7(1–2), 353–360.
- Obrębski, J. (2005). Socjologia powstających narodów (przeł. A. Engelking). W: J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (s. 195–207). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Obrębski, J. (2006a [1939]). Etnologia i socjologia. *Sprawy Narodowościowe*, 29, 209–217.
- Obrębski, J. (2006b [1936]). Społeczeństwo pierwotne. *Sprawy Narodowościowe*, 29, 218–222.
- Obrębski, J. (2007a). Polesie archaiczne. W: J. Obrębski, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*. T. 1 (s. 33–185). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2007b [1936]). Dzisiejsi ludzie Polesia. W: J. Obrębski, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*. T. 1 (s. 276–318). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2007c [1938]). Dyskusja nad referatem „Dzisiejsi ludzie Polesia”. W: J. Obrębski, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*. T. 1 (s. 319–332). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2007d). Pańska szkoła i muzyczne dzieci. W: J. Obrębski, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*. T. 1 (s. 335–434). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2022a). Macedonia 1. *Giaurów Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi. Studia etnosocjologiczne*. T. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2022b). Macedonia 2. *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych. (Rozproszone teksty epickie i liryczne. Zapisy terenowe). Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej. Studia etnosocjologiczne*. T. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Rozporządzenie* (1926). Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 26 marca 1926 r. w sprawie programu studiów i egzaminów w zakresie filologii słowiańskiej na stopień magistra filozofii, *Dz. Urz. MWRiOP* nr 8, poz. 179, 173–174.
- Rozporządzenie* (1927). Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 27 grudnia 1926 r. w sprawie programu studiów i egzaminów w zakresie antropologii, etnografii z etnologią i prehistorii na stopień magistra filozofii. *Lud*, 6(26), 121–123.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1927). *The Polish peasant in Europe and America*. Vol. 1–2. New York: Alfred A. Knopf.
- Thurnwald, R. (1931–1935). *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*. Band 1–5. Berlin u. Leipzig: Walter de Gruyter.
- Wagner, I. (2020). Zdjęcie z konkursu piękności i inne dokumenty osobiste. O pracy badawczej i poszukiwaniu znaczeń „czarnych dziur” – na przykładzie rekonstrukcji biografii Zygmunta Baumana. *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media*, 1(14), 145–167. DOI: <https://doi.org/10.18276/au.2020.1.14-08>.

- Waligórski, A. (2022). *Język sugestii, magii i propagandy. Praca z dziedziny antropologii społecznej* (przeł. M. Moskal). Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej.
- Winclawski, W. (2006). Józef Obrębski i Józef Chałasiński z Bronisławem Malinowskim i Florianem Znanieckim w tle. *Sprawy Narodowościowe*, 29, 35–48.
- Winclawski, W. (2007). Obrębski Józef. W: W. Winclawski, *Słownik biograficzny socjologii polskiej*. T. 3 (s. 47–52). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wróblewski, F. (2018). Studium Historii Kultury Materialnej (1950–1956). Kontekst polityczny, ideologiczny i gospodarczy „likwidacji” etnologii w Polsce. *Lud*, 102, 123–154. DOI: <https://doi.org/10.12775/lud102.2018.04>.

Archiwalia

- (AR) Archiwum rodzinne Obrębskich w dyspozycji Anny Engelking
AR: Obrębski, J. (1934). *Program badań etnologicznych w zakresie spraw narodowościowych w województwach wschodnich*. Warszawa: (mps).
- (AUJ) Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego
AUJ akta studenckie: akta studenckie J. Obrębskiego.
AUJ protokoły egzaminacyjne: Protokoły egzaminacyjne Podkomisji dla magisterium z etnografii (etnologii) 1934–39 i 1945–51.
- (AUŁ) Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego
AUŁ: teczka osobowa J. Obrębskiego.
- (IEiAKUJ) Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Jagiellońskiego
IEiAKUJ: list K. Moszyńskiego do J. Van Sickle’a, b.d.
- (LSE) London School of Economics Archives, London
LSE: list J. Obrębskiego do B. Malinowskiego, 24.01.1935.
- (MET) Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej, Toruń
MET: list J. Obrębskiego do M. Znamierowskiej-Prüfferowej, 13.11.1934.
- (OC) „Obrębski Collection”, Robert S. Cox Special Collections and University Archives Research Center, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts, Amherst
OC: list J. Obrębskiego do F. Znanieckiego, 3.05.1947.

Strony internetowe

- Encyklopedia PWN: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/etnosocjologia;3898909.html>
- ETNOznawcy. Portal wiedzy o dorobku polskiej etnografii: <https://etnoznawcy.pl/biogram/jozef-obrebski/>

Streszczenie

Józefa Obrębskiego (1905–1967), znanego m.in. jako twórcę opublikowanej w latach 30. nowatorskiej teorii etniczności, uważają za przynależnego do swojej dyscypliny zarówno antropologów, jak i socjologów. Jedni i drudzy badają jego życie i twórczość, a biogramy uczonego znajdują się zarówno w etnologicznych, jak i socjologicznych słownikach biograficznych. Artykuł przedstawia merytoryczny i instytucjonalny kontekst tego dwójakiego przypisania Obrębskiego, ze szczególnym uwzględnieniem jego tożsamości naukowej jako etnosocjologa, a także włącza w refleksję nad interdyscyplinarnością uczonego najmniej znany aspekt jego biografii naukowej, a mianowicie związki z językoznawstwem.

Słowa kluczowe: Józef Obrębski, biografie uczonych, historia antropologii, etnosocjologia, interdyscyplinarność

Summary

Józef Obrębski (1905–1967), known chiefly as the author of an innovative theory of ethnicity published in the 1930s, is considered by both anthropologists and sociologists as belonging to their respective disciplines. Researchers of his life and works are found among members of both disciplinary fields and his biographies were published both in anthropological and sociological biographical dictionaries. The article presents the intellectual and institutional context of this dual ascription of Obrębski with particular reference to his identity as an ethnosociologist. It also includes the least known dimension of Obrębski's scholarly biography, i.e. his relations with linguistics, into the reflection on the interdisciplinary nature of his intellectual activity.

Keywords: Józef Obrębski, biographies of scholars, history of anthropology, ethnosociology, interdisciplinarity

Translated by Author

Katarzyna Konczewska

katarzyna.konczewska@ijp.pan.pl<https://orcid.org/0000-0002-3605-9974>

Polska Akademia Nauk

Instytut Języka Polskiego

Studium biograficzne jako inspiracja do badań interdyscyplinarnych Wandalin Szukiewicz

*Biographical study as an inspiration
for interdisciplinary research. Vandalin Shukevich*

Wstęp

Biografie naukowe przynoszą wartościowe dane dotyczące nie tylko badanej postaci, lecz także uprawianych przez nią dyscyplin, klimatu intelektualnego epoki oraz jej kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego (zob. Lohmann 2008: 89–101; Całek 2014: 21–48). Zatem biografistyka antropologiczna jest doskonałym punktem wyjścia do badań interdyscyplinarnych, co zostanie ukazane na przykładzie życiorysu naukowego Wandalina Szukiewicza, prowadzącego aktywną działalność w różnych dziedzinach na przełomie XIX i XX w.¹. Znany i ceniony za życia w środowisku nie tylko wileńskim², jest mało znany we współczesnym świecie naukowym. Po śmierci uczonego

1 Przełom XIX i XX w. obfitował w badania, które nazwalibyśmy dzisiaj interdyscyplinarnymi, i był okresem kształtowania się poszczególnych dyscyplin, w tym etnografii, etnologii, antropologii (zob. Jasiewicz 2018: 41–83).

2 Julian Talko-Hryniewicz napisał o W. Szukiewiczu w kontekście badań prehistorycznych, że był on „właściwie jedynym badaczem na ogromnej przestrzeni północno-wschodnich kresów” (Talko-Hryniewicz 1920: 66) i że „samorzutnie orząc nowinną glebę, stał się przez to jedynym kontynuatorem prac na polu prehistorii Litwy, rozpoczętych niegdyś przez świetną Wileńską Komisję Archeologiczną” (Talko-Hryniewicz 1920: 70).

ukazało się zaledwie kilka publikacji poświęconych jego dokonaniom (Talko-Hryncewicz 1920: 65–70; W.A. 1920a: 70–72; W.A. 1920b: 72; Wawrzeniecki 1920: 73–76), a w rocznicę śmierci – kilka krótkich wspomnień na łamach „Ziemi Lidzkiej” (Grzymała-Przybytko 1936: 5–6; Śnieżko 1939: 73–81). Po II wojnie światowej o jego zasługach dla badań archeologicznych pisali Józef Kostrzewski (Kostrzewski 1949) i Frida Gurevich (Gurevich 1962). W późniejszych latach krótkie wzmianki o uczonym pojawiały się w białoruskich, polskich i litewskich wydaniach zbiorowych poświęconych historii archeologii oraz w pozycjach popularnonaukowych (Zabiela 2002: 9–28). Opracowanie autorstwa Aleksandra Śnieżki, znakomitego krajoznawcy i redaktora przedwojennego periodyku „Ziemia Lidzka”, pierwszego dyrektora Muzeum Poczty i Telekomunikacji we Wrocławiu, pozostało w formie rękopisu. Jedyna dotychczasowa synteza życia i dokonań W. Szukiewicza ukazała się w popularnonaukowej serii „Znani Lidzianie” (Blombergowa 2010). Pozycja białoruskojęzyczna (Lawresh 2014), traktująca o uczonym jako badaczu białoruskim, była kompilacją tekstów różnych autorów. W publikacjach litewskich W. Szukiewicz jest nazywany Litwinem albo wilnianinem, a w polskich sporadycznie – znawcą folkloru litewskiego, chociaż tereny, które eksplorował, w tamtych czasach były już zbiałoruszczone, a następnie spolszczone; obecnie jest to pogranicze białorusko-litewskie. Należy podkreślić, że W. Szukiewicz pisał o sobie wyłącznie jako o Polaku, szcząc się tym, że ród Szukiewiczów jest patriotyczny i zasłużony dla sprawy polskiej.

Baza źródłowa

Podstawą materiałową artykułu są dokumenty źródłowe pozyskane w trakcie kwerendy w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym (LVIA) i w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich (LMAVB)³. Poszukiwania w tych placówkach, szczególnie w LVIA, wykazały, że znaczna część archiwaliów związanych z W. Szukiewiczem albo w ogóle nie znalazła się w rękach badaczy, albo była wykorzystywana do opisu innych zagadnień niż jego biografia, np. jako źródło wiedzy o historii wileńskiego życia naukowo-kulturalnego (Zasztowt 1990: 259–283; Wrońska 1992: 315–322; Ilgiewicz 2008; Ilgiewicz 2016: 71–164⁴). Nie udało się na razie

Prace uczonego wysoko ocenili także Stanisław Smolka i Wincenty Zakrzewski (Zasztowt 1990: 265). W 1901 r. W. Szukiewicz został członkiem-korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, był też członkiem-korespondentem Cesarskiej Komisji Archeologicznej w Sankt Petersburgu.

- 3 Kwerendę przeprowadzono m.in. w ramach działania naukowego Narodowego Centrum Nauki, 2020/04/X/HS2/00306.
- 4 Badaczka przygotowała do druku i opatrzyła komentarzami listy W. Szukiewicza do Lucjana Uziębły i Władysława Zahorskiego w kontekście ich działalności kulturowej – była to pierwsza i jak dotychczas jedyna edycja krytyczna jego korespondencji, której większa część nadal pozostaje w archiwach.

ostatecznie ustalić losu spuścizny W. Szukiewicza. Można przypuszczać, że część, przekazana przez samego badacza jeszcze za jego życia, jest przechowywana obecnie co najmniej w kilku miastach: Krakowie, Warszawie, Moskwie, Sankt Petersburgu, Wilnie i Lwowie. Poza tym znaczna część dokumentów znajdowała się także w posiadaniu rodziny⁵. W. Szukiewicz miał czworo dzieci: Romana i Wandę (wyszła za mąż za Teodora Narbutta, wnuka znakomitego historyka) z pierwszego małżeństwa z Bronisławą Pawłowiczówną (data zawarcia: 10 grudnia 1878 r.) oraz Zygmunta i Henryka z drugiego małżeństwa z Julią Kamieńską (data zawarcia: 18 listopada 1888 r.) Synowie brali aktywny udział w Samoobronie Wileńskiej i walczyli o wolną Polskę. Po odzyskaniu niepodległości Henryk wyjechał do Gdyni, budował mosty i drogi, a po wojnie zamieszkał w Elblągu; Roman przeniósł się do Warszawy, gdzie piastował stanowiska kierownicze. Zygmunt został na ojcowiznie, przejmując majątek matki Jagiełłowicze pod Oranami, a pracował w Wilnie w sądzie. W korespondencji z 24 marca 1933 r. i z 27 lutego 1935 r. (LVIA 1135/6/10:75–77) Zygmunt deklarował przekazanie spuścizny ojca Wileńskiemu Towarzystwu Przyjaciół Nauk, ale chciał najpierw sam z niej skorzystać do napisania historii powiatu lidzkiego⁶. W 1938 r. Adam Olechnowicz, opisując w „Kurierze Wileńskim” wizytę u Zygmunta, informował o licznych przechowywanych tam rękopisach W. Szukiewicza: „Oczom naszym ukazują się stare, różnego formatu bruliony, notesy, zeszyty, teczki, albumy. (...) Opisy czekają... Czekają, aż przyjdzie do nich znawca, kufer otworzy na zawsze i zawartość jego, ku powszechnemu pożytkowi, ogłosi drukiem” (Olechnowicz 1938: 5). W 1939 r. wybuchła wojna, Nacza i Jagiełłowicze znalazły się w zaborze sowieckim, dlatego dalszy los tych materiałów jest nieznan⁷.

Proces pozyskania w archiwach dokumentów źródłowych dotyczących W. Szukiewicza był żmudny i czasochłonny. Kwerenda w LVIA została rozpoczęta od ustalenia zespołu i podzespołów, w których mogą być zlokalizowane materiały uczonego. Wyniki tego etapu wykazały, że LVIA nie posiada oddzielnego podzespołu dokumentów badacza, czyli należało ich szukać we wszystkich 24 podzespołach zespołu 1135 dotyczącego działalności wileńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (TPN), z którym uczony był związany. Pewne utrudnienie kwerendy w LVIA stanowił regulamin pracy archiwum, zgodnie z którym zamówić jednorazowo można tylko 10 akt

5 J. Talko-Hryniewicz, który przyjaźnił się z W. Szukiewiczem przez ponad 20 lat, w 1920 r. stwierdzał, że zostały po nim „bogate materiały i rękopisy” (Talko-Hryniewicz 1920: 70).

6 Szkic o historii szkolnictwa w powiecie lidzkim napisany na podstawie materiałów ojca, m.in. korespondencji z Emmą Jeleńską i Kazimierzem Dmochowskim oraz protokołów posiedzeń Komitetu Szkolnego, opublikował w „Ziemi Lidzkiej” (Szukiewicz 1936: 4–6).

7 M.M. Blombergowa podaje informację, że część dokumentów przekazanych przez rodzinę znajduje się obecnie w Bibliotece Narodowej (Blombergowa 1992: 37–43).

(nieposiadających opisu zawartych w nich dokumentów⁸), a w kilkusobowej czytelni nie ma możliwości dokonania wstępnej rezerwacji miejsca do pracy. Ponadto zespół 1135 LVIA, obejmujący dokumenty TPN, nie został skatalogowany do końca; podzespół materiałów przechowywanych w bibliotece i muzeum TPN (nr 23), które według mojej wstępnej kwerendy stanowią ważne źródło, posiada tylko nieopisaną kartotekę z fiskami. Identyfikacja rękopisów W. Szukiewicza, rozproszonych po różnych podzespółach i nieopisanych szczegółowo aktach, wymagała dobrej znajomości jego pisma ręcznego i życiorysu oraz historii TPN. Pomocne było również moje doświadczenie pracy w archiwach różnych krajów i znajomość języka rosyjskiego, w którym została sporządzona część dokumentacji archiwalnej, a także orientacja w metodach prowadzenia archiwów oraz ich zasadach strukturalnych stosowanych w Imperium Rosyjskim i w Związku Radzieckim. Podczas wstępnej kwerendy przebadano ponad 1000 dokumentów, zidentyfikowano nieopracowaną dotychczas korespondencję W. Szukiewicza⁹, m.in. prowadzoną z Michałem Brensztejnem, wyekscerpowano ponad 700 stron materiałów uczonego. Praca z archiwaliimi ukazała m.in., że autorzy wspomnianych wyżej publikacji o TPN i działalności W. Szukiewicza korzystali przeważnie z drukowanych dokumentów Towarzystwa, głównie z roczników, natomiast rękopisy, w tym brudnopisy, dostarczają nowych, ważnych informacji o historii TPN i jego działaczach i pozwalają inaczej spojrzeć na fakty historyczne. O tym, jaką wartość stanowią te materiały do opisanie klimatu intelektualnego epoki, świadczą słowa Zygmunta Szukiewicza, który w 1933 r. napisał o korespondencji prowadzonej przez ojca, iż ona „daje dosyć dokładny obraz życia kulturalnego i patriotycznego u nas do czasów wojny światowej” (LVIA 1135/6/10: 76).

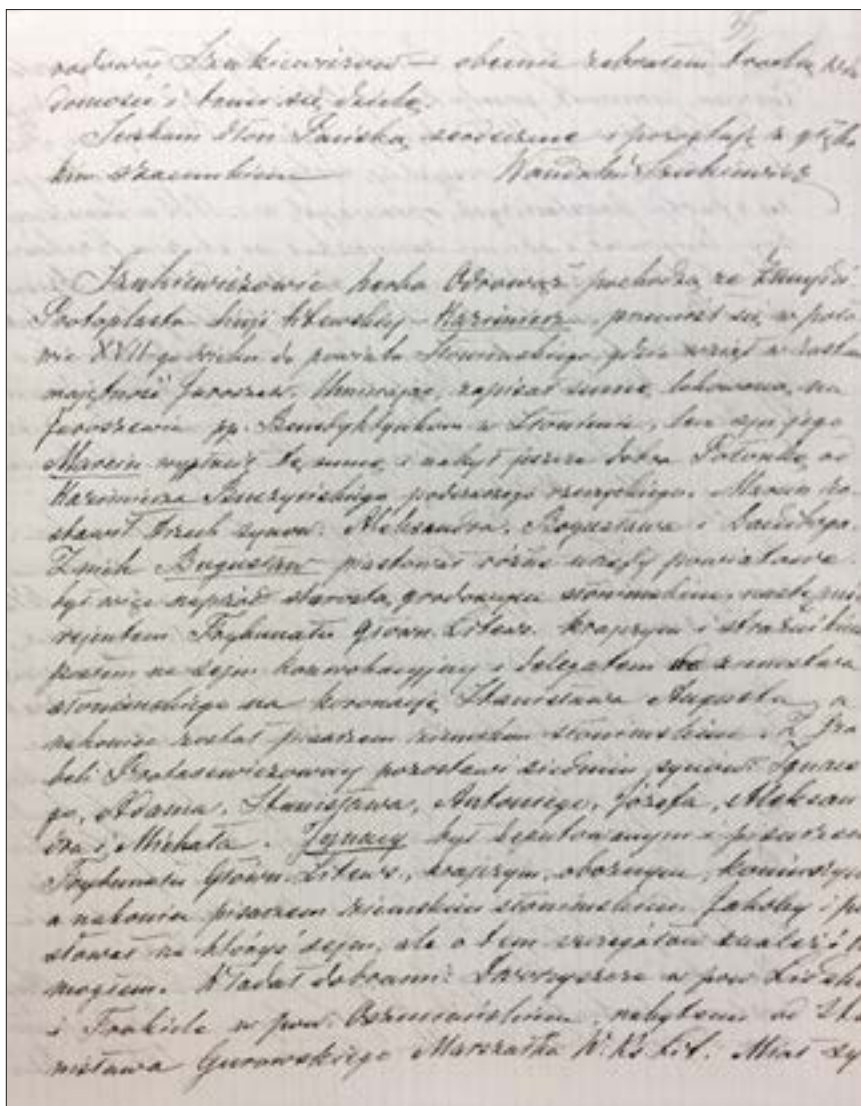
Ważniejsze fakty biografii

Wandalin Maciej Szukiewicz herbu Odrowąż urodził się 10 grudnia 1852 r. w Naczu na Ziemi Lidzkiej, historycznej Wileńszczyźnie. Miejscowość ta leży pomiędzy Lidą a Ejszyszkami. Z Naczą byli związani Stanisław Bonifacy Jundziłł, doktor teologii, wybitny profesor botaniki i zoologii, oraz Teodor Narbutt, słynny historyk, archeolog, inżynier wojskowy. Ojciec Wandalina, Aleksander Szukiewicz, absolwent szkoły pijarów w Lidzie, był znanym wileńskim adwokatem, a matka Alina pochodziła z rodu Wołków-Karaczewskich, właścicieli Naczy. W. Szukiewicz szczegółowo przedstawił historię swego rodu, jak też najważniejsze fakty z własnego życia, w liście napisanym w styczniu 1909 r.

⁸ Teczki aktowe są zatytułowane często przypadkowo, bez odniesienia się do ich zawartości. Tak jedna z nich, oznaczona napisem po polsku „Śmieci”, zawierała m.in. brudnopis rozprawy Jana Karłowicza o nazwiskach litewskich i XVI-wieczny testament.

⁹ Załączona do korespondencji koperta pozwala wnioskować, że listy zostały przekazane do wileńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk z Krakowa, ze Związku Muzeów w Polsce.

(bez daty dziennej) do M. Brensztejna (LVIA 1135/6/10: 35–35a)¹⁰. Z tej korespondencji dowiadujemy się, że ród Szukiewiczów pochodził ze Żmudzi, potem się przeniósł na Ziemię Słonimską (o Adamie Szukiewiczzu, pośle słonimskim, pisał m.in. Tadeusz Korzon), a następnie na Ziemię Lidzką.



Il. 1. Fragment listu, w którym W. Szukiewicz przedstawia swój rodowód. Źródło: Korespondencja W. Szukiewicza z M. Brensztejnem (LVIA 1135/6/10: 35).

¹⁰ W późniejszych listach W. Szukiewicz prostował niektóre informacje, błędnie podane przez M. Brensztejna w druku.

Zgodnie z tradycją miejscowych rodzin szlacheckich W. Szukiewicz otrzymał staranne wykształcenie domowe. Jego pierwszym nauczycielem był Władysław Abakowicz. Następnie zdobywał wiedzę pod opieką Józefa Jundziłła, emerytowanego profesora botaniki Uniwersytetu Wileńskiego. To właśnie dzięki J. Jundziłłowi zainteresował się nauką, a o swym nauczycielu napisał: „Rozbudził we mnie zamiłowanie do nauk przyrodniczych i do rzeczy dawnych”. Trudna sytuacja finansowa rodziny nie pozwoliła Wandalinowi wyjechać na studia za granicę¹¹, dlatego postanowił wstąpić do Szkoły Głównej Warszawskiej. Jednak w tym samym roku, kiedy przyjechał do Warszawy zdać egzaminy wstępne (1869 r.), uczelnię zlikwidowano, a w jej miejsce powołano Cesarski Uniwersytet Warszawski z rosyjskim językiem wykładowym. W. Szukiewicz go nie znał, dlatego był zmuszony rozpocząć w Warszawie prywatną naukę w języku rosyjskim przedmiotów niezbędnych do zdania egzaminów. Zamieszkał w domu stryja Tomasza Szukiewicza i pobierał korepetycje u prof. Więckowskiego (historia, geografia), dr. Hołowni i p. Wysockiego (matematyka)¹². Jednak w 1871 r. sytuacja rodzinna zmusiła Wandalina do powrotu do Naczy i objęcia gospodarstwa, liczącego wówczas około 250 ha. Mimo to nie pozostawił marzeń o nauce. W dzienniku napisał:

Nie poddawałem się jednak. Raz rozbudzone pragnienie wiedzy nie dawało mi spokoju. Postanowiłem uczyć się sam. Szczęściem mogłem sobie pozwolić na zbytek kupowania dzieł naukowych, więc literalnie pochłaniałem je, starając się tę swoją naukę ująć w pewien system, ułatwiający stopniowanie ku coraz szerszym widnokręgom. W tym czasie rozbudziło się we mnie zamiłowanie do archeologii. Od lat najmłodszych zaciękała mię bardzo przeszłość ludzkości; a najulubieńszym moim przedmiotem była historia starożytna. Ostatecznie zaś skierowało mię na drogę studiów archeologicznych, odkrycie cmentarzyska przedhistorycznego w pobliżu Naczy. Postanowiłem uczyć się na tym cmentarzysku, więc rozkopałem je z całą sumiennością, prowadząc skrupulatnie notatki (Śnieżko 1939: 81).

Zainteresowaniu W. Szukiewicza archeologią i prahistorią sprzyjało to, że w okolicach Naczy znajdowało się wiele starożytnych kurhanów¹³. W 1883 r. uczony rozpoczął systematyczne prace wykopaliskowe. Jego pasja archeologiczna zaowocowała odkryciem ponad 100 obozowisk człowieka z epoki kamienia i znalezieniem kilku tysięcy

11 M.M. Blombergowa, powołując się na słowa Henryka Szukiewicza, pisze o tym, że jego ojciec kończył gimnazjum w Krakowie, a w Szwajcarii uczęszczał na wykłady uniwersyteckie (Blombergowa 1992: 38), jednak potwierdzenia tej informacji nie ma w dokumentach źródłowych, w tym w listach W. Szukiewicza, gdzie szczegółowo opisuje swoje życie.

12 Ich imiona nie zostały podane w listach W. Szukiewicza, nie udało się też ich ustalić.

13 J. Talko-Hryniewicz pisał: „Nasze kresy wschodnie dzięki wielkim przestrzeniom, leżącym odłogiem, i słabej uprawie ziemi o wiele więcej przechowały zabytków przedhistorycznych niż kresy zachodnie lub ośrodek kraju” (Talko-Hryniewicz 1920: 65).

sztuk narzędzi z krzemienia i kamienia, dlatego jest znany przede wszystkim jako archeolog, chociaż jego zainteresowania naukowe były różnorodne.

Z korespondencji i notatek W. Szukiewicza wyłania się ważny dla zrozumienia warunków jego badań fakt: prowadził działalność naukową w niezbyt sprzyjających okolicznościach, nierozumiany nie tylko przez większość okolicznych właścicieli ziemskich czy włościan, wśród których uchodził za dziwaka, ale nawet przez swoją żonę, nieakceptującą jego naukowej fascynacji, tym bardziej że wydawał na nie własne pieniądze¹⁴. W liście do Seweryna Udzieli, ówczesnego dyrektora Muzeum Etnograficznego w Krakowie, zwierzał się:

Trzeba tu wszystko odkrywać, zdobywać krok za krokiem teren do badań, nie mając nie tylko żadnej pomocy, lecz najmniejszego poparcia. Jedyne, co mię podtrzymuje, broniąc od zniechęcenia, to przekonanie, że bądź co bądź ratuję od zupełnego unicestwienia ślady naszej przeszłości, które zacierają się, nikną z dniem każdym (MEK I 1892, RKP_109, 110).

W 1896 r. W. Szukiewicz przeniósł się do Wilna, by zapewnić dzieciom należyte wykształcenie i móc aktywnie działać na polu naukowym. W latach 1899–1907 był prezesem Towarzystwa Miłośników Starożytnictwa i Ludoznawstwa, od 1906 r. – jednym z założycieli wileńskiego TPN i jego aktywnym działaczem. Zainteresowania uczonego nie ograniczały się jednak tylko do archeologii: był też członkiem rzeczywistym warszawskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych¹⁵ i członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego (od 1911 r.). W lipcu 1908 r. wspólnie z Zygmuntem Nagrodzkim założył w Wilnie księgarnię i skład nut „Kultura”. Nakładem Z. Nagrodzkiego ukazywały się dzieła Adama Mickiewicza, Elizy Orzeszkowej, Marii Konopnickiej, Bolesława Prusa, do których W. Szukiewicz pisał przedmowy skierowane do odbiorcy z ludu (Grzymała-Przybytko 1936: 5). Jednak ze względu na swój postępowy charakter księgarnia i skład nut były bojkotowane przez duchowieństwo i zdołały się utrzymać na rynku tylko przez 4 lata. W. Szukiewicz odgrywał ważną rolę w życiu zarówno naukowym, jak i towarzysko-kulturalnym wileńskich Polaków, m.in. był inicjatorem przygotowania *Albumu od Ziemian znad Niemna H. Sienkiewiczowi (1875–1900)* z okazji jubileuszu pisarza.

Pozyskane w trakcie wykopalisk artefakty uczoney przekazywał nieodpłatnie do placówek w Warszawie, Krakowie, Wilnie, Lwowie, Moskwie, Petersburgu, gdzie

¹⁴ Dofinansowanie do swoich prac badawczych zaczął dostawać znacznie później, kiedy jako doświadczony uczoney nawiązał kontakty m.in. z Cesarskim Towarzystwem Archeologicznym w Sankt Petersburgu i z Moskiewskim Towarzystwem Archeologicznym.

¹⁵ W jednym z warszawskich listów do matki pisał: „Czuję w sobie duszę wielce artystyczną” (Śnieżko 1939: 79).

stanowiły ważną część kolekcji muzealnych¹⁶. Większość swoich zbiorów starożytności¹⁷ przekazał do muzeum wileńskiego TPN (LMAVB F 75/163). Helena Cehak-Hołowiczowa, opisując je w ówczesnej prasie, podkreślała: „Zbiory Szukiewicza stanowią najważniejszą część w dziale przedhistorycznym Muzeum Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie” (Cehak-Hołowiczowa 1937:9–14). Obecnie są one w posiadaniu Muzeum Narodowego Litwy, niestety bez wskazania imienia ofiarodawcy i jakiegokolwiek wzmianki o nim na wystawie. W 1912 i 1913 r. W. Szukiewicz przekazał do powstającego w Krakowie Muzeum Etnograficznego kolekcję tkanych pasków i zbiór kilkudziesięciu eksponatów; stanowiły one największy dar w tej placówce od osoby prywatnej i najobszerniejszą kolekcję zwartą z terenów historycznej Litwy (Konczewska 2024:112–145). Z pewnością odegrały tu rolę bliskie kontakty badacza z bratem stryjecznym, Maciejem Szukiewiczem, swego czasu kustoszem Muzeum Narodowego w Krakowie, i J. Talko-Hryniewiczem. Zbiory W. Szukiewicza posiadały także m.in. Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie, Akademia Umiejętności w Krakowie, Zakład Antropologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Sprawozdania z działalności badawczej uczony składał do licznych instytucji naukowych, gdzie jego praca dostawała wysokie oceny, w tym do Akademii Umiejętności w Krakowie, Warszawskiego Towarzystwa Krajoznawczego, Cesarskiego Towarzystwa Archeologicznego w Sankt Petersburgu, Moskiewskiego Towarzystwa Archeologicznego. Warto podkreślić, że to właśnie W. Szukiewicz wystarał się w 1901 r. u władz rosyjskich o zgodę (LMAVB Dogovor 1902) na rozpoczęcie prac po uratowaniu zamku w Trokach, który wówczas popadał w ruinę, a cegły i kamienie rozkradała okoliczna ludność. Aktywna działalność badacza zaowocowała odnowieniem zamku. W 1909 r. w „Kalendarzu Ilustrowanym Kuriera Litewskiego” ukazał się tekst W. Szukiewicza o tym cennym zabytku (Szukiewicz 1909:200–213), a 17 stycznia 1910 r. badacz wygłosił odczyt „Szkic historyczny i architektoniczny zamku w Trokach” na posiedzeniu Towarzystwa Przyjaciół Nauk (LVIA 1135/22/8:112).

W. Szukiewiczowi zależało na szerzeniu swoich badań i propagowaniu wiedzy o kulturze i historii, dlatego regularnie publikował wyniki pracy¹⁸. Pierwsza informacja prasowa, przedstawiająca wykopaliska pod Lidą, ukazała się w 1885 r. w 113. numerze „Tygodnika Ilustrowanego”. Tekstów dotyczących prahistorii, poza publikacjami w „Rocznikach Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, można naliczyć 41 i około 20 dotyczących innych tematów. Z tekstów uczonego możemy się dowiedzieć nie tylko o kurhanach

¹⁶ Wywoływało to także niezadowolenie niektórych członków TPN oburzonych tym, że eksponaty opuszczają Wilno.

¹⁷ W liście do Mariana Wawrzeńskiego pisał o 7 000 eksponatów (Wawrzeński 1920: 74).

¹⁸ Część opublikowanej spuścizny naukowej W. Szukiewicza jest obecnie ogólnie dostępna w formie elektronicznej w bibliotece Polona.

prahistorycznych Ziemi Lidzkiej i Wileńszczyzny, ale też o ciekawych faktach historii, wierzeniach i podaniach okolicznej ludności, sposobach leczenia, o ziołach i praktykach magicznych. Prace jego autorstwa są bogatym zasobem wiedzy o dzisiejszym pograniczu polsko-białorusko-litewskim.

W rodzinnej Naczy W. Szukiewicz aktywnie działał na rzecz społeczności wiejskiej: był przewodniczącym rady gminnej, prowadził w swoim majątku szkołę, założył Spółdzielczą Kasę Kredytową, Kółko Rolnicze (1907 r.) i Komitet Szkolny (1916 r.), który się zajmował organizacją szkół ludowych (w okolicach Naczy założono ich 18), sprawozdaniem podręczników, zatrudnieniem nauczycieli. J. Talko-Hryniewicz wysoko oceniał działalność oświatową W. Szukiewicza, pisząc w nekrologu:

Wśród długich lat zmierzchu, kiedy zdawało się, że wszystko się zmówiło, aby wyludnić kraj z inteligencji, a brak szkół podtrzymywał analfabetyzm, pozostawała praca jedynie oświatowa, której podejmowały się jednostki z narażeniem się osobistym. Ś. p. Szukiewicz prowadził tę pracę w swej okolicy (Talko-Hryniewicz 1919: 81).

Do Naczy na zaproszenie gospodarza przyjeżdżali liczni znani badacze, w tym J. Talko-Hryniewicz, Eduard Wolter, Lucjan Moraczewski, Michał Federowski, Zygmunt Gloger i wielce zasłużony dla Grodna Józef Jodkowski, późniejszy założyciel w grodzie nad Niemnem pierwszej w wolnej Polsce państwowej placówki muzealnej na Kresach.

W. Szukiewicz był prawdziwym tytanem pracy. W 1914 r. na łamach „Kuriera Litewskiego” ukazał się tekst M. Brensztejna (w skróconym wariantcie przedrukowany także w tygodniku „Ziemia”) z okazji trzydziestolecia pracy naukowej W. Szukiewicza. Jubileusz ten przypadał w 1913 r., ale badacz jako człowiek skromny nie uznał za potrzebne hucznie go obchodzić, dlatego o dacie tej przypomniano dopiero rok później. M. Brensztejn podkreślał w tekście jubileuszowym: „Pan Szukiewicz nie należy do rzeszy tych »uczonych«, co za pomocą umiejętnej autoreklamy nieustannie o sobie przypominają lub też łóckiami torują dla się drogę do szczytów i uznania swych zasług” (Brensztejn 1914: 2). Kolejny tekst o W. Szukiewiczu ukazał się już jako jego nekrolog w 1919 r. w „Przeglądzie Archeologicznym” (Talko-Hryniewicz 1919: 81–83). Uczony zmarł 1 grudnia, w trakcie posiedzenia rady gminy, której przewodniczył i którą poprowadził tego dnia, mimo że od jakiegoś czasu niedomagał. J. Talko-Hryniewicz, który stawiał W. Szukiewicza w jednym szeregu z takimi kresowymi osobistościami, jak E. Orzeszkowa, Józef Montwiłł, Aleksander Jelski, Józef Bieliński, J. Karłowicz, M. Federowski, Czesław Jankowski, Bronisław Malewski, napisał w nekrologu: „Dziś odszedł bodaj ostatni z działaczy kresowych: Wandalin Szukiewicz. (...) Nie wiem, czy był w Polsce drugi człowiek, który by znał tak świetnie ten szmat Ziemi Lidzkiej jak on, co go przeszedł wielokrotnie, tak szczegółowo zbadał i opisał” (Talko-Hryniewicz 1919: 81–83).

Materiały W. Szukiewicza jako źródło badań interdyscyplinarnych

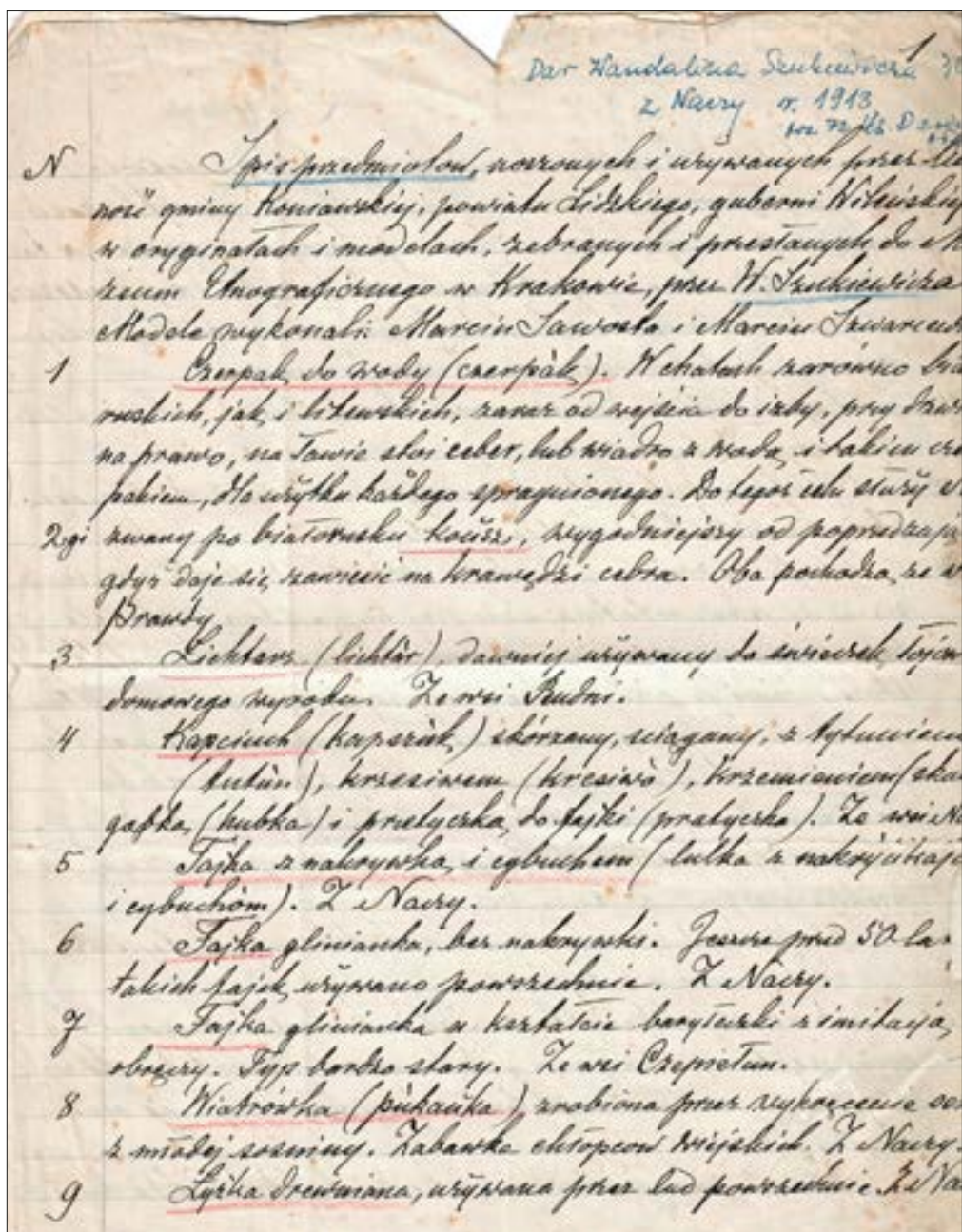
W. Szukiewicz w nielicznych publikacjach dotyczących jego działalności jest postrzegany przeważnie jako archeolog, ponieważ na tym polu badawczym zrobił najwięcej. Wartość jego dociekań i przełomowe odkrycia zostały dostrzeżone już za jego życia. J. Talko-Hryniewicz pisał:

Jeszcze przed laty 60. wszystkie zabytki archeologiczne znajdowane na Litwie odnoszono do czasów pojawienia się Litwinów na arenie dziejowej. Tak niegdyś myślał (...) historyk Litwy, Teodor Narbutt. (...) Badania przeważnie Szukiewicza rozjaśniły mglistą dziejową przeszłość, wskazując, że w epoce kamiennej kraj ten był gęsto zaludnionym i tam, gdzie dziś widzimy jedną małą wieś, wówczas istniało 2, 3 i 4, a czasem nawet 5 osad. (...) Wiele tych osad istniało jeszcze aż do przyjsia Litwinów (Talko-Hryniewicz 1920: 67).

Józef Kostrzewski z kolei podkreślał, że „zasługą Szukiewicza było odkrycie na Wileńszczyźnie grobów ciałaopalnych płaskich z okresu przedrzymskiego (...), jego badania dostarczyły również cennych przyczynków do poznania okresu brązu, a także okresu wędrówek ludów” (Kostrzewski 1949: 30). O znaczeniu archeologicznych badań uczonego świadczy fakt, iż następne po nim eksploracje w zakresie zabytków późnego średniowiecza na Litwie przeprowadzono dopiero na przełomie XX i XXI w. (Svetikas 2003).

Dociekliwość W. Szukiewicza zaowocowała zgromadzeniem różnorodnych materiałów. Mimo iż był samoukiem, wyniki jego pracy były doceniane przez towarzystwa naukowe różnych krajów. M. Brensztejn wskazywał na takie walory warsztatu W. Szukiewicza, jak: „posiłkowanie się najnowszą metodą badawczą, ścisłość i sumienność w analizowaniu materiału, ostrożność w wyciąganiu wniosków” (Brensztejn 1914: 2). J. Talko-Hryniewicz opisywał uczonego w następujący sposób: „Ostrożny w sądach, nie ulegał nigdy pierwszemu chwilowemu wrażeniu, a jeżeli się przekonał, że sąd jego mylny, nie upierał się przy pierwszym zdaniu i chętnie cofał swe słowa” (Talko-Hryniewicz 1920: 66–67), podkreślając również jego „wyjątkowy zapał do pracy” (Talko-Hryniewicz 1920: 67).

Należy zwrócić uwagę na wartość materiałów uczonego dla komparatystycznych badań językowych. Analiza własnoręcznie sporządzonego przez niego spisu przedmiotów przekazanych Muzeum Etnograficznemu w Krakowie (Konczewska 2020: 82–96) udowodniła, że zanotowany materiał gwarowy jest unikatowy i nie tylko przynosi nową wiedzę w zakresie dialektologii, lecz także może służyć do zweryfikowania dotychczasowych ustaleń o bałtycko-słowiańskiej granicy językowej.



II. 2. Pierwsza strona Spisu przedmiotów z gminy koniawskiej powiatu lidzkiego przekazanych przez W. Szukiewicza w 1913 r. Muzeum Etnograficznemu w Krakowie. Źródło: Archiwum MEK.

Penetrowane przez W. Szukiewicza tereny nadal pozostają białą plamą na mapie badań dialektologicznych, a większość miejscowości nie została uwzględniona w atlasach¹⁹. Obszar dookoła Naczy, który eksplorował badacz, to pojańwieskie tereny pogranicza bałtycko-słowiańskiego o skomplikowanym przebiegu osadnictwa ograniczanym przez rozległą puszcę i bagna. W IX–XI w. postępował tu proces sławizacji zatrzymany w XII w. przez ekspansję litewską, w XV–XVI w. dotarł prąd osadniczy budników mazowieckich i mazowieckiej drobnej szlachty zagonowej, do Puszczy Nackiej napływała także ludność z Mazur do pracy w rudach. Skutkiem takiego przebiegu osadnictwa była niejednorodna sytuacja socjolingwistyczna, skomplikowana późniejszymi procesami historyczno-politycznymi i ustanowieniem po II wojnie światowej granicy państwowej, która podzieliła jednolity niegdyś teren. J. Talko-Hryniewicz, który kilkakrotnie odwiedzał W. Szukiewicza w jego majątku w celu wspólnego prowadzenia badań archeologicznych, na podstawie ich wyników wydał opinię o terenie pomiędzy Naczą a Koniawą, iż jest to „odwieczna etnograficzna granica białorusko-litewska dwóch kultur, często spleciona z tradycjami polskimi” (Talko-Hryniewicz 1919: 81–83). Pisał także, że „przez miejscowości, które były terenem badań Szukiewicza, przechodzi i dziś, jak przed wiekami, granica etnograficzna dwóch plemion, Litwinów i Białorusinów” (Talko-Hryniewicz 1920: 69). W związku z tym utrwalony przez uczonego materiał gwarowy jest cenną bazą źródłową do prowadzenia badań interdyscyplinarnych, w tym slawistycznych i w zakresie antropologii kulturowej. Wprowadzenie do obiegu naukowego jego spuścizny dostarczy wielu nowych faktów do badań nad kontaktami bałtycko-słowiańskimi i wielojęzycznością historyczną na pograniczach. Potencjał badawczy materiałów uczonego w zakresie dialektologii i socjolingwistyki oraz stosowana przez niego metodologia były przedmiotem odrębnego artykułu (Konczewska 2022: 259–271), dlatego przedstawię tylko najważniejsze wnioski. Przeprowadzona analiza ukazała wiarygodność materiału językowego zarejestrowanego przez W. Szukiewicza i wskazała na stosowanie przez niego spójnej metodologii przejawiającej się przede wszystkim w niezwyklej dokładności i konsekwencji w przekazywaniu cech fonetycznych i akcentowania leksemów, co nie zacierало cech gwarowych. Jest to ważne w świetle analizy bałtycko-słowiańskich kontaktów językowych, ponieważ jednym z podstawowych kryteriów ustalenia powiązań genetycznych języków są właśnie innowacje fonologiczne. Ważne jest, że uczony bezpośrednio notował wyrazy usłyszane od mieszkańców wsi, czyli żywą gwarę. Fakt, że W. Szukiewicz aktywnie działał na rzecz lokalnej społeczności wiejskiej, a w trakcie poszukiwań archeologicznych systematycznie odwiedzał włościan i był z nimi w dobrych stosunkach, podnosi wiarygodność zgromadzonego materiału gwarowego i poszerza jego geografie. Niezwykle ważne jest odnotowanie

19 *Lietuvių kalbos atlasas* (Grinaveckienė, Morkūnas 1977) uwzględnia tylko 3 z nich: Koniawę (Kaniava, punkt 690), Rudnię (Rudnia, punkt 698) i Dubicze (Dubičiai, punkt 699), zob. też Jankowiak 2023. *Dyalyektalajichny atlas byelaruskaj mowy* (Avanyesaw, Krapiva, Matskyevich 1963) nie odnotowuje żadnego.

miejscowości, w której zostały zarejestrowane leksemy gwarowe. Na podstawie ich analizy można określić terytorialny zasięg występowania poszczególnych cech gwarowych i je zmapować, co jest istotne w przypadku gwarowego areału peryferyjnego. Pozwala to prześledzić procesy infiltracji, wytypować innowacje leksykalne zachodzące w obrębie mikroarealu i ustalić ich periodyzację, określić konwergencje i dywergencje językowe oraz ich stopień. Ponadto taka analiza pomaga dokładniej ustalić proces, intensywność, kierunek i typ irradacji wpływów językowych w słabo zbadanym dotąd areale pogranicznym. Spuścizna uczonego może być także źródłem nowej wiedzy o historycznej wielojęzyczności Wileńszczyzny i polszczyźnie inteligencji wileńskiej przełomu XIX i XX w.²⁰, a jego korespondencja – podstawą badań nad tym, jak listy pisane przez osoby kilkujęzyczne mogą wpłynąć na wiedzę o mentalności ludzi funkcjonujących we wspólnocie komunikatywnej Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz ich wyborach językowych i tożsamościowych.

Spuścizna W. Szukiewicza stanowi unikatowe źródło do badań nie tylko językowych, ale także etnograficznych, etnohistorycznych i antropologicznych, ukazujących wspólne dziedzictwo kulturowe Polaków, Litwinów i Białorusinów. Wspólnota bałtycko-słowiańska nie była ograniczona wyłącznie do wspólnych procesów językowych, lecz obejmowała również kulturę duchową i materialną, dlatego zbiory uczonego stanowią unikatową bazę do badań interdyscyplinarnych mieszczących się w nurcie humanistyki zintegrowanej, m.in. slawistycznych badań komparatystycznych, badań nad wielojęzycznością historyczną oraz w zakresie antropologii kulturowej i etnografii. Uczony gromadził także materiały folklorystyczne. Na łamach „Kwartalnika Litewskiego” opublikował w dwóch częściach tekst *Wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego* (Szukiewicz 1910: 112–124) prezentujący wyniki obserwacji codziennego życia chłopów. Bogaty zbiór został pogrupowany przez autora w następujące działy:

- 1) starania podjęte w celu przyspieszenia ożenku i zamążpójścia, praktyki i wróżenia,
- 2) postępowania w stanie małżeńskim, zachowanie się kobiet brzemiennych, pielęgnowanie niemowląt,
- 3) sekreta zapewniające pomyślność w życiu i gospodarce, sposoby unikania szkodników, obserwacje, wierzenia,
- 4) sposoby szkodenia drugim i różne gusła i praktyki,
- 5) wróżenia i prognostyki,
- 6) lecnictwo, zamawianie (Szukiewicz 1910: 114).

W notatkach uczonego są również zapisy o wierzeniach i praktykach ludowych zebranych w guberni wileńskiej, o zwyczajach związanych z wypiekiem chleba czy przygotowaniem pisanek w powiecie lidzkim, a także obszerne informacje o „środkach sympatycznych, działających na chory organizm ludzki w sposób tajemniczy, niedający się

²⁰ W trakcie kwerendy w LMAVB zidentyfikowano liczne rękopisy prac uczonego ukazane drukiem, z których część nosi ślady poprawek korektora, co daje cenny materiał do badań językowych.

wyśledzić przy pomocy zwykłych metod analitycznych” (Szukiewicz 1911: 125), przytoczone za rękopisem Macieja Wołka-Karaczewskiego. Ten rękopis, jak zaznaczył uczony, był czymś w rodzaju *silva rerum*, w którym pośród innych notatek zachowały się liczne osiemnastowieczne przepisy. Przedstawiając je czytelnikom, W. Szukiewicz podkreślił, że wiele z nich „można zakwalifikować wprost do rubryki najzwyczajszych zabobonów (...), jednak istnieje sporo środków, które związane nicią wiary w ich moc tajemniczą, mają przecież pozory medykamentów rzeczywistych, używanych jako remedia w różnych cierpieniach” (Szukiewicz 1911: 125). Wśród wymienionych panaceów sporo miejsca zajmowały tłuszcze zwierzęce, nadal cieszące się na ziemi grodzieńskiej wielką popularnością i aktywnie używane do leczenia, przede wszystkim w chorobach reumatycznych lub oddechowych.

Należy zwrócić uwagę, że w szeroko prowadzonej korespondencji uczony nie tylko przedstawiał własne zdanie odnośnie procesów społecznych i politycznych bądź kondycji społeczeństwa, ale także polemizował ze swoimi korespondentami lub ówczesną opinią społeczną, co stwarza doskonałe predyspozycje do badań m.in. w zakresie historii, historii nauki, historii szkolnictwa, socjologii i antropologii.

Podsumowanie

Z przytoczonego przeglądu zainteresowań badawczych W. Szukiewicza, wyłaniających się z biografii naukowej, można wnioskować o niewątpliwie wysokim potencjale jego spuścizny do badań interdyscyplinarnych szeroko rozumianego pogranicza bałtycko-słowiańskiego. Wieloaspektowa analiza zgromadzonych przez uczonego materiałów i wprowadzenie ich we współczesny krajobraz naukowo-kulturowy Polaków, Białorusinów i Litwinów może przyczynić się do lepszego zrozumienia faktów historycznych i docenienia wspólnego dziedzictwa. Jest to szczególnie ważne w dobie procesów dezintegracji europejskiej i napięć nacjonalistycznych. Granice i regiony są podstawowymi, ale często zaniedbywanymi elementami integracji europejskiej. Specyfika pogranicza wymaga łączenia zainteresowania regionami jako jednostkami historycznymi i kategoriami badawczymi oraz potrzeby zwrócenia większej uwagi na historię widzianą z peryferii, a nie konwencjonalnie z centrum. Pozwala to dostrzec przestrzenny charakter granic, docenić ich dynamiczną i zmieniającą się rolę. Spuścizna naukowa uczonego może stanowić ważny element składowy takich badań nad pograniczem polsko-białorusko-litewskim. Ponadto należy przywrócić pamięć o W. Szukiewiczu jako oddanym eksploratorze pogranicza bałtycko-słowiańskiego, który ocalił od zapomnienia wiele zabytków, i o jego pracy naukowej stanowiącej ważny, nieoceniony wkład w naukę i kulturę trzech narodów. Zamierzam to uczynić w projekcie, którego zadaniem – poza badaniami w zakresie geo- i socjolingwistyki – jest również stworzenie bazy dokumentacyjnej spuścizny W. Szukiewicza poprzez zgromadzenie,

opracowanie i skatalogowanie jego rozproszonych materiałów, z uwzględnieniem poszczególnych dziedzin nauki oraz podstawowych tematów i wątków, a także przygotowanie edycji krytycznej jego listów. Wyniki tego działania ukażą różnorodność spuścizny W. Szukiewicza oraz jej potencjał naukowy, a także będą służyć przyszłym badaniom interdyscyplinarnym nad pograniczem bałtycko-słowiańskim.

Bibliografia

- Avanesaw, R., Krapiva, K., Matskyevich, Y. (1963). *Dyyalyektalahichny atlas byelaruskay movy*. Minsk: Wydavetstva Akademii navuk BSSR.
- Blombergowa, M.M. (1992). Józefa Jodkowskiego kłopoty z objęciem posady w Wilnie w świetle listów do Wandalina Szukiewicza. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Archaeologica*, 16, 37–43. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/0208-6034.16.05>.
- Blombergowa, M.M. (2010). *Wandalin Szukiewicz. Syn Ziemi Lidzkiej – badacz i społecznik (1852–1919)*. Warszawa–Lida: Towarzystwo Kultury Polskiej Ziemi Lidzkiej.
- Brensztejn, M. (1914). Wandalin Szukiewicz. *Kurier Litewski*, 1(14), 2.
- Całek, A. (2014). *Biografia naukowa – od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cehak-Holubowiczowa, H. (1937). Muzeum Starożytności Wileńskiej Komisji Archeologicznej a Muzeum Archeologiczne Uniwersytetu Stefana Batorego. *Światowit*, 17, 9–14.
- Grinaveckienė, E., Morkūnas, K. (1977). *Lietuvių kalbos atlasas*. Vilnius: Moksas.
- Grzymała-Przybytko, A. (1936). Wandalin Szukiewicz. *Ziemia Lidzka*, 3–4, 5–6.
- Gurevich, F. (1962). *Drevnosti belorusskogo Ponėman'ya*. Moskva–Leningrad: AN SSSR.
- Ilgiewicz, H. (2008). *Societates Academiae Vilnensis. Towarzystwo Przyjaciół Nauki w Wilnie (1907–1939) i jego poprzednicy*. Warszawa: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.
- Ilgiewicz, H. (2016). Listy Wandalina Szukiewicza do Lucjana Uziębły i Władysława Zahorskiego. W: S. Wiech (red.), *Nieznane listy z Ziemi Zabranych* (s. 71–164). Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.
- Jankowiak, M. (2023). *Współczesne gwary białoruskie na Litwie*. T. 1. *Rejon orański / Šiuolaikinės baltarusių šnektos Lietuvoje. Pirmasis tomas: Varėnos rajonas*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- Jasiewicz, Z. (2018). Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przez 100 laty w odrodzonym państwie polskim? *Lud*, 102, 41–83. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/lud102.2018.01>.
- Konczewska, K. (2020). Nieznany rękopis Wandalina Szukiewicza jako źródło do badań gwar białoruskich. *Slavica Slovaca*, 55(1), 82–96.
- Konczewska, K. (2022). „Ratuję od zupełnego unicestwienia ślady naszej przeszłości, które zacierają się, nikną z dniem każdym”. Rękopisy Wandalina Szukiewicza jako nowe źródło do badań kontaktów językowych na pograniczu bałtycko-słowiańskim. *LingVaria*, 1(33), 259–271. DOI: <https://doi.org/10.12797/LV.17.2022.33.15>.
- Konczewska, K. (2024). *Wałączajka. Zbiory Muzeum Etnograficznego w Krakowie z terenu Białorusi w badaniach językowo-kulturowych*. Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie.

- Kostrzewski, J. (1949). *Dzieje polskich badań prehistorycznych*. Poznań: Nakładem Polskiego Towarzystwa Prehistorycznego.
- Lawresh, L. (2014). *Vandalin Shukyeovich. Byelaruski arkhyeolah i krayaznawtsa*. Minsk: Kharvyest.
- Lohmann, R.I. (2008). Introduction: Biographies of anthropologists as anthropological data. *Reviews in Anthropology*, 37(2–3), 89–101. DOI: <https://doi.org/10.1080/00938150802040444>.
- Olechnowicz, A. (1938). Nieznane rękopisy zasłużonego samouka. *Kurier Wileński wraz z Kurierem Wileńsko-Nowogródzkim*, 203, 5.
- Svetikas, E. (2003). *Alytaus kapinyas: christianizacijos šaltiniai*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Szukiewicz, W. (1909). Zamek trocki. *Kalendarz Ilustrowany „Kurjera Litewskiego” na rok 1909*, 1, 200–213.
- Szukiewicz, W. (1910). Wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego. *Kwartalnik Litewski*, 2, 6–102; 4, 112–124.
- Szukiewicz, W. (1911). Dawne środki lecznicze. *Kwartalnik Litewski*, 5, 125–128.
- Szukiewicz, Z. (1936). Z historii polskiego szkolnictwa ludowego w powiecie lidzkim. *Ziemia Lidzka*, 6, 4–6.
- Śnieżko, A. (1939). Uczymy pamięć Wandalina Szukiewicza. *Ziemia Lidzka*, 3, 73–81.
- Talko-Hryncewicz, J. (1919). Śp. Wandalin Szukiewicz. *Przegląd Archeologiczny*, 1(3–4), 81–83.
- Talko-Hryncewicz, J. (1920). W. Szukiewicz jako prehistoryk Litwy. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1–2), 65–70.
- W.A. (1920a). Prace W. Szukiewicza z zakresu prehistorii. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1–2), 70–72.
- W.A. (1920b). Życiorys W. Szukiewicza. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1–2), 72.
- Wawrzeniecki, M. (1920). Wyimki z listów ś.p. W. Szukiewicza. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1–2), 73–76.
- Wrońska, J. (1992). Wokół Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie. *Archeologia Polski*, 37(1–2), 315–322.
- Zabiela, G. (2002). Vandalinas Šukevičius – akmenis amžiaus gyvenviečių tyrinėtojas (150-ųjų gimimo metinių sukakčiai pažymėti). *Lietuvos Archeologija*, 23, 9–28.
- Zasztowt, L. (1990). Wileńscy miłośnicy „starożytności” w latach 1899–1914. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 35(2–3), 259–283.

Archiwalia

- (LMAVB) Państwowa Biblioteka im. Eustachego i Emilii Wróblewskich w Wilnie. Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka
- LMAVB Dogovor 1902: Dogovor po ktoromuo otdano Vandalinu Shukevichu prinadlezhashchij gorodu Troki ostrov s razvalinami drevnego zamka, 1902. F 151–1677.
- LMAVB F 75/163: Spis przedmiotów znajdujących się w Muzeum Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, w Dziale archeologii przedhistorycznej; urządził i skatalogował Wandalin Szukiewicz w latach 1908–1909.
- (LVIA) Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne. Lietuvos valstybės istorijos archyvas
- LVIA 1135/6/10: Korespondencja Wandalina Szukiewicza, Zygmunta Szukiewicza i Wojciecha Szukiewicza, s. 6–98.
- LVIA 1135/22/8: Protokoły zgromadzeń ogólnych Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- (MEK) Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie
- MEK I 1892, RKP_109, 110: Korespondencja Wandalina Szukiewicza z Sewerynem Udzielą.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest biografia naukowa Wandalina Szukiewicza (1852–1919) z Naczy pod Lidą na historycznej Wileńszczyźnie, przedstawiona w kontekście badań interdyscyplinarnych. Podstawę materiałową stanowią nieopracowane dotąd materiały źródłowe zidentyfikowane przez autorkę w archiwach wileńskich. Zwraca ona uwagę na cenność spuścizny W. Szukiewicza dla badań nad szeroko rozumianym pograniczem bałtycko-słowiańskim, a także dla interdyscyplinarnych badań mieszczących się w nurcie humanistyki zintegrowanej, m.in. slawistycznych oraz w zakresie archeologii, etnografii i antropologii kulturowej.

Słowa kluczowe: biografistyka antropologiczna, humanistyka zintegrowana, pogranicze bałtycko-słowiańskie, Wandalin Szukiewicz

Summary

The paper presents a scholarly biography of Vandalin Shukevich (1852–1919) from the Nacha near Lida in the historical Vilnius region, in the context of interdisciplinary researches. The material basis of the paper is the hitherto unexplored materials identified by the author in the Vilnius archives. The author draws attention to the value of V. Shukevich's legacy for research on the broadly understood Baltic-Slavic borderland, as well as for interdisciplinary research in the field of integrated humanities, including Slavic comparative studies, and research in archaeology, ethnography and cultural anthropology.

Keywords: anthropological biographistics, integrated humanities, Baltic-Slavic borderland, Vandalin Shukevich

Translated by Author

Joanna Bartuszek

joanna.bartuszek@ethnomuseum.pl<https://orcid.org/0009-0004-2882-2644>

Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

Muzealnictwo Janiny Tuwanówny

Janina Tuwanówna's museology

Tematem artykułu jest przybliżenie sylwetki oraz muzealnych pasji nieznannej szerzej etnografki i muzealniczki Janiny Zdzisławy Tuwan, doktorki nauk humanistycznych, etnolożki, kustoszki przedwojennego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, ale także prezeski Warszawskiego Klubu Wioślarek, członkini Polskiego Komitetu Międzynarodowej Federacji Kobiet z Wyższym Wykształceniem i zasłużonej żołnierki Armii Krajowej w randze kapitana o pseudonimie „Ina” (Bartuszek 2023a).

Nazwisko dr Janiny Tuwan było wymieniane wśród pracowników przedwojennego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, którzy przedstawieni zostali na fotografii z 1933 r. zachowanej w zbiorach Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie (PME) (Il. 1). Na fotografii J. Tuwan siedzi obok profesora Eugeniusza Frankowskiego. W tym samym rzędzie z lewej strony widoczna jest profesor Maria Frankowska. W porównaniu jednak do działalności tych uznanych etnologów postać Tuwanówny, jak i jej osiągnięcia były prawie całkowicie nieznane. Jedyny ślad dotyczący jej osoby znajdował się w pośmiertnym wspomnieniu opublikowanym w czasopiśmie „Lud” (Dziekoński 1960) i biogramie powstańczym znajdującym się na stronie internetowej Muzeum Powstania Warszawskiego (MPW) (Janina Tuwan b.d.). Do 2023 r. nie powstała biografia ani inna publikacja opisująca jej działalność. Sytuacja ta uległa zmianie wraz z organizacją wystawy wg scenariusza Ewy Klekot „Etnografki, antropolożki, profesorki” prezentowanej w PME od 18 października 2022 r. do 29 października 2023 r. Jedną z postaci, która pojawiła się na ekspozycji była właśnie J. Tuwanówna. Przygotowując jej biogram (Bartuszek 2023a, Bartuszek 2023b), natrafiłam m.in. na prace dotyczące muzealnictwa, które nie zostały do tej pory szerzej omówione. W niniejszym artykule

chciałam przybliżyć nie tylko postać J. Tuwan, ale przede wszystkim jej muzealnicze zainteresowania i pracę.

Biografia J. Tuwan powstała w oparciu o materiały znajdujące się w spuściznach przechowywanych w MPW i PME, a także w zbiorach Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego (Bartuszek 2023a). O jej osobistym życiu wiadomo niewiele. Brak jest bezpośrednich relacji skreślonych czy wypowiedzianych przez samą J. Tuwan bądź tych, którzy ją osobiście znali.

Według zachowanych przedwojennych dokumentów Janina Zdzisława Tuwan urodziła się 26 czerwca 1905 r. w Częstochowie¹. Była córką inż. Zdzisława Tuwana i Zofii Tuwan z Czekańskich². Miała siostrę Karolę Miłodrowską. Niestety, nie zachowało się wiele więcej informacji o rodzinie J. Tuwan. Wiadomo jedynie, że po wybuchu I wojny światowej wraz z rodzicami wyjechała z Częstochowy do Rosji, gdzie uczęszczała do szkoły w Charkowie. W 1918 r. wróciła do kraju i rozpoczęła naukę w czwartej klasie Gimnazjum im. Marii Konopnickiej w Warszawie, które ukończyła egzaminem



II. 1. Zespół Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Siedzą od prawej: kustoszka Janina Tuwanówna, dyrektor prof. Eugeniusz Frankowski, starsza kustoszka Flora Zienkiewiczowa, kustoszka Maria Frankowska, od lewej stoją: woźna muzealna (Olszewska), technik muzealny Ignacy Kochoński, kustosz Tadeusz Dziekoński, woźny Jan Barczykowski. Fot. Brak danych (1933). Spuścizna J.T. Zbiory Specjalne Biblioteki PME w Warszawie.

¹ W tymczasowym dowodzie osobistym wydanym przez organy wojskowe w 1946 r. podany jest rok urodzenia 1907 r. (AMPW MPW-A-5630). W odpisie aktu urodzenia i dowodu osobistego zachowanych w studenckiej teczce osobowej (AUW 14076) oraz w paszporcie (AMPW MPW-A-5646) wydanym w 1937 r. widnieje rok 1905. W związku z tym w opracowanym biogramie postaci przyjęto za właściwą datę z dokumentów przedwojennych (por. Bartuszek 2023a: 179).

² Jej siostrą była Róża z Czekańskich Heymanowa, poetka, literatka i tłumaczka, bratem Stefan Czekański (Bartuszek 2023a: 180).

maturalnym w roku 1923 (AUW 14076). Po maturze wstąpiła na Wydział Filozoficzno-Humanistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie zgłębiała przedmioty ogólnohumanistyczne. Studiowała u profesorów Władysława Tatarkiewicza, Tadeusza Wałka-Czarneckiego i Marceliego Handelsmana. Jednakże już w semestrze zimowym 1925 r. rozpoczęła zajęcia u doc. dr. E. Frankowskiego poświęcone etnografii Polski, a także seminarium etnograficzne³. Uczęszczała również na kilka wykładów z historii kultury materialnej prowadzonych przez doc. dr. Stanisława Poniatowskiego. Obaj wykładowcy byli pracownikami Muzeum Etnograficznego, działającego w strukturach Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie⁴. Przypuszczalnie to właśnie wtedy J. Tuwan zetknęła się z muzeum i złapała 'bakcyl' etnograficzno-muzeograficzny⁵. W 1926 r. została asystentką, a później kustoszka w tymże Muzeum (Bartuszek 2023a: 183). Pracując, kończyła studia i pisała pracę doktorską, którą obroniła 7 grudnia 1931 r. otrzymując tytuł doktora filozofii⁶.

Oprócz nauki i pracy zawodowej w latach 20. i 30. XX w. J. Tuwan udzielała się także na polu społecznym. Była m.in. członkinią Warszawskiego Klubu Wioślarek od 1935 r. w randze prezeski (Otwarcie Przystani... 1935: 11; Walne zebranie... 1937: 5), działaczką Polskiego Komitetu Międzynarodowej Federacji Kobiet z Wyższym Wykształceniem (AMPW Sp. J.T. teczka 6), od 1936 r. członkinią Zarządu Głównego Polskiego Stowarzyszenia Kobiet z Wyższym Wykształceniem (*Komunikat nr 11*... 1937: 32). Brała także udział w Przysposobieniu Wojskowym Kobiet. Tuż przed wojną została odznaczona Srebrnym Krzyżem Zasługi (AMPW MPW-A-5647).

W czasie II wojny światowej zaangażowała się w działalność konspiracyjną. Około 1942 r. wstąpiła w szeregi Armii Krajowej, przyjmując pseudonim „Ina”. Prowadziła Wydział Łączności Kurierskiej dla wschodnich okręgów AK – Oddział V (Łączność) – Wydział V_k (łączność konspiracyjna) (Janina Tuwan b.d.). Brała czynny udział w Powstaniu Warszawskim. Przeprawiła się kilkukrotnie przez kanały ze Śródmieścia na Starówkę. Była osobą obowiązkową i pełną poświęcenia (Bartuszek 2023a: 190–193). Pod koniec września 1944 r. awansowała do stopnia starszego sierżanta, a potem kapitana (AMPW MPW-A-5629; AMPW MPW-A-5632). Dwukrotnie odznaczona krzyżem walecznych w 1944 r. (AMPW MPW-A-5624). Po upadku powstania, tak jak większość

3 E. Frankowski prowadził wykłady zlecone z etnografii Polski na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1923–1927 w siedzibie Muzeum Przemysłu i Rolnictwa znajdującym się na Krakowskim Przedmieściu 66 (*Skład Uniwersytetu*... 1923: 19).

4 E. Frankowski w latach 1921–1939 pełnił funkcję kierownika działu Zbiorów Etnograficznych, później dyrektora Muzeum Etnograficznego przy Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie. (*Pięćdziesięciolecie*... 1926: 55; *Sprawozdanie*... 1939: 20).

5 Sformułowanie użyte w liście do M. Frankowskiej z 1951 r. (ZSPME List).

6 Praca nosiła tytuł: *Stan organizacji miast Królestwa Polskiego w latach 1815–1820*, jej promotorem był prof. Wincenty Tokarz (AMPW MPW-A-DF-113).



II. 2. Zdjęcie portretowe Janiny Tuwanówny w mundurze. Fot. Hange – Freren, Niemcy (1946).
Spuścizna J.T. Zbiory Specjalne Biblioteki PME w Warszawie.

walczących, dostała się do niewoli i przeszła przez kilka obozów. W ostatnim, w Oberlagen doczekała wyzwolenia 13 kwietnia 1945 r. Po wojnie pozostała w strukturach wojska jako oficer pomocniczy w ramach Polskiej Misji Likwidacyjnej we Francji (AMPW MPW-A-5627; AMPW MPW-A-5626; AMPW MPW-A-5619), pracowała w Komisji Weryfikacyjnej Kobiet Żołnierzy AK (Il. 2).

W maju 1947 r. otrzymała bezterminowy urlop z wojska na studia (AMPW MPW-A-5625). Zamieszkała na stałe w Paryżu. Nigdy nie wróciła do Polski, lecz udało jej się powrócić do muzealnictwa. W latach 1947–1949 współpracowała z Musée de l'Homme w Paryżu (Dziekoński 1960: 476), później, aż do śmierci, z Centrum Dokumentacji ICOM – UNESCO w Paryżu, była w Międzynarodowej Radzie Muzeów ICOM jako konsultantka w Wydziale Muzeów i Zabytków Historycznych UNESCO (Nekrolog 1960). Stworzyła międzynarodowy indeks muzeów, była recenzentką prac z zakresu muzeologii w krajach słowiańskich, które publikowała w biuletynie „ICOM News”. Przez cały okres pobytu na emigracji utrzymywała kontakty naukowe z muzealnikami i uczonymi w Polsce, a naukowcy przyjeżdżający do Paryża zawsze znajdowali u niej oparcie i pomoc (Dziekoński 1960: 476). Zmarła w 9. dzielnicy Paryża 23 sierpnia 1959 r. (AP). Jej spuściznę naukową przekazała w latach 70. XX w. siostra Karola Miłodrowska do PME w Warszawie, powstańczą zaś na początku XXI w. do MPW przekazali dalsi spadkobiercy (Bartuszek 2023b).

J. Tuwan większość swojej pracy naukowej, szczególnie w okresie powojennym, poświęciła badaniu muzeów, sposobu ich organizacji, zarządzania oraz wystawiennictwu. Przed wojną, pracując w warszawskim Muzeum Etnograficznym, zajmowała się obrzędowością polską i słowiańską, z czasem powierzono jej dział zbiorów z Azji Północnej, co rozbudziło jej zainteresowanie ludami z tego obszaru oraz przyczyniło się do podjęcia pracy naukowej i gromadzenia materiałów na ten temat⁷.

W latach 30. XX w. pasja muzealnicza Tuwan była w fazie rozkwitu. Zwiedzała muzea europejskie brała udział w międzynarodowych konferencjach i kongresach, na których wygłaszała referaty (ZSPME Życiorys). Już wtedy interesowały ją sposoby organizacji muzeów, szczególnie tych o profilu etnograficznym. W 1937 r., łącząc pracę w Muzeum oraz działalność społeczno-sportową, została członkinią polskiej delegacji biorącej udział w VII Międzynarodowej Konferencji Oświatowej w Tokio⁸. Podróż do Japonii była okazją do zwiedzania muzeów, co było ważną częścią pracy muzealniczej. Ówczesnie był to sposób na poszerzanie wiedzy, zarówno w zakresie dziedziny, jak i samej teorii muzealnictwa, a pracownicy muzeów w swoich stałych planach

⁷ W spuściznie J. Tuwan w PME zachowały się jej notatki dotyczące polskiej obrzędowości dorocznej oraz rękopis pracy pt. *Paleoazjaci*, liczący 449 stron (ZSPME Paleoazjaci).

⁸ Konferencja odbyła się pod hasłem „Program wychowania XX wieku”. Z Polski delegowane były 4 osoby spośród których referaty wygłosiła dr J. Tuwanówna: *O wychowaniu fizycznym w Polsce* oraz Jan Zdyba: *O wymianie wynalazków i pomocy naukowych między szkołami* (VII Międzynarodowa Konferencja... 1937: 6).

pracy uwzględniali zwiedzanie pokrewnych placówek (*Sprawozdanie...* 1938: 28–32)⁹. W zachowanym sprawozdaniu J. Tuwan z podróży do Japonii znajduje się opis 15 odwiedzonych przez nią muzeów, m.in. w Moskwie, Mandżurii, Korei i Japonii (ZSPME *Sprawozdanie*). Szczegółowo scharakteryzowała każde z nich pod względem jakości wystawiennictwa, zawartości tematycznej, czy procedur udostępniania zbiorów. W wielu miejscach komentowała ekspozycje dając uwagi krytyczne dotyczące prezentacji czy problematyki wystaw. Oprócz placówek muzealnych oglądała także etnograficzne i archeologiczne kolekcje uniwersyteckie, podając liczbę i rodzaj okazów oraz warunki lokalowe ich umieszczenia w kontekście odbywających się tam wykładów. Wyodrębniła także, jako osobny rodzaj kolekcji, zbiory prywatne oraz biblioteki. Oprócz muzeów zwiedziła i opisała okoliczne wioski mandżurskie, koreańskie, japońskie oraz ajnowskie. Drugą część sprawozdania stanowi spis wykonanych bądź zakupionych fotografii i książek dotyczących kultury Japonii oraz okazów muzealnych Ajnów (ZSPME *Sprawozdanie*). Podsumowując wyjazd stwierdziła, że podczas całej podróży po Japonii robiła wiele notatek naukowych oraz fotografii etnograficznych i krajoznawczych, nawiązała szereg kontaktów z dyrektorami placówek muzeów regionalnych, nadmienia jednak, że muzeum etnograficznego w ścisłym znaczeniu tego słowa nie widziała (ZSPME *Sprawozdanie*). Można więc wnioskować, że jednym z ważnych celów podróży do Japonii było poszerzenie wiedzy dotyczącej muzealnictwa etnograficznego, które było jeszcze wtedy stosunkowo młodą, choć prężnie rozwijającą się dziedziną (Bujak 1975: 50–58; Barańska 2004: 54–57; Nadolska-Styczyńska 2011: 54–61). Mimo poczynionych obserwacji J. Tuwan nie opublikowała żadnej obszerniejszej pracy ani artykułu naukowego z tego wyjazdu¹⁰.

Wybuch II wojny światowej i zniszczenie zbiorów Muzeum Etnograficznego we wrześniowych nalotach przerwały dotychczasową muzealniczą karierę J. Tuwan. W jej powojennym CV znalazł się szczegółowy akapit dotyczący losów zbiorów Muzeum Etnograficznego, w którym streszcza to, co stało się z budynkiem i zbiorami po wybuchu wojny kładąc nacisk na próby ratowania części kolekcji (ZSPME CV). W czasie wojny, szczególnie będąc w niewoli, często wracała myślami do swojej pracy w Muzeum. W zbiorach MPW zachowała się krótka odręczna notatka, w której w kilku punktach opisała przedwojenne zbiory Muzeum. Podała w niej przybliżoną wielkość poszczególnych kolekcji, wymieniła eksponaty zniszczone, nie do odtworzenia oraz te możliwe do pozyskania, a także osoby i ofiarodawców przedwojennego Muzeum (AMPW Sp. J.T. teczka 5). Przebywając w obozach, pomimo trudnego położenia, starała się także zachować sprawność umysłu. Brała udział w pracach Rady Instruktorskiej obozu,

⁹ W zyciorysie J. Tuwan jest osobna pozycja obejmująca zwiedzanie muzeów.

¹⁰ Wyjątkiem jest krótki popularnonaukowy tekst zawierający opis podróży i 4 fotografie, który ukazał się w dwutygodniku straży więziennej (Tuwanówna 1939b).

której była członkinią, organizując i wygłaszając pogadanki o różnorodnej tematyce (Bartuszek 2023a; Skrzyńska 2021). Zachowały się spisane przez J. Tuwan wykłady o kulturze ludowej, w których systematycznie, w podręcznikowym niemal układzie, omawia najważniejsze zagadnienia dotyczące definicji kultury ludowej oraz obyczajowości w ujęciu szkoły kulturowo-historycznej (AMPW Sp. J.T. teczka 4, Pogadanki). Prowadzenie takich pogadanek było dla niej możliwością powrotu do ulubionych tematów, do etnografii.

Jednak tym, za czym najbardziej tęskniła było muzealnictwo. Jak pisała w jednym z dzienników: „Tęsknię do systematycznej pracy, zwłaszcza do etnografii. Często marzę w nocy jak będę pracować w muzeum. Czy będę mogła zwiedzać muzea obce przed powrotem do kraju. Czy będzie to możliwe” (AMPW Sp. J.T. teczka 4, Dziennik). Do tego tematu wracała także na kolejnych stronach dziennika zatytułowanego *Powrót do życia*. O muzeach myślała nie tylko pod kątem zwiedzania, ale też konkretnej pracy. „Chcę się dowiedzieć, jak idzie obecnie praca w muzeach, bo ewentualnie wzięłabym urlop i zanim nam dadzą przydział pojechałabym do Giumet’a” (AMPW Sp. J.T. teczka 4, Powrót do życia)¹¹. W każdym mieście, które odwiedzała przy okazji pełnienia obowiązków powierzonych przez wojsko, zaglądała do muzeów i chciała je zwiedzać, a gdy były zamknięte, podziwiała inne dostępne zabytki. Te wizyty budziły w niej wspomnienia czasów przedwojennych: „Bruksela przypomina mi tyle przeżyć. Wycieczka z Panią Michałowską. Pierwsze zetknięcie z zagranicą, pierwsze podziwianie sztuki, zwiedzanie muzeów z Frankowskim” (AMPW Sp. J.T. teczka 4, Powrót do życia).

Stopniowe otwieranie się muzeów po wojnie było dla J. Tuwan istotne i sprawiało, że spędzała w nich coraz więcej czasu. Chętnie odwiedzała paryskie Musée de l’Homme. Było ono dla niej miejscem przywołującym wspomnienia, ale także inspiracją do rozmyślań o przyszłości:

Kiedy zobaczyłam zbiory etnograficzne, a zwłaszcza takie jakie były w naszym muzeum, nie wytrzymałam i rozplakałam się. Takie piękne muzeum mają Francuzi, w pięknym gmachu, a tak mało wnieśli do wojny. A my przy takim wkładzie mamy wszystko spalone i słabe nadzieje na ekwiwalent. Przez cały dzień nie mogłam się uspokoić i wreszcie postanowiłam wziąć 10 dni urlopu i popracować w Muzeum. Muszę tylko wziąć urlop od Niki i Zbigniewy [przełożone Tuwan] bo nie mogę zostać samowolnie. Uważam, że więcej dam sobie gdy popracuję w Muzeum niż w obozie (AMPW Sp. J.T. teczka 4, Powrót do życia).

Powzięty plan dość szybko wcieliła w życie. Na zjeździe Polonii w Paryżu spotkała znajomą sprzed wojny (ze stowarzyszenia kobiecego), która umówiła ją na spotkanie

¹¹ Najprawdopodobniej J. Tuwan chodziło o Musée Guimet, właśc. Musée national des arts asiatiques-Guimet (MNAAG) – Muzeum Narodowe Sztuki Azjatyckiej w Paryżu.

z dyrektorem muzeum prof. Paulem Rivetem. „(...) Wszystko co będzie chciała zostanie jej udostępnione. Jaka rozkosz by była popracować w muzeum. Dowiedzieć się coś nowego. I mieć materiał do tworzenia nowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. W Warszawie przyszłości. Bytność w Muzeum wzrusza mnie niepomieranie” – pisała zaraz po spotkaniu, które odbyło się 4 czerwca 1945 r. (AMPW Sp. J.T. teczka 4, Powrót do życia). Uzyskała zgodę na pracę w Muzeum podczas urlopu, kilka miesięcy później dostała też stypendium. Od tego momentu dzieliła czas pomiędzy służbę w wojsku a pracę w muzeum. Ostatecznie w maju 1947 r. otrzymała bezterminowy urlop z wojska na studia i zamieszkała w Paryżu. W ciągu kolejnego roku odbyła staż w Musée de l'Homme w Paryżu, gdzie opracowywała zabytki w dziale polskim oraz współpracowała z działem ogólnosłowiańskim (Dziekoński 1960: 476). Odbyła także kurs z zakresu muzeologii, etnologii i nauk pokrewnych w Centre de formation aux recherches ethnologiques. W latach 1948–1949 uczęszczała do École du Louvre w Paryżu na zajęcia z muzeologii oraz dla kustoszy muzeów regionalnych we Francji (ZSPME Życiorys). Była też aktywna publicznie: brała udział w konferencjach, gdzie wygłaszała referaty, głównie na temat wystawiennictwa i inwentaryzacji muzealnej (Tuwan 1949). W spuście przechowywanej w PME zachowały się nadbitki, odręczne notatki i maszynopisy, jakie przygotowywała po zjazdach i kongresach, w których uczestniczyła, referując najświeższe informacje dotyczące problematyki muzealnictwa etnograficznego (ZSPME Omówienie artykułu). Wiele referatów z kongresów czy recenzji książek francuskojęzycznych publikowała w czasopiśmie „Lud”, dostarczając w ten sposób polskim muzealnikom i etnografom najświeższych informacji ze świata muzealniczego (Tuwanówna 1948; 1949b; 1952; 1954). Część materiałów opracowywała będąc pracowniczką Rady Muzeów ICOM w ramach obowiązków służbowych, jak np. raport ze zjazdu ICOM w Szwajcarii, czy wykaz typów kolekcji etnograficznych w poszczególnych muzeach świata sporządzony dla Centre de Documentation Museographique UNESCO ICOM. W tym ponad trzydziestostronicowym dokumencie podzielonym na kontynenty (brak Afryki), kraje i miasta, podane zostały dane teleadresowe muzeów etnograficznych wraz z zakresem i rodzajem zgromadzonych w nich zbiorów. Raport jest podpisany odręcznie przez J. Tuwan, ale nie datowany. Można przypuszczać, że został wykonany w początkach lat 50. XX w., kiedy była zatrudniona w Centrum Dokumentacji UNESCO ICOM (ZSPME Raport). Z pewnością też znajomość tych placówek mogła być wykorzystana przez J. Tuwanównę w czasie zbierania materiałów do własnej pracy badawczej. Mowa tu o maszynopisie w języku francuskim *Buts, bases et méthodes de l'exposition des collections ethnographiques* [Cele, podstawy i metody wystawiennictwa kolekcji etnograficznych], który zawiera 555 stron i został przygotowany przez autorkę do druku w dwóch częściach. W zbiorach PME zachował się jeden egzemplarz tego maszynopisu w języku francuskim, schemat zawartości oraz spis treści w języku francuskim i angielskim (ZSPME Buts), a także odręczne notesy z notatkami

gromadzonymi przez J. Tuwan przy pisaniu pracy (ZSPME Notatki do pracy). Nie wiadomo od kiedy pisała tę pracę. Czy notatki tworzyła przy okazji zwiedzania muzeów już od pierwszych dni poza obozem, czy dopiero od uzyskania możliwości stażu w Musée de l'Homme? Trudno dokładnie to ustalić, gdyż zgromadzone w spuściźnie notatki nie zawierają datacji dziennych. Są to niewielkie zeszytiki pisane odręcznie, każdy ma po kilkanaście, kilkadziesiąt stron, często są to luźne kartki obłożone wspólną okładką. Łącznie jest ich 10. Pisane są w językach polskim, angielskim i francuskim. Każdy z zeszytów odnosi się do innego tematu, np. organizacja muzealnictwa, opracowanie zagadnień wystawienniczych, wystawienia, gmach muzeum, sprzęt muzealny, konserwacja, inwentaryzacja oraz magazyny (Il. 3).



Il. 3. Notatki J. Tuwanówny dotyczące gmachu muzeum sporządzone w latach 40. XX w. do pracy o muzealnictwie. Fot. J. Bartuszek (2023). Spuścizna J.T. Zbiory Specjalne Biblioteki PME w Warszawie.

Są to zarówno notatki z dostępnej literatury dotyczącej organizacji muzeów, ale także pisane w czasie zwiedzania placówek muzealnych czy też podczas rozmów z pracownikami odwiedzanych instytucji. Dotyczą one takich muzeów, jak Musée du Congo belge w Brukseli (obecnie Musée royal de l'Afrique centrale), The Museum of Archeology and Ethnology (obecnie Anthropology) w Cambridge, British Museum w Londynie, Pitt Rivers Museum w Oxfordzie, The Horniman Museum and Gardens w Londynie, Musée de l'Homme w Paryżu i in.

Oprócz podstawowych informacji J. Tuwan spisywała także mankamenty urządzenia muzeów oraz ekspozycji, które jej zdaniem nie spełniały standardów, np. brak obszerniejszych wyjaśnień czy kartek informacyjnych przy obiektach (ZSPME Notatki do pracy). Większość zgromadzonych notatek poprzedza plan obejmujący dany temat, część zawiera również rysunki. Poruszane w nich wątki znajdują odzwierciedlenie we wspomnianym wcześniej maszynopisie *Buts, bases et methodes...* (ZSPME Buts), który J. Tuwan ukończyła w 1951 r., o czym dowiadujemy się z listu, jaki napisała do M. Frankowskiej (ZSPME List). Całość pracy przygotowana została pod kierunkiem prof. Georges-Henri Rivière, ówczesnego dyrektora ICOM w Paryżu¹². Można więc wnioskować, że badania na potrzeby tej pracy prowadziła w latach 1947–1950 w czasie stażu i pracy w Musée de l'Homme, z tego bowiem okresu pochodzą pierwsze artykuły o pokrewnej tematyce (Tuwan 1949).

Niestety, nigdy nie doszło do przetłumaczenia na język polski tego maszynopisu. Z krótkiego trzyszyronicowego streszczenia pracy w języku angielskim, którego autorką może być sama J. Tuwanówna, oraz z przetłumaczonego w 1981 r. przez Hannę Egiert (kustoszkę PME w Warszawie)¹³ spisu treści z języka francuskiego możemy uzyskać pobieżny wgląd w zawartość i problematykę tej pracy, którą w dalszej części pokrótce przedstawię. We wstępie J. Tuwan formułuje tezę, według której celem i podstawą ekspozycji muzealnych nie są tylko prezentowane zbiory czy tematyka, ale przede wszystkim publiczność. Osią wystaw jest zwiedzający ze wszystkimi swoimi atutami i ograniczeniami. W rozdziale pierwszym scharakteryzowała różne grupy odbiorców z uwzględnieniem ich wieku, szczególnych zainteresowań, a także „różnicowania intelektualnego”. Omówiła także inne czynniki, które wpływają na widza i przyswajanie przez niego treści ekspozycji, takie jak zmysły poznawcze, fizyczność i odprężenie, wrażliwość psychiczna i artystyczna. Według J. Tuwan mają one znaczenie przy konstruowaniu podstawowych elementów ekspozycji. W drugim rozdziale omówiła problematykę eksponowania zbiorów. Uważała, że aby muzeum mogło spełnić swoją misję edukacyjną, powinno tworzyć wystawy kompleksowo omawiające zjawiska kulturowe,

¹² Informacja z pisma K. Miłodrowskiej, siostry J. Tuwan, przekazującej część spuścizny do PME wraz z maszynopisem w 1971 r. (ZSPME Korespondencja 1971).

¹³ Zapis ołówkiem na stronie spisu treści (ZSPME Buts).

zgodnie z definicjami pojęć kultury w etnologii. Autorka zaproponowała ułożenie tematyki ekspozycji według metody ewolucyjnej i porównawczej, co jej zdaniem pozwoliłoby widzowi uchwycić podobieństwa i różnice kulturowe oraz zależności występujące między nimi w odniesieniu do przestrzeni, czasu, genezy, funkcji oraz formy, surowców i techniki. Ekspozycja powinna mieć walory naukowe, dydaktyczne i artystyczne. Szczególnie podkreślała wagę przestrzeni i harmonię, w tym kolorystykę oraz kształt, a także ogólną atmosferę ekspozycji. Kolejnym, szczegółowo rozwiniętym przez nią zagadnieniem dotyczącym charakteru wystaw były kwestie techniczne. W tekście wyszczególniła obiekty, które można spotkać w muzeach etnograficznych, podzielone pod względem kształtu i formy, np. przedmioty dwuwymiarowe (tkaniny), trójwymiarowe (naczynia), bardzo długie (włócznie, dzidy) i bardzo małe (biżuteria). W ostatnim, trzecim rozdziale opisała umieszczenie podpisów i tekstów wystawienniczych. Osobno omówiła rozmieszczenie map i schematów, fotografii, dioram, a także wykazy bibliografii, instytucji badawczych czy kolekcjonerów prywatnych oraz różne rodzaje przewodników do wystaw. Zdaniem J. Tuwan dobrze zaaranżowana wystawa ma dostarczać nie tylko wiedzy, ale także przyjemności artystycznych i estetycznych oraz doznań zmysłowych (słuchu, dotyku i zapachu). Podkreślała także wagę edukacyjną wystaw ze szczególnym uwzględnieniem odbiorców i ich poznawczych możliwości oraz ograniczeń. Zadaniem wystaw etnograficznych jest poszerzenie horyzontów wiedzy o kulturach świata, w konsekwencji także ich lepszego zrozumienia. Dalsza część pracy według spisu treści powinna zawierać spisy i indeksy (materiałów, fotografii, wykazy muzeów, plany i szkice) oraz bibliografię. Niestety, ta część manuskryptu została nie uzupełniona, są to puste karty z tytułami¹⁴. Jedynie część wykorzystanej literatury autorka zamieściła w przypisach.

Badania, które J. Tuwan prowadziła do swojej pracy zakrojone były szeroko. Obejmowały wystawiennictwo etnograficzne zarówno w aspekcie praktycznym, jak i teoretycznym. W proponowanych przez nią zasadniczych założeniach metodologicznych widoczne są wpływy kierunków ewolucjonistycznych oraz kulturowo-historycznych. W pewnym sensie koncepcje te nawiązywały do przedwojennych pomysłów wystawienniczych proponowanych przez E. Frankowskiego i wystawy urządzonej w warszawskim Muzeum Etnograficznym w 1925 r. Głównym jej założeniem było zobrazowanie całości kształtu kultury materialnej i duchowej polskiego ludu i ludów całego świata. Układ obiektów, pozwalał zwiedzającym z jednej strony dokonać przeglądu całego dorobku kulturowego z danej dziedziny, wyróżnić cechy charakterystyczne dla poszczególnych regionów, z drugiej zaś strony porównać je z obiektami służącymi w tym samym celu

¹⁴ Również w streszczeniu tego maszynopisu w j. angielskim J. Tuwan podaje, że praca opatrzona jest wykazami i indeksami. Być może były one dołączone do innego egzemplarza pracy. W odpisie listu Karoli Miłodrowskiej skierowanego do PME w 1971 r. znajduje się adnotacja (dopisek długopisem), że 1 egzemplarz tej pracy jest także w Bibliotece Polskiej w Paryżu (ZSPME Korespondencja 1971).

u ludów z różnych części świata (*Pięćdziesięciolecie...* 1926: 56; Bujak 1975: 50). Drugą widoczną inspiracją są koncepcje ewolucjonistyczne szeroko wykorzystywane w ówczesnym muzealnictwie światowym, znajdujące odzwierciedlenie w wystawach realizowanych w Musée de l'Homme w Paryżu przez uznanego historyka cywilizacji Andre Leroi-Gourhana, które oparte były na dychotomiach: „człowiek i materia” oraz „środowisko i technika” (Robotycki 1988: 9). J. Tuwanówna inspirowała się tym muzeum, jak również pracami samego A. Leroi-Gourhana, które recenzowała dla czasopisma „Lud” (Tuwanówna 1954). Praca J. Tuwan mogła stanowić głos w dyskusji o muzeach etnograficznych, ich specyfice i roli, która w latach 40.–50. XX w. toczyła się w gronie specjalistów (Nadolska-Styczyńska 2011: 62–64; Barańska 2004: 67–74; Frankowska 1946: 18; Gładysz 1959: 127). Niestety, nie odbiła się ona szerszym echem w ówczesnej myśli etnologicznej i muzealniczej, zarówno polskiej, jak i zagranicznej. Trudnością była z pewnością obszerność tekstu, co mogło wpływać na kłopoty z jego wydaniem, o czym wspomina sama J. Tuwan:

Cały mój wysiłek był ostatnio skoncentrowany na pracy o wystawianiu zbiorów etnograficznych; jak wspomniałam właściwie ją skończyłam i teraz zaczynam starania o wydrukowanie, co tutaj nie jest łatwe, zwłaszcza, że moja praca jest dość obszerna (555 stron maszynopisu). Mam jednak nadzieję, że pokonam trudności (ZSPME List).

Niestety, jej nadzieje się nie spełniły. Polscy muzealnicy i etnologowie, na czele ze Stanisławem Lorenzem, Ksawerym Piwockim, Józefem Gajkiem i Tadeuszem Sewerynem, podejmowali próby wydania maszynopisu w latach 60. XX w.¹⁵ Wcześniej miał on zostać opublikowany w ramach Rady ICOM, co nie doszło do skutku, choć umieszczony został w bibliografii prac muzealnych i etnograficznych w biuletynie Centrum Dokumentacji ICOM – UNESCO w 1952 r. (*Aperçus...* 1952: 26).

Udało się jedynie samej J. Tuwan opublikować kilka krótszych tekstów, które częściowo zawierają wnioski z prowadzonych badań i pracy. Przykładem może być artykuł w czasopiśmie „Museum International” (Tuwan 1949), który porusza problematykę społecznej funkcji muzeum etnograficznego. Przedstawia krótką historię kształtowania się tego typu instytucji w kontekście coraz większego ich otwierania się dla publiczności. Na przykładzie muzeów europejskich, takich jak Musée de l'Homme w Paryżu, Horniman Museum w Londynie, Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne

15 S. Lorenz otrzymał pracę po śmierci J. Tuwanówny z Rady ICOM i przekazał ją do Muzeum Etnograficznego w Warszawie (K. Piwockiemu) w celu oceny jej przydatności (ZSPME Korespondencja 1960a). Z kolei prof. J. Gajek w liście z 16.09.1960 r. do T. Seweryna prosi o decyzję w sprawie wydania maszynopisu podjętej w specjalnej uchwale Zarządu [PTL] w Szczecinie 27.03. 1960 r. Powołano w tym celu komisję składającą się z prof. T. Seweryna, prof. K. Prüfferowej, prof. K. Adamskiej oraz dr T. Delimata, która miała ocenić przydatność tłumaczenia i wydania pracy. Niestety, nie udało mi się odnaleźć ani pozostałej korespondencji z tym związanej, ani potwierdzenia wspomnianej uchwały Zarządu (ZSPME Korespondencja 1960b).

w Cambrige czy Muzeum Laterańskie w Rzymie omawia preferowane metody ekspozycji. Jej zdaniem tylko wystawy zawierające syntezę i analizę przedstawianych kultur z tematycznym wyborem eksponatów będą w stanie pokazać zwiedzającemu poszczególne kultury i rasy oraz sposób ich ewolucji w czasie i przestrzeni, co przyczyni się do zrozumienia ogólnego rozwoju cywilizacji (Tuwan 1949: 183). Jak widać są to podobne postulaty, które znalazły się omawianym wcześniej nieopublikowanym manuskrypcie (ZSPME Buts). Za szczególnie ważne w pracy muzealnej, godne naśladowania i obecne w muzealnictwie światowym, J. Tuwan uznała wystawy objazdowe oraz pogadanki i prelekcje urządzone poza murami instytucji, które to działania stosowane są z powodzeniem w muzeach amerykańskich (Tuwan 1949: 182).

W innych tekstach z lat 50. XX w. zwracała też uwagę na ogromną zmianę jaką przeszło muzealnictwo po II wojnie światowej w kwestii popularyzacji zbiorów oraz spełniania przez nie funkcji oświatowej. „Ale faktycznie dopiero po ostatniej wojnie następuje przewartościowanie działalności muzeów; prace konserwatorskie stają się środkiem pomocniczym a nie celem, działalność naukowa utrzymuje swe znaczenia, natomiast akcja oświatowa przybiera rozmiary dotychczas nieznane” (ZSPME Muzeum w życiu: 5). J. Tuwan zauważa też, że publiczność ma coraz większe wymagania wobec działalności muzeów, co powoduje konieczność stworzenia nowych metod urządzania wystaw i sposobów docierania do odbiorcy. Za przykład ciekawej popularyzacji podaje pływające wystawy na stateczku po Wiśle, organizowane przez Muzeum Kultury Ludowych w Warszawie (ZSPME Muzeum w życiu: 6). Jak zawsze też w artykułach, szczególnie tych skierowanych do polskiego odbiorcy, pisała o nowinkach z zakresu muzealnictwa stosowanych na świecie, jak np. sonoryzacja sal wystawowych zastosowana w nowojorskich muzeach (ZSPME Muzeum w życiu: 6).

Tematy, jakie J. Tuwanówna poruszała w swoich pracach, są podsumowaniem jej życiowego doświadczenia, wizyt w muzeach europejskich i ogólnej wiedzy o muzealnictwie zdobytej zarówno przed wojną, jak i po wojnie. Są także odbiciem tendencji i ówczesnych myśli muzeologicznych, jakie frapowały wielu muzealników, także związanych z etnografią i etnologią (Frankowska 1946; Bujak 1975).

Muzealnictwo – pasja, którą rozwinęła w latach przedwojennych – pozostało do końca motywem przewodnim jej życia zawodowego, w którym się spełniała i któremu się poświęcała. Starła się także choćby w niewielkiej części uczestniczyć i mieć wpływ na rozwój i funkcjonowanie polskiego muzealnictwa etnograficznego. Jak pisała w jednym z artykułów stanowiącym podsumowanie Międzynarodowego Kongresu w Szwajcarii, na którym obecna była delegacja polskich muzealników z różnych części Europy: „My Polacy obecni na tym kongresie stanowiliśmy doskonałą ilustrację dla referatu dyr. Tylor’a: z jednej strony przedstawialiśmy fizyczne rozproszenie [prof. Lorenz z Polski, dr Estreicher ze Szwajcarii oraz Tuwanówna z Francji] z drugiej zaś strony, w sensie umysłowym, dążność do tworzenia wspólnej syntezy” (Tuwanówna 1957: 5).

Bibliografia

- VII Międzynarodowa Konferencja Pedagogiczna w Tokio (1937). *Kurjer Polski*, 261, 6.
- Aperçus sur le rôle des musées dans l'éducation* (1952). Document Speciaux d'éducation. Paryż: Département de l'Education, Centre d'Information. Pozyskano z: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000001413?posInSet=1&queryId=987abb66-97ff-40a1-8ace-58cb14a7453d>.
- Barańska, K. (2004). *Muzeum etnograficzne. Misje, struktury, strategie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bartuszek, J. (2023a). Janina Tuwan – Niezłomna Muzealniczka. *Etnografia Nowa*, 12, 177–211.
- Bartuszek, J. (2023b). Janina Tuwan. W: K. Ceklarz, J. Święch (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 7 (s. 281–285). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bujak, J. (1975). Muzealnictwo etnograficzne w Polsce (do roku 1939). *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Etnograficzne*, 413(8), 1–159.
- Dziekoński, T. (1960). Dr Janina Tuwanówna. *Lud*, 46, 476–477.
- Frankowska, M. (1946). *Regionalne muzea ludoznawcze w Polsce*. Lublin: Towarzystwo Ludoznawcze.
- Gładysz, M. (1959). Działalność naukowa etnograficznych placówek muzealnych w okresie powojennym. *Etnografia Polska*, 2, 109–136.
- Janina Tuwan (b.d.). W: *Powstańcze biogramy. Wirtualna baza uczestników Powstania*. Muzeum Powstania Warszawskiego. Pozyskano z: <https://www.1944.pl/powstancze-biogramy/janina-tuwan,46693.html>.
- Komunikat nr 11 Zarządu Głównego Polskiego Stowarzyszenia Kobiet z Wyższym Wykształceniem* (1937). Warszawa. Pozyskano z: <https://kpbk.umk.pl/dlibra/publication/232213/edition/233010?language=pl>.
- Nadolska-Styczyńska, A. (2011). *Pośród zabytków z odległych stron. Muzealnicy i polskie etnograficzne kolekcje pozaeuropejskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.
- Nekrolog (1960). *ICOM News*, April–June, 2–3.
- Otwarcie Przystani W.K.W. (1935). *Kurjer Warszawski*, 122, 11.
- Pięćdziesięciolecie Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie 1875–1925* (1926). Warszawa.
- Robotycki, Cz. (1998). Muzeum Miejsce dla rzeczy i idei. W: M. Koško (red.), *Werbalizacja obrazu. Wyzwania i perswazje* (s. 7–15). Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.
- Skład Uniwersytetu i spis wykładów 1923/1924* (1923). Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Skrzyńska, J. (2021). *Zarys historii kobiet-jeńców wojennych – żołnierzy AK internowanych po Powstaniu Warszawskim w obozie Oberlangen (stalag VIc)*, Studium Polski Podziemnej. Pozyskano z: <https://studium.org.uk/index.php/pl/armia-krajowa-blog-spp-londyn-mob-off/item/zarys-historii-kobiet-jencow-wojennych-zolnierzy-ak-internowanych-po-powstaniu-warszawskim-w-obozie-oberlangen-stalag-vic>.
- Sprawozdanie Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie za rok 1937* (1938). Warszawa.
- Sprawozdanie z Muzeum Przemysłu i Rolnictwa za rok 1938* (1939). Warszawa.
- Tuwan, J. (1949). Ethnographical and Ethnological Museums and the public. *Museum International*, 2(3), 180–188.
- Tuwanówna, J. (1939b). Wrażenia z Japonii. *W Służbie Penitencjarnej: dwutygodnik straży więziennej*, 6(70), 14–15.
- Tuwanówna, J. (1948). Kongres Nauk Antropologicznych i Etnologicznych. Bruksela 15–23 sierpnia 1948. *Lud*, 38, 479–480.
- Tuwanówna, J. (1949b). Kongres Towarzystwa Etnografii Francuskiej, Paryż 18–20.07. *Lud*, 39, 604–605.

Tuwanówna, J. (1952). Zarys organizacji muzeów we Francji ze specjalnym uwzględnieniem Muzeów Etnograficznych. *Lud*, 39, 467–484.

Tuwanówna, J. (1954). [Recenzja z: Andre Leroi-Gourhan: Evolution et techniques. L'homme et la matiere. Edition Albin Michea. Paris 1943; str. 367, Andre Leroi- Gourhan: Evolution et techniques. Milieu et Techniques. Edition Albin Michael. Paris 1945; str. 512]. *Lud*, 41(2), 953–961.

Tuwanówna, J. (1957). Zadania nowoczesnego muzeum, *Orzeł Biały*, 29, 4–5.

Walne zebranie Klubu wioślarek (1937). *Warszawski Dziennik Narodowy*, 74 B, 5.

Archiwalia

(AMPW) Archiwum Muzeum Powstania Warszawskiego, Spuścizna Janiny Tuwan, sygn. P/5463

AMPW MPW-A-5619: Legitymacja b. jeńca wojennego, wystawiona 21.07.1945 przez Polskie Siły Zbrojne dla kpt. Janiny Tuwan.

AMPW MPW-A-5624: Zaświadczenie z 3.01.1946 o dwukrotnym odznaczeniu kpt. Tuwanówny, podpisany przez Janinę Karaś, mps.

AMPW MPW-A-5625: Dokument z 13.05.1947 do Polskiej Misji Likwidacyjnej we Francji, potwierdzający bezterminowy urlop na studia dla kpt. Janiny Tuwan, podpisany przez Komendantkę 2 Baonu mjr Halinę Wasilewską (nadawca: Pol. Dtwo. Likw. Niemcy, 2 Baon PWSK), mps.

AMPW MPW-A-5626: Dokument z 20.12.1945 z Komisji Weryfikacyjnej Żołnierzy Armii Krajowej na terenie anglosaskiej okupacji w Niemczech, Lubeka Ratzeburger [dokument ws. powołania podkomisji Weryfikacyjnej Żołnierzy – Kobiet AK, adresowany do Pani Major Gertz Wandy: Polski Ośrodek Wojskowy nr 102 „Nel”, Nangek/Freren, podpisany przez Karola Ziemskiego 13.01.1946], mps., odpis – poufne.

AMPW MPW-A-5627: Zaświadczenie z 22.07.1946 1 Dywizji Pancерnej Plutonu Opieki DP/PWX, mps.

AMPW MPW-A-5629: Zaświadczenie z 23.09.1944 o awansowaniu rozkazem ochotniczki „Iny” z V-K KG do stopnia drużynowej (st. Sierżant).

AMPW MPW-A-5630: Temporary Identity Card no 2391/46 [tymczasowy dowód osobisty], 9.05.1946, wydany przez Polską Misję Wojskową przy Dowództwie Brytyjskich Sił Zbrojnych (Polish Military Mission, British Army of the Rhine).

AMPW MPW-A-5632: Zaświadczenie z 3.01.1946 o nominacji na kapitana w końcu września 1944 roku, podpisane przez mjr Janinę Karaś.

AMPW MPW-A-5646: Paszport Janiny Zdzisławy Tuwan, 1937.

AMPW MPW-A-5647: List z 14.02.1939 z prezydium Rady Ministrów w sprawie otrzymania Srebrnego Krzyża Zasługi.

AMPW MPW-A-DF-113: Dyplom uzyskania stopnia Doktora Filozofii, podpisany przez Jana Łukasiewicza, Rektora UW, Marcelego Handelsmana – Dziekana Wydziału Filozoficznego i Wincentego Tokarza – promotora. Archiwum UW, sygn. 14706.

AMPW Sp. J.T. teczka 4, Dziennik: Dziennik z Oberlagen, 02–03–5.04.1945 (VIc), Janina Tuwan.

AMPW Sp. J.T. teczka 4, Pogadanki: *Pogadanki o kulturze ludowej*, Tuwan Janina.

AMPW Sp. J.T. teczka 4, Powrót do życia: *Powrót do życia*, Tuwan Janina, pamiątnik od 5.05.1945.

AMPW Sp. J.T. teczka 5: *Notatka*, Tuwan Janina, rękopis [dwie luźne kartki A4].

AMPW Sp. J.T. teczka 6: Życiorys J. Tuwan, mps.

(AUW) Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego

AUW 14076: Teczka osobowa Janiny Tuwan.

(AP) Archives de Paris

AP: Tablice zgonów w Paryżu w latach 1955–1960 dla dzielnicy 9, nr act 483, s. 314. Pozyskano z: <https://archives.paris.fr>.

(ZSPME) Zbiory Specjalne Biblioteki Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, Spuścizna Janiny Tuwan

ZSPME Buts: *Buts, bases et methodes de l'exposition des collections ethnographiques*, b.d. Tuwan Janina, mps, 1951.

ZSPME CV: Tuwan Janina, CV, ok. 1954.

ZSPME Korespondencja 1960a: Korespondencja pomiędzy prof. Stanisławem Lorenzem a ówczesnym dyrektorem PME w Warszawie prof. Ksawerym Piwockim, 18.03.1960.

ZSPME Korespondencja 1960b: Korespondencja pomiędzy prof. Józefem Gajkiem a prof. Tadeuszem Sewerynem, 16.09.1960.

ZSPME Korespondencja 1971: Korespondencja Karoli Miłodrowskiej z prof. Stanisławem Lorenzem oraz prof. Józefem Gajkiem i Kazimierzem Pietkiewiczem w sprawie przekazania spuścizny i wydania materiałów napisanych przez siostrę, 23.08.1971.

ZSPME List: List Janiny Tuwan do Marii Frankowskiej, 1951.

ZSPME Muzeum w życiu: *Muzeum w życiu i życie w muzeum*, artykuł, mps., 7 stron, materiały do badań.

ZSPME Notatki do pracy: Prace na temat muzealnictwa, rękopisy, 10 zeszytów.

ZSPME Omówienie artykułu: Omówienie artykułu wygłoszonego na Międzynarodowym Kongresie Folkloru w Arnheim, 21–24.09.1955, datowane na 27.09.1955, Amsterdam, mps.

ZSPME Paleoazjaci: *Paleoazjaci*, Tuwan Janina, rękopis sprzed 1939 r.

ZSPME Raport: Raport ze zjazdu ICOM w Szwajcarii, 4 strony, mps.

ZSPME Sprawozdanie: Tuwan Janina, 15.09.1937, *Sprawozdanie z podróży do Japonii w okresie VII–VIII 1937*.

ZSPME Życiorys: Życiorys J. Tuwan. Miłodrowska Karola, 1971.

Strony internetowe

Archives de Paris: <https://archives.paris.fr>.

Muzeum Powstania Warszawskiego. Powstańcze biogramy: <https://www.1944.pl/powstancze-biogramy.html>.

Studium Polski Podziemnej: <https://studium.org.uk/index.php/pl/armia-krajowa-blog-spp-londyn-mob-off-item/zarys-historii-kobiet-jencow-wojennych-zolnierzy-ak-internowanych-po-powstaniu-warszawskim-w-obozie-oberlangen-stalag-vic>.

Streszczenie

Artykuł jest opracowaniem muzealniczej spuścizny oraz biografii nieznannej szerzej etnografki i muzealniczki dr Janiny Tuwanówny (1905–1959), w okresie 1926–1939 związanej z Muzeum Etnograficznym w Warszawie działającym przy Muzeum Przemysłu i Rolnictwa. Była ona doktorką nauk humanistycznych, etnologą, muzeologą, prezeską przedwojennego Warszawskiego Klubu Wioślarek, członkinią Polskiego Komitetu Międzynarodowej Federacji Kobiet z Wyższym Wykształceniem, działaczką Przyśposobienia Wojskowego Kobiet, członkinią wspierającą Studium Polski Podziemnej, żołnierką AK, łączniczką w Powstaniu Warszawskim w randze kapitana o pseudonimie „Ina”. Jej życie i osiągnięcia

w dziedzinie nauk etnologicznych i muzeologicznych zostały omówione na podstawie materiałów archiwalnych należących do dwóch zespołów spuścizn przechowywanych w Archiwum Muzeum Powstania Warszawskiego oraz w zbiorach specjalnych Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. W świetle zachowanych materiałów Janina Tuwanówna jawi się jako zaangażowana muzealniczka, która większość życia, zarówno w przedwojennej Polsce, jak i po wojnie przebywając na emigracji we Francji, poświęciła swojej pasji – muzealnictwu. Omówione pokrótce jej prace naukowe oraz artykuły zachowane w spuściznach rzucają światło na tematy, którymi się zajmowała, a które dotyczyły sposobu organizacji, zarządzania oraz wystawiania w muzeach etnograficznych w latach 40.–50. XX w.

Słowa kluczowe: historia antropologii, historia etnologii, historia muzealnictwa, Janina Tuwan, wystawiennictwo, emigracja, historia kobiet

Summary

The article is an elaboration of the museum legacy and the biography of a largely unknown ethnographer and museologist Janina Tuwan (1905–1959), associated during the period 1926–1939 with the Ethnographic Museum in Warsaw, operating under the Museum of Industry and Agriculture. She held a PhD in humanities, was a president of the pre-war Warsaw Women Rowers' Club, member of the Polish Committee of the International Federation of University Women, activist of the Women's Military Training, supporting member of the Polish Underground Movement Study, a soldier of the Home Army, a liaison officer in the Warsaw Uprising with the rank of captain under the nom de guerre 'Ina'. Her life and achievements in the field of ethnological and museological sciences have been discussed mainly on the basis of archival materials belonging to two sets of legacies stored in the Archives of the Warsaw Uprising Museum and in the special collections of the National Ethnographic Museum in Warsaw. In the light of the extant materials, Janina Tuwan appears to have been a committed museologist, who devoted most of her life, both in pre-war Poland and while living in exile in France after the war, to her passion – museology. Her scholarly works and articles preserved in her legacies briefly shed light on the topics she dealt with, which concerned the way of organization, arrangement and exhibition in ethnographic museums in the 1940s and 1950s.

Keywords: history of anthropology, history of ethnology, history of museology, Janina Tuwan, exhibitions, emigration, history of women

Translated by Author

Justyna Szklarczyk

j.szklarczyk@uw.edu.pl<https://orcid.org/0000-0001-6253-7071>

Uniwersytet Warszawski

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych



*Poza krajoznawczym
i etnograficznym kanonem
Przypadek Anieli Chmielińskiej
(1869–1936)¹*

*Beyond the country lore and ethnographic canon
The case of Aniela Chmielińska
(1869–1936)*

Zacznijmy od zapisu doświadczenia terenowego bohaterki tego tekstu:

Chodzę od wsi do wsi, od chaty do chaty, – szukam, wybieram, targuję się szalenie, wydałam dotychczas 140 zł., gdyby Pan widział ile nakupowałam! Dwa caluteńkie ubrania, 5 fartuchów, – wszystko to przepiękne z przed 50 lat, ślubna sukienka z przed 70 lat, wszystko czyściutkie, jak to umieścić w szafach, będzie dopiero ładnie! (Mł ŁOW.D.335/1–4 Mł; 8/204/15).

O działaniach łowickiej muzealniczki, etnografki–amatorki i krajoznawczyni Anieli Chmielińskiej (1869–1936) związana z Towarzystwem Popierania Przemysłu Ludowego Wanda Szrajberówna pisała:

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego *Ministerstwo Polskości: podróże – krajobrazy – teksty. Kulturowa historia ruchu krajoznawczego od 1873 roku do końca lat 20. XX wieku*, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2019/35/D/HS2/02355). Autorka chce podziękować prof. Ewie Klekot i dr. Piotrowi Kubkowskiemu za wnikliwą lekturę tekstu i celne uwagi.

Jest piękna, rozczulająca tam łączność osoby z sercem i najlepszych tradycji „pani” [A. Chmieleńskiej], która ze swojemi „kobitkami” jest w komitywie poufalej i koleżeńskej, a jak potrzeba zwierzchniej, zawsze opartej na ukochaniu i ufności. W tej to pięknej atmosferze powstają owe serwetki, makatki, kołnierzyki (...) (Szrajberówna 1931: 7).

I jeszcze przytoczę fragment z memoriału Zarządu Oddziału Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego (PTK) w Łowiczu, zaadresowanego do ówczesnego Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego:

Muzeum Etnograficzne obrazuje całokształt kultury ludu łowickiego i stanowi nie wyczerpane bogactwo dla badań naukowych oraz przedmiot zainteresowań turystów swoich i obcych. Region byłego Księstwa Łowickiego jako obszar o niezwykle oryginalnym folklorze, tworzy światowej sławy osobliwość turystyczną, która jest poważnym czynnikiem propagandy polskości dla przybyszów z zagranicy (Mł. ŁOW.D.94.MNK).

Te pochodzące z lat 30. XX w. źródła dają wgląd w najważniejsze obszary działalności A. Chmieleńskiej. Świadczą też o zróżnicowanym krajobrazie instytucjonalnym Ziemi Łowickiej okresu międzywojennego, a szerzej o obecnych w tym czasie różnych sposobach rozumienia tego, czym jest sztuka ludowa i co można z nią zrobić. Przestrzenia, gdzie wymienione zjawiska i procesy spotykały się, były organizowane przez A. Chmieleńską wystawy etnograficzne – zarówno te pokazywane w łowickich oddziałach muzealnych², jak i ekspozycje objazdowe – które miały prezentować „dorobek” mieszkańców i mieszanek Ziemi Łowickiej.

Zanim jednak A. Chmieleńska przeprowadziła się do Łowicza w 1906 r.³, była już zastrakowaną społeczniką, przewodniczącą Sekcji Wychowawczej plockiego oddziału Towarzystwa Higienicznego i członkinią Towarzystwa Dobroczynności, współpracującą z Towarzystwem Zbiorów Szkolnych, działającą na rzecz upowszechnienia szkolnictwa i regularnie publikującą teksty dotyczące edukacji warstwy chłopskiej (zob. m.in. Chmieleńska 1914). Po strajku szkolnym w 1905 r., którego jedną z organizatorek była A. Chmieleńska, wspólnie z mężem, lekarzem Janem Chmieleńskim, zostali zmuszeni do wyprowadzki z Płocka. Praktyce badawczej A. Chmieleńskiej należy więc przyglądać się ze świadomością jej silnego osadzenia w środowisku społecznikowskim; dla A. Chmieleńskiej Księżacy w pierwszej kolejności byli grupą marginalizowaną, nie zaś „egzotycznymi Innymi”. W źródłach z epoki przyjęło się pisać, że A. Chmieleńska „ukochała sobie Księżaków”. Sformułowanie

2 Muzeum Starożytności i Pamiątek Historycznych w Łowiczu powstało w 1907 r. z inicjatywy Władysława Tarczyńskiego, a w 1918 r. zostało przemianowane na Muzeum Miejskie w Łowiczu. W 1908 r. staraniem A. Chmieleńskiej powołano łowicki oddział Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego, przy którym w 1910 r. otwarto Muzeum Etnograficzne PTK w oparciu o zbiory A. Chmieleńskiej. Podczas I wojny światowej większość eksponatów uległa zniszczeniu. W latach 20. XX w. Muzeum Miejskie przekazało swoje etnograficzne zbiory Muzeum Etnograficznemu PTK, a od 1931 r. obie instytucje współdzieliły budynek Muzeum Miejskiego.

3 A. Chmieleńska mieszkała w Łowiczu z przerwą, od 1906 do 1914 r. i od 1925 do 1936 r. Między 1914 a 1925 r. łączyła prowadzenie majątku w Kłudzienku koło Grodziska Mazowieckiego z działalnością oświatową.

to – zawierające w sobie charakterystyczny dla tego okresu inteligencki paternalizm (choć w przypadku samej Chmieleńskiej wyraźnie stępiony) – rozumiem także wprost, w warstwie afektów społeczniczki (Ahmed 2014), która dużą część swojego życia spędziła w pracy na rzecz klas ludowych.

W wystawach przygotowanych przez A. Chmieleńską interesować mnie będzie ich wymiar materialny (co było na nich pokazywane, gdzie, w jaki sposób) oraz warstwa dyskursywna omawianych ekspozycji (co pisała o nich sama autorka, jaka była ich recepcja, w jakim porządku były one odbierane). Równocześnie przyjrę się temu, co działo się wokół wystaw: w jaki sposób A. Chmieleńska pozyskiwała przedmioty prezentowane w przestrzeniach muzealnych, jaki miała stosunek do wytwórczości/sztuki Książeczek i Książaków oraz czy wpływała na estetykę wytwarzanych przez nich obiektów? Odpowiedź na te pytania pozwoli z jednej strony przybliżyć „dzieło życia” A. Chmieleńskiej, z drugiej zaś zrekonstruować jej praktykę badawczą i krajoznawczą, będące w pewnym nierozzerwalnym splocie. Ciekawe wydaje się też samo miejsce pracy A. Chmieleńskiej: Łowicz, w którym po 1905 r. powstawały różnorodne instytucje działające na przecięciu nauki, krajoznawstwa, turystyki i mające często sprzeczne wizje tego, co z lokalną kulturą należy zrobić. W sporach tych pojawiały się argumenty obecne w ogólnokrajowej dyskusji, równocześnie wskazywały na ówczesne napięcia na linii centrum–peryferie. Dokumentem mającym ambicje wyjścia naprzeciw tym podziałom, a równocześnie propozycją łączącą muzealnictwo, etnografię i krajoznawstwo był *Program regionalizmu polskiego* z 1926 r., którego główny inicjator Aleksander Patkowski od 1925 r. pełnił także funkcję wiceprezesa Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego (Mikołajczak 2016: 41–44)⁴. Przygotowaną przez A. Chmieleńską ekspozycję muzealną z 1908 r. można więc traktować także jako protoregionalistyczną, choć sama bohaterka w historii tego ruchu ideowego jest zupełnie pomijana. Wszystko to pozwala jednak wpisać podejmowane przez nią działania w szerszy kontekst zachodzących na ziemiach polskich procesów kulturowych pierwszych trzech dekad XX w. i podkreślić prekursorskość jej praktyki.

Ukochać swój kraj

„Głównym zadaniem naszym było: przekonać zwiedzających, że nauka odpowiednio podawana, jest zajmująca, ciekawa, że jest niezbędnie każdemu potrzebna, bo prowadzi do podniesienia poziomu etycznego, przyczynia się do poprawy warunków ekonomicznych” (Chmieleńska 1908: 7) – pisała w 1908 r. A. Chmieleńska w broszurze

⁴ W archiwach nie zachowały się materiały wskazujące na bezpośrednią znajomość A. Chmieleńskiej z A. Patkowskim. Z pewnością A. Chmieleńska i A. Patkowski mogli znać swoje teksty, od lat 20. XX w. oboje publikowali na łamach miesięcznika „Ziemia”, którego redaktorem naczelnym w latach 1934–1939 był sam A. Patkowski. Nie jest zaś wykluczone, że mógł on inspirować się działalnością wystawienniczą A. Chmieleńskiej.

Co nam dała Wystawa w Łowiczu, z której dochód miał być przeznaczony na przyszłe Muzeum Ziemi Łowickiej. Wystawa ta była pierwszym dużym wydarzeniem zorganizowanym przy nowo powstałym łowickim oddziale Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego; jej adresatami byli przede wszystkim włościanie, którzy „chciwie się o wszystko dopytywali” (Chmielińska 1908: 4).

Główna część ekspozycji stanowiła typową dla PTK przestrzeń łączącą elementy krajoznawcze z naukowymi. Jak możemy przeczytać w *Ustawie Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego* z 1906 r., celem organizacji było m.in.

gromadzenie danych naukowych: geograficznych, fizjograficznych, antropologicznych, etnograficznych, statystyczno-ekonomicznych, archeologicznych, oraz związanych z historią sztuki, dotyczących ziem polskich i krajów przyległych, historycznie lub geograficznie z nimi związanych (*Ustawa...* 1906: 1).

Cele te próbowano osiągnąć organizując wycieczki, odczyty i wystawy, wydając krajoznawcze broszury i regularne periodyki, a to wszystko w imię nadrzędnej wartości jaką było „ukochanie swego kraju” przez ogół obywateli i obywaterek (Janowski 1903: 8). Pomysł „Ministerstwa Polskości” – jak czasem nazywano PTK – opierał się więc na dwóch filarach. Pierwszy z nich to propozycja cielesnego doświadczania krajobrazu, zorganizowanych spacerów i wędrówek prowadzonych przez „specjalistów poszczególnych gałęzi krajoznawstwa” (*Ustawa...* 1906: 1), podczas których miano przeżywać „widoki polskości” (Litwinowicz–Drożdżel 2017). Działalność w ramach drugiego filaru opierała się na pozyskiwaniu wiedzy na temat odwiedzanego regionu, kolekcjonowaniu, notowaniu, fotografowaniu, a następnie wystawianiu tego, co zebrane. Był to więc pomysł na nowoczesną samoedukację, uwzględniającą regionalny kontekst, i „szkołę w ruchu”, choć jej rozproszony charakter ograniczano wraz z kolejnymi, płynącymi z warszawskiego centrum wytycznymi⁵, informującymi o tym, jak to doświadczanie krajobrazu powinno wyglądać⁶.

W Łowiczu idee krajoznawstwa rozwijano przede wszystkim za sprawą wycieczek, ale ślady tej aktywności w znikomym stopniu zachowały się w archiwalnych zbiorach, w których można co najwyżej natrafić na sprawozdawcze notatki: dokąd jeżdżono (bo raczej nie chodzono) i kiedy. I choć miały one swoją strukturę i powtarzalność, stała za nimi ważna dla społeczności lokalnej instytucja, to z dzisiejszej perspektywy zdają się trudno uchwytnie, efemeryczne, jakby do ich opisu brakowało języka innego niż relacjonującą ich logistykę.

5 Szczególną rolę popularyzującą i standaryzującą wycieczki krajoznawcze i muzea regionalne miał periodyk „Ziemia”, organ PTK (zob. Janowski 1903; 1923).

6 Przywołane w tym akapicie rozumienie polskiego ruchu krajoznawczego jest rozwijane w projekcie badawczym dr. Piotra Kubkowskiego, *Ministerstwo Polskości: podróże – krajobrazy – teksty. Kulturowa historia ruchu krajoznawczego od 1873 roku do końca lat 20. XX wieku* (NCN 2019/35/D/HS2/02355).

Z Łowicza jeżdżono, w zależności od dystansu, pociągiem lub wozem (w późniejszym okresie zastąpionym autobusem) głównie do Warszawy i Włocławka, do szkół rolniczych, wzorowej wsi Lisków⁷ (pow. kaliski, woj. wielkopolskie) i na wystawy, przede wszystkim w poszukiwaniu dobrych praktyk gospodarskich. Uczestnikami tych wycieczek byli Księżacy – w 1912 r. na 577 osób partycypujących w wyjazdach łowickiego PTK przypadało 429 włościan. W kilku miejscach o wycieczkach pisała sama A. Chmieleńska stawiając bezpośrednie doświadczenie ponad to wynikające z lektury, „bo to, co widzimy na własne oczy, przekonywa nas silniej, utrwala się lepiej” (Chmieleńska 1928: 50) lub gdy zaznaczała:

Na wycieczce ludzie zbliżają się ku sobie, dzielą się wzajem myślami, spostrzeżeniami. Wspólne wycieczki po kraju, wspólne zwiedzanie spaja ludzi jednym węzłem, czujemy wtedy, że jesteśmy sobie bliscy (...). Oglądamy pamiątki historyczne, piękno dzieła przodków naszych i współczesnych i mówimy sobie: wszystko to nasze, bośmy dzieci jednej ziemi ukochanej. Ona łączy nas ze sobą wspomnieniami czynów wielkich i klęsk dziejowych (...) (Chmieleńska 1912: 232).

W tej optyce wycieczki miały budować nie tylko lokalną wspólnotę Księżaków, lecz także szerzej: wspólnotę osób przynależących do „ziemi ukochanej” – wspólnotę narodową. Jednak zamiast flagowego dla polskiego krajoznawstwa aktywnego bycia w polskim krajobrazie, mieszkańcy Ziemi Łowickiej mieli budować więź z krajem przy okazji patrzenia na muzealne eksponaty i „zbierania” miejskich widoków⁸. Nie dziwi to o tyle, że niezależnie od tego, czy przyjrzymy się ówczesnym narracjom towarzyszącym sztuce ludowej, czy codzienności chłopek i chłopów, byli oni albo niezbywalnym i „milczącym w swej poczciwości” elementem Polski widoków (Litwinowicz–Drożdździel 2017: 359), albo – idąc za rozpoznaniem Tima Ingolda – zamieszkiwali krajobraz w najpełniejszym z możliwych wymiarów, czyli poprzez pracę (Ingold 2000: 189–208; 2011). W szerszym planie mamy tutaj do czynienia ze społecznie zróżnicowanym w konstrukcji podmiotem krajoznawczym: domyślnie – co można wyczytać w przeważającej części zachowanych tekstów PTK – mieszkańcem miasta mającym doświadczać polskiego krajobrazu lub – jak w przypadku Ziemi Łowickiej – członkiem społeczności chłopskiej patrzącym na muzealne eksponaty. Trajektorie krajoznawczych wycieczek dedykowanych miastu i wsi były więc odwrotne, podobnie jak przypisywane adresatom tych wypraw kompetencje.

7 Wieś Lisków do końca lat 30. XX w. funkcjonowała jako udany przykład spółdzielczości wiejskiej, zainicjowanej przez ks. Wacława Bliźnińskiego, a w kolejnych latach kontynuowanej przez samą społeczność chłopską (zob. m.in. Chmieleńska 1925c).

8 Sama A. Chmieleńska podczas wycieczek miała się ponoć czuć „w swoim żywiole w gronie wycieczkowiczów; wesole pieśni, przeważnie improwizowane na poczekaniu, i dostosowane do chwili, wywoływały na wycieczkach nastrój swobodny i szczerzy, nacechowany humorem Księżaków” (Chmieleńska M. 1963: 39).

Wycieczki do miasta były też dla włościan atrakcją przyjmowaną w afektywnym pędzie, szczególnie – jak zauważała A. Chmieleńska – dla młodzieży, która „w czasie zwiedzania gotowa nie jeść, zapomina o śnie, byleby wchłonąć w złaknioną duszę swoją skarby nauki i piękna” (Chmieleńska 1913a: 262); zdarzało się, że podczas wycieczek Książaków do Warszawy „nie szczędził swej fatygi p. Aleksander Janowski (...), oprowadzał i objaśniał, nie odstępując nas w ciągu dwóch dni” (Chmieleńska 1912: 232). Równocześnie ciekawa jest ta nieistotność krajobrazu łowickiego w krajoznawczych opracowaniach dedykowanych mieszkańcom miast, gdzie „hen dookoła już tylko szaryzna jednostajna się szerzy” (Chmieleńska 1935: 5), a to, co interesujące lokowane jest w wytwórstwie Książaków, barwnych strojach, które nadają „krajobrazowi książakiemu ten charakterystyczny efektowny ton” (Janowski 1903: 41). Powszechne ówczynie wśród ludoznawców przekonanie o przyległości włościan do natury powtarza, w przedmowie do pracy A. Chmieleńskiej, Adam Fischer:

Między ogródkiem łowickim, pełnym malw, słoneczników i pnących się nagietków, a temi poematami hafciarskimi Łowiczanek istnieje ścisły związek. W ten sposób wyjaśnia się tajemnica, jak powstają owe przedziwnie stylizowane kwiaty, ptaki i zwierzęta, których autorami są ludzie prości, nieuczeni, czasem nawet dzieci (Fischer 1930: XIII).

Jeśli więc jeżdżono do Łowicza, to do muzeum zobaczyć hafty wykonane przez „człowieka naturalnego”. W szerszym zaś planie, w kontekście proponowanych przez polski ruch krajoznawczy praktyk, byłby to wyłom z „teorii ojczystego krajobrazu” na rzecz „krajoznawczej praktyki łowickiej”.

Wystawę z 1908 r. podzielono na osiem działów: ochrona; początkowe nauczanie; dalsze nauczanie (pododdziały geograficzny, przyrodniczy, higieniczny, rysunki uczniów szkół średnich i niedzielno-rzemieślniczych); urządzenie izby włościańskiej we wsi Kompina w Łowickim; pokazy drobnego przemysłu włościańskiego z Księstwa Łowickiego; próby drobnego przemysłu włościańskiego różnych stron kraju (jako wzory); wyroby rzemieślników miasta Łowicza (Chmieleńska 1908: 7–8). Zachowane zdjęcia z 1908 r. przedstawiają jedynie etnograficzną ekspozycję, niemniej namiastkę tego, jak mogła wyglądać część krajoznawcza dają fotografie z wystawy także przygotowanej przez A. Chmieleńską i prezentowanej w latach 1910–1914 w Muzeum Oddziału PTK w Łowiczu. Obok map, wykresów i artefaktów geologicznych znalezionych w okolicy, czyli tego, co Agata Sikora nazywa „wizualną metonimią o charakterze ewolucyjnym” (Sikora 2017: 113), uwagę zwracają napisy będące zarówno wyrazem ideologicznego programu PTK („Poznaj swój kraj”, „Mądrość narodu jest podwaliną jego szczęścia”), jak i próbą usystematyzowania wiedzy dotyczącej rolnictwa i rzemieślnictwa, stąd obecne na wystawie witryny „Z czego mamy ubranie”, „Co się robi ze zboża” czy wyeksponowane grzyby z podziałem na „Trujące” i „Jadalne”. Muzealne gabloty – co typowe dla ówczesnych strategii wystawienniczych – były

przeszkłone, zastosowane szkło zredukowało więc złożone doświadczenie sensualne do patrzenia (Litwinowicz–Drożdźiel 2015: 12) i stanowiło dodatkową barierę wytwarzającą dystans między zwiedzającymi a oglądanymi obiektami. Na próbę naukowego i całościowego opisu gospodarskich zagadnień nałożyła się peryferyjność Łowicza. Na wystawie nie pojawiła się żadna z ówczesnych nowinek technologicznych, nic, co w jakiegokolwiek mierze uspołniałoby nowoczesne strategie wystawiennicze z prezentowanymi przedmiotami. Niespójność dotyczyła też treści i adresata wystawy: w starannie przygotowanych gablotach i przy użyciu obiektywizujących zabiegów prezentowane były informacje mające edukować odwiedzających ekspozycję włościan; równocześnie z dużą dozą pewności można uznać, że treści pokazywane w szesnastu salach były częścią wiedzy zwyczajowej Księżaków. Ta rozbieżność treści i adresata wystawy zorganizowanej w łowickiej instytucji wydaje się typowa dla muzeów krajoznawczych z początku XX w., co Anna Nadolska-Styczyńska tłumaczy m.in. silną inspiracją XIX-wiecznymi wystawami rolniczo-przemysłowymi (Nadolska-Styczyńska 2022a: 20).

Co ważne, wystawę tę urządzono w typowej dla tego okresu poetyce nadmiaru, wielości przedmiotów i ich faktur (Litwinowicz–Drożdźiel 2017: 339). Ta nadmiarowość mogła też mieć związek z problemami lokalowymi, na które A. Chmieleńska skarżyła się przez lata; wiele przedmiotów trzeba było po prostu umieścić (i zmieścić) na małej przestrzeni. W efekcie osoby zwiedzające otrzymywały poczucie wielości, różnorodności i być może swoistej kompletności. Na ile A. Chmieleńska była zaznajomiona z działalnością szwedzkiego etnografa Artura Hazeliusa i jego idei muzeum na wolnym powietrzu, skansenu, który miał na stałe wejść do repertuaru wystawienniczego ekspozycji etnograficznych (Bukowiecki 2012), a na ile czerpała z poetyki wystaw światowych i krajowych z tego okresu – trudno stwierdzić, niemniej jednak zaprojektowana przez nią przestrzeń wystawiennicza w Łowiczu wpisywała się w długie trwanie XIX-wiecznych praktyk ekspozycyjnych. Kolejne odsłony łowickiej wystawy A. Chmieleńskiej będą powieleniem tej pierwszej z 1908 r.⁹, zwielokrotnieniem i urealnieniem w postaci księżackich reprezentantek sadzanych w zaaranżowanej izbie w charakterze eksponatu (jak w Liskowie w 1925 r. czy Warszawie w 1928 r.).

Ukochać Księżaków

Z kuratorskiego debiutu A. Chmieleńskiej zachowały się dwie fotografie. Na jednej widać gęsto urządzoną izbę łowicką: meble, poduszki, wycinanki przedstawiające postaci i motywy roślinne, święte obrazki, drewniany krzyż, kwiaty. Drugie zachowane zdjęcie przedstawia „drobny przemysł włościański z Księstwa Łowickiego”, na który

⁹ Z małymi modyfikacjami propozycję A. Chmieleńskiej do dzisiaj można oglądać w przymuzealnym Ośrodku Plenerowym Budownictwa Ludowego w Łowiczu i w skansenie w Maurzycach.

składają się przede wszystkim łowickie pasiaki: „«kiecki dęte», stany marszczone «dla wdzięku», pończochy pacioreczkowe, rękawki z «dzień dobry» i «dobranoc», umiłowanemu ofiarowane, – bogate wieńce ślubne, czepce i tyle, tyle innych przystrojów” (Chmieleńska 1935: 15), oprócz tego wycinanki, pojedyncze przykłady wytwórstwa drewnianego i tablice dyscyplinujące zwiedzających („Prosimy o niepalenie”, „Nie pluć na podłogę”). Choć na samej wystawie prezentowane prace nie były podpisane, w książeczce podsumowującej całe wydarzenie A. Chmieleńska zaznaczała:

Prawdziwym artystą-rzeźbiarzem okazał się Piotr Ścibor, którego prace zachwycały wszystkich. Roboty hafciarskie i wycinanki Anastazy Pawliny z Retek znane już są dziś nie tylko w naszej okolicy, wobec zamówień, jakie otrzymuje z różnych stron kraju. (...) Wzorów nie szukają żadnych, czerpią je z otaczającej natury i własnej fantazy (Chmieleńska 1908: 15).

O tej ostatniej A. Chmieleńska napisze w 1925 r., że do wycinanek „wprowadziła jedna z pierwszych motywy roślinne, powstała «moda Nastusi Pawlinówny»” (Chmieleńska 1925b: 66). Z jednej strony mamy więc podkreślone przez etnografkę czerpanie z „natury” i samouctwo wymienionych z nazwiska artystów, co można wpisywać w proces konstruowania sztuki ludowej przez inteligencję, „nowoczesny fantazmat oparty na miecie dobrego dzikusa i przekonaniu o autentyczności «człowieka naturalnego» oraz stanowiącej jego pochodną wierze w «prawdę prymitywu»” (Klekot 2021: 13). Równolegle do tego w późniejszych tekstach A. Chmieleńska podkreślała różnorodność podejść twórców i twórczyń Ziemi Łowickiej, wynikające z tego wewnętrzne napięcia w społeczności księżackiej, a szerzej zmienność i ewolucję kanonów ludowości świadomie rozszczelnianych przez Księżaków i Księżaczki (Chmieleńska 1925b; 1930; 1935). Nie sposób jednak nie zaznaczyć, że prawdopodobnie, jak w przypadku współpracy innych działaczek z wytwórczyniami wiejskimi, co innego Księżaczki przekazywały A. Chmieleńskiej (to, co „ludowe”), a innego rodzaju obiekty wytwarzały na potrzeby wiejskich klientek (to, co „swoje”) (Klekot 2021: 169).

Wystawę z 1908 r. stworzył „entuzjazm, jedną myślą zespojonych ludzi – dobra ogólnego” (Chmieleńska 1935: 15) i „starczyło ludzi do wszelkiej pracy, starczyło ich w naszym małym mieście, mającym opinię sennego, obojętnego” (Chmieleńska 1908: 10). W publikacji z 1935 r. A. Chmieleńska podkreślała szczodrość włościan w przekazywaniu swojej wytwórczości: „Lud znosił na nią a znosił co miał najpiękniejszego. (...) Na oną wystawę gospodarze wsi Jastrzębie zwieźli wszystko, co do izby «należące» i «caluchną izbę ustroili»” (Chmieleńska 1935: 15–16). Był to więc – co podkreślano w recenzjach wystawy – wysiłek całej społeczności, okazja do samoorganizacji, dająca pewne poczucie sprawczości, wreszcie możliwość lokalnego przeglądu zasobów. Przy czym Łowicz miał być Łowiczem, ale i Polską równocześnie – zbiory księżackiej

sztuki ludowej miały świadczyć o solidnych korzeniach polskości. To wspólnotowe działanie z pewnością przełożyło się na imponującą frekwencję (prawie 10 tys. odwiedzających w 10 dni) i kolejne odsłony łowickiej wystawy¹⁰. Święteczna mobilizacja nie trwała jednak długo.

Na codzienną pracę A. Chmieleńskiej składało się chodzenie w pojedynkę od wsi do wsi, z czasem wyprawy te stały się coraz bardziej uciążliwe: „W niedzielę jeździłam 14 godzin po wsiach, wybieram się jeszcze pieszo, aby nie wydawać pieniędzy na furmanki. Gdybym była młodsza o 10 lat, silniejsza mogłabym nie być, ale zdrowsza” (MŁ ŁOW.D.335/1–4 MŁ; 8/204/15). Z braku odpowiednich środków A. Chmieleńska żyła też w strachu – wzmocnionym antysemickimi uprzedzeniami – że co cenniejsze obiekty nie trafią do muzeum, a zostaną wywiezione poza granice kraju przy udziale „krążących po wsiach łowickich handlarzach–żydach (...) wykupujących starodawne skrzynie, obrazy” (Chmieleńska 1930: 72). W sprostowaniu do entuzjastycznego artykułu dotyczącego dużego zainteresowania Muzeum Etnograficznym PTK w Łowiczu A. Chmieleńska w 1932 r. pisała:

Łowiczanie prawie wcale nie interesują się pracami ludu, muzeum nie odwiedzają. (...) Ruch wycieczkowy dotychczas objawił się słabo, w muzeum udzieliłam objaśnień trzem wycieczkom, byli to Anglicy, Starsze Harcerstwo, duża grupa Strzelców z Łodzi. (...) Serdecznie dziękuję za przesłane pieniądze, pozwoliło to spłacić w znacznej części dług naszego Oddziału P.T.K. (Chmieleńska 1932: 149–150).

Mimo chronicznego niedofinansowania starała się do końca życia prowadzić usystematyzowane badania etnograficzne wśród Księżaków. Świadczyć o tym – oprócz publikacji prasowych i książkowych – m.in. własnoręcznie tworzone kwestionariusze żywnościowe, dające wgląd w duży wycinek codzienności mieszkańców Ziemi Łowickiej w pierwszych trzech dekadach XX w. Mimo to, jej dorobek naukowy wydaje się doceniany wyspowo i z konieczności legitymizowany nazwiskami innych, najczęściej mężczyzn (zob. m.in. Chmieleńska, M. 1963: 28), co, jak zauważa A. Nadolska-Styczyńska, wpisuje się w ugruntowywaną przez cały XX w. strategię pisanie o pierwszych etnografkach i muzealniczkach (Nadolska-Styczyńska 2022a; zob. też: Kubica, Majbroda 2014). W podobny sposób można rozumieć obecność i kształt wstępu A. Fischera, profesora Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, do *Księżaków i ich strojów* – jako tekst legitymizujący praktykę badawczą A. Chmieleńskiej:

10 „Wszystkie gazety wołały wielkim głosem: «jedźcie, podziwiajcie, sama izba warta jest oglądania». Nastąpił cały szereg wystaw: Częstochowa, Kalisz, Łódź, Warszawa, w r. 1923 Łowicz – 48 tysięcy ludzi, 1925 Lisków 42 tysiące, Łowicz, Warszawa r. 1928, i znowu dwa razy Łowicz, ostatnio we wsi Żłakowie. O izbie łowickiej wszędzie mówiono: «śliczna, pełna uroku, niezapomniana!»” (Chmieleńska 1930: 97).

Na materiale zebranym przez p. A. Chmielińską można istotnie polegać. Notatki mają charakter bezpośredniej opowieści, omówionej z wielką szczerością; nie są to zeznania ludowe chwymane dorywczo, zwykle wątpliwej wiarygodności. (...) Opis ma koloryt dziwnie szczerzy i bezpośredni. Lud sam wiele tajemnic swej duszy nam odsłania, a przede wszystkim tak ciekawe tajniki twórczości ludowej (Fischer 1930: XIV).

Wcześniejsze zainteresowanie etnografów wsią łowicką A. Fischer nazywa „romantycznymi zachwyta mi”, u A. Chmielińskiej docenia systematyczność i możliwość odtworzenia na podstawie jej zbiorów stroju księżackiego ostatnich czterech pokoleń. Mnie jednak dużo bardziej interesuje to, co polski etnolog piszący z pozycji hegemonicznych nazywa „kolorytem dziwnie szczerym i bezpośrednim”. Chodzi o poetykę tekstów A. Chmielińskiej, etnografki-amatorki i – co może też w tym kontekście ważne – kobiety, która „ukochała sobie Księżaków”. „(...)czciwy, szczerzy działacz ideowy nie wchodzi do chat jako «kierownik», ale jako ten, który widzi w chłopie równego brata zmuszonego warunkami losu żyć na niższym szczeblu kultury” (Chmielińska 1914b: 3) – pisała o swojej pracy społeczniczki i badaczki. Postawa etyczna A. Chmielińskiej rozciągała się więc między paternalizmem wynikającym z epoki, próbą zrozumienia i daleko posuniętą empatią, jak wtedy gdy niosła „poradunek w biedzie” (Kryściak 2019: 35); w swoim pisaniu świadczyła zarówno o „problemach i radościach wsi łowickiej” (Kryściak 2019: 32), jak i o własnej więzi z Księżakami i Księżaczkami, wzajemności, ale też nierównowadze tych relacji – stąd miejscami anegdotyczny sposób rekonstruowania napięć w społeczności wiejskiej, próba pisania ze słuchu, ale też przywiązanie do nazwisk wytwórczyń. Mamy więc tutaj do czynienia z nowatorskim sposobem konstruowania narracji etnograficznej, który zdradza wyjątkową, jak na ówczesne standardy, samoświadomość badawczą etnografki-amatorki. To zaś odсылa do uwikłania w reprodukcję nierówności społecznych („egzotyczny Inny”) profesjonalnej i uprawianej z centrum ówczesnej etnografii, której reprezentantem byłby A. Fischer. Przykład A. Chmielińskiej – kontynuując rozpoznania zawarte w wieloautorskim opracowaniu *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet* pod redakcją Grażyny Kubicy i Katarzyny Majbrody (2014) – potwierdzałby ogromny udział etnografek-amatorek w tworzeniu profesjonalnej etnografii polskiej.

Ukochać ludowość

Rozumiana za Piotrem Kordubą „ludowość na sprzedaż” (Korduba 2013) pojawiła się na Ziemi Łowickiej po 1918 r. „II Rzeczpospolita od początku swego istnienia uznawała popieranie przemysłu ludowego za jedno ze swych zadań gospodarczych, także ze względu na ideologiczne znaczenie sztuki ludowej w konstruowaniu narodowej tożsamości mieszkańców nowego państwa oraz języka wizualnego tej tożsamości”

(Klekot 2021: 152)¹¹. Równolegle mamy do czynienia z kontynuacją i rozwinięciem działań służących propagowaniu polskości na zewnątrz m.in. poprzez udział w wystawach światowych czy, co było nowością, rozwój turystyki nakierowanej na zagranicznych odbiorców. Warto też podkreślić lokalny kontekst – rok 1936 i obchody 800-lecia istnienia Łowicza, miasta, do którego, wraz z pierwszymi wystawami Władysława Tarczyńskiego (przy Muzeum Starożytności i Pamiątek Historycznych) oraz ekspozycjami A. Chmielińskiej, zaczęto jeździć.

W Łowiczu mamy więc PTK, które w nowych warunkach polityczno-gospodarczych próbowało przededefiniować swoją działalność idąc w stronę turystyki i przybyśców spoza Polski (*Statut Polskiego...* 1929). Dodatkowo w 1935 r. powstał przy Komisji Międzyministerialnej Związek Popierania Turystyki Ziemi Łowickiej w Łowiczu, główny organizator wspomnianych obchodów, nastawiony na „propagandę turystyczną powiatu Łowickiego wśród swoich i obcych oraz wspólną akcję w kierunku stowarzyszenia w mieście Łowiczu i powiecie łowickim udogodnień i atrakcyj dla zwiedzających je turystów” (*Statut Związku...* 1935: 1). Wraz z obecnością Związku w Łowiczu pojawiły się stosunkowo duże pieniądze; na ich brak chronicznie narzekał zaś łowicki oddział PTK i od 1935 r. zaczął pełnić rolę podrzędną wobec Związku i poniekąd kopiować pomysły idące z centrum. I wreszcie Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego (TPPL), które za sprawą Marcina Gruchalskiego, proboszcza parafii Kompina w Łowickim, dotarło do księżackich hafciarek i przy pomocy dziś już niestety anonimowej siostry franciszkanki, zorganizowało grupę dziewcząt „uczących się techniki haftu i farbowania. T–wo dostarcza płótna samodziłowe i farby, dziewczęta farbują przedręczną, same dobierają barwy, tworzą wzory i haftują serwety, poduszki, chętnie nabywane na wystawach w kraju i zagranicą” (Chmielińska 1925b: 71–72). Jest jeszcze w charakterze stałego punktu odniesienia wspomnienie tzw. wystaw prowincjonalnych zorganizowanych w Łowiczu w 1858 i 1859 r. przez Towarzystwo Rolnicze (Jakubaszek 2017: 153).

Lata 20. i 30. XX w. to czas, kiedy A. Chmielińska, jako honorowa członkini PTK i kustoszka muzeum, skupiła się na powiększaniu zbiorów do wystawy łowickiej, gościła prezydenta Ignacego Mościckiego, ale już nie miała wpływu na kierunek zmian zachodzących w Łowiczu. Nie bez znaczenia jest też to, że była kobietą-działaczką, która mimo wielu zasług dla regionu nigdy nie zasiadała w gremiach decyzyjnych lokalnych stowarzyszeń. A. Chmielińska różnie reagowała na kolejne inicjatywy wymienionych organizacji: raz entuzjastycznie, kiedy łączyło się to z upragnionym powstaniem Muzeum Etnograficznego w Łowiczu, innym razem krytycznie – jak wtedy, gdy nie zgadzała się na sprowadzanie Księżaków do roli „pysznego w kolorystyce widoku” (Janowski 1932: 100) lub gdy zarzucała TPPL wybiórcze i nieosadzone w lokalnych

¹¹ Pytanie, na ile był to projekt inkluzywny, biorący pod uwagę różnorodność społeczeństwa mieszkającego na terenie II RP. Dodatkowo można się zastanowić – tutaj w trybie sygnalizowania – jak PTK definiowało polskość na potrzeby swojej działalności, jak ta kategoria i praktyki z nią związane zmieniały się w czasie.

realiach działania: „To, co dotychczas dokonane zostało, jest mało znaczące. (...) Tysiące ludzi potrzebuje pracy, pracy ciągłej, dochodowej” (Chmieleńska 1930: 89). A. Chmieleńska nie krytykowała samego modelu wypracowanego przez TPPL, a jego niewydolność.

„Przygodne zdjęcie w chwili przybycia kilkunastu hafciarek do p. Chmieleńskiej po robotę” – głosi podpis pod fotografią wykonaną prawdopodobnie w drugiej połowie lat 20. XX w. Ubrane odświętnie, z koralami i chustkami na głowach kobiety przyglądają się wzorom, które pokazuje A. Chmieleńska. Drugi rząd hafciarek patrzy wprost w obiektyw.

«Hafty» te wywodzą się bezpośrednio z wyszyc dawnych koszul, które w całokształcie staromodnej sztuki ludu książackiego (należącej już do przeszłości) były cudnem skrzystalizowaniem się subtelnych i precyzyjnych uczuć duszy kobiecej, na tle szerokich, śmiałych pasów, jaskrawego kolorytu i dekoracyjności stroju łowickiego (Szajberówna 1931: 7),

ale, co dodaje sama W. Szajberówna:

Pani Chmieleńska nie zaniedbywała zasięgania opinii i wskazań u sfer artystycznych, jak profesorowie szkoły sztuk pięknych i departament sztuki, będąc zawsze najlepszej chęci, w miarę rozporządzania środkami, utrzymywania «haftów łowickich» przez siebie zorganizowanych, na najwyższym poziomie (Szajberówna 1931: 7).

A. Chmieleńska chcąc poprawić sytuację materialną Książaków i Książaczek postanowiła przy okazji wystaw etnograficznych prowadzić sprzedaż sztuki ludowej. Dużą popularnością cieszyły się „hafty łowickie”, zamówienia miały spływać z Anglii i Stanów Zjednoczonych Ameryki. Kursy szycia były też próbą odpowiedzi na postępujące zmechanizowanie, w którym A. Chmieleńska widziała ryzyko „porzucenia wytwórczości samodzielnej, jak wycinanki, które są dziś wielką rzadkością w izbach, do porzucenia ręcznego haftu i zastąpienia go maszynowym” (Chmieleńska 1935: 38). Tyle mówił archiwa; to, co najciekawsze wspomina córka A. Chmieleńskiej, Maria:

W roku 1927 A. Chmieleńska postanowiła wskrzesić i przenieść zaniebane wzory pięknych haftów łowickich (szytych metodą polską bez zastosowania kanwy, lecz według nitek płótna samodzielnego), datujących się do roku 1860, na przedmioty użytku codziennego, jak np. serwetki, zakładki do książek, koperty do serwetek i chusteczek, kołnierzyki, przyozdabianie bluzek i sukienek lnianych itp. (Chmieleńska, M. 1963: 42–43).

Wskrzeszanie zaniechanej techniki to jedno, ale ingerencja A. Chmieleńskiej polegała na wytworzeniu nowej jakości w postaci zilustrowanych haftem łowickim zakładek do książek – jako przedmiotów w oczywisty sposób odsyłających do grupy potencjalnych odbiorczyń:

Przy podejmowaniu tej pracy myślą przewodnią były zarówno szerzenie wśród inteligencji zamiłowania do piękna haftów łowickich, opartych na motywach czysto ludowych – regionalnych, jak i danie zatrudnienia ubogim wyrobnicom – przeważnie wdowom po żołnierzach z pierwszej wojny światowej – głównie ze wsi Małszyce, Klewków i Swierż (Chmieleńska, M. 1963: 43).

Działania A. Chmieleńskiej można czytać na dwa sposoby: albo było to umiejętne wykorzystanie rynkowych okoliczności i, przy pomocy uznanego i dającego gwarancję jakości nazwiska, wzmocnienie inicjatywy nastawionej na poprawę ekonomicznego położenia włościanek, a przy tym edukację inteligencji, albo w działaniach A. Chmieleńskiej można doszukiwać się próby stworzenia estetycznej sztuki ludowej Księżaczek z zastrzeżeniem, że gust przypisywany jest tu eksperckiemu i miejskiemu oku. W tej drugiej interpretacji propozycji A. Chmieleńskiej blisko do tkanin podwójnych Eleonory Plutyńskiej, której ingerencja w okolicach Brześcia nad Bugiem dotyczyła „nie sfery techniki tkania, lecz – przez skłonienie tkaczek do zmiany techniki barwienia, a więc palety kolorystycznej i estetycznych właściwości materiału – gustu wiejskich twórców” (Klekot 2021: 167). Obie działaczki różnił stosunek do edukacji wśród włościanek i włościan: E. Plutyńska chciała zachować ich „pierwotnego ducha” postulując m.in. zakaz wprowadzenia radia, A. Chmieleńska w edukacji widziała zaś nadzieję na poprawę losu Księżaków; łowickie hafty miały być zresztą wykonywane pod nadzorem Sekcji Pośrednictwa Pracy przy Polskiej Macierzy Szkolnej, której A. Chmieleńska była długoletnią członkinią.

Wiele postaw

Aniela Chmieleńska, prawdopodobnie świadoma „dwóch dusz artystów ludowych”, pracowała równolegle jako etnografka, folklorystka i krajoznawczyni, godząc te podejścia i dostosowując do okoliczności zewnętrznych. Jej teksty pisane spoza centrum otwierają szereg kwestii dotyczących kondycji państwa polskiego po odzyskaniu niepodległości i ciągłości pracy społecznej, na której ta niepodległość była budowana, różnego rodzaju zależności ekonomicznych i symbolicznych, czy wreszcie „kwestii kobiecej”, sytuacji działaczek, kustoszek, etnografek. Określeniem spajającym różne odłogi działalności A. Chmieleńskiej jest to, które pada we wspomnieniu o niej opublikowanym w 1936 r. na łamach „Ziemi”:

[Aniela Chmieleńska] była (...) przedewszystkim najczystszej wody i najwyższego gatunku – społeczniczką. Żadna zdobycz własnych Jej naukowych dociekań nie miałaaby dla Niej wartości, o ileby nie można było rozniecić z niej czegoś, co mogłoby powiększyć zbiorowe dobro i przydać się społeczności” (J.M. 1936: 202).

Bibliografia

- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. Edynburg: Edinburgh University Press.
- Aniela Chmieleńska (1868–1936) w 85 rocznicę. *Prezentacja daru z archiwum rodzinnego* (2021). Łowicz: Muzeum w Łowiczu.
- Bukowiecki, Ł. (2012). Skansen. Przemiany funkcji sztokholmskiego parku etnograficznego w kontekstach historii społecznej Szwecji nowoczesnej. *Przegląd Humanistyczny*, 1, 35–50.
- Chmieleńska, A. (1908). *Co nam dała wystawa w Łowiczu*. Łowicz: Druk K. Rybackiego.
- Chmieleńska, A. (1912). Wycieczka z Księstwa Łowickiego do Warszawy. *Zorza*, 15, 232–233.
- Chmieleńska, A. (1913a). Książacy. *Ziemia*, 5, 252–264.
- Chmieleńska, A. (1913b). *W jakim celu tworzymy muzeum w Łowiczu*. Łowicz: Wydawnictwo Sekcji Muzealnej Oddziału Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego.
- Chmieleńska, A. (1914a). *Oświata i praca społeczna w Galicji*. Warszawa: W. Łazarski.
- Chmieleńska, A. (1914b). Z powodu artykułu: „O pracy nad ludem” w „Dzienniku Kujawskim” przedrukowanym w Łowiczaninie. *Wieśniak*, 20, 2–3.
- Chmieleńska, A. (1925a). Idea zasadnicza wystaw etnograficznych. *Ziemia*, 9, 158–161.
- Chmieleńska, A. (1925b). *Książacy*. Kraków: „Orbis”.
- Chmieleńska, A. (1925c). *Wieś polska Lisków w ziemi kaliskiej: na podstawie badań rozwoju pracy społecznej w Liskowie*. Lisków: Druk. „Gazety Kaliskiej”.
- Chmieleńska, A. (1928). Nauka jest konieczną potrzebą człowieka. *Głos do Kobiet Wiejskich*, 10, 50.
- Chmieleńska, A. (1930). *Książacy i ich strój*. Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Macierzy Szkolnej.
- Chmieleńska, A. (1932). Muzeum Etnograficzne P.T.K. w Łowiczu w 1931 r. *Ziemia*, 4–5, 149–150.
- Chmieleńska, A. (1935). *Z życia Książaków*. Łowicz: Druk K. Rybackiego.
- Chmieleńska, A. (2022). Sprawozdanie z powstania i zaniku muzeum przy Oddziale Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego w Łowiczu. Rok 1906–1914. W: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Żywe ogniwa. Wybór tekstów polskich etnografek (1888–1939)* (s. 238–246). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chmieleńska, M. (1963). *Życie i działalność Anieli Chmieleńskiej, twórczyni Muzeum Etnograficznego Ziemi Łowickiej*. Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie.
- Fischer, A. (1930). Słowo wstępne. W: A. Chmieleńska, *Książacy i ich strój* (s. XIII–XV). Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Macierzy Szkolnej.
- Fryś-Pietraszkowa, E. (2024). Aniela Chmieleńska. W: K. Ceklarz, A.W. Brzezińska, J. Koźmińska, D. Kasprzyk (red.), *Etnoznawcy. Portal wiedzy o dorobku polskiej etnografii*, etnoznawcy.pl.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203466025>.
- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203818336>.
- Jakubaszek, J. (2017). Narzędzia modernizacji, reprezentacje nowoczesności. Wystawy prowincjonalne w Królestwie Polskim. W: M. Litwinowicz-Drożdżel, I. Kurz, P. Rodak (red.), *Ekspozycje nowoczesności. Wystawy a doświadczanie procesów modernizacyjnych w Polsce (1821–1929)* (s. 141–185). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW, Wydawnictwo Neriton.
- Janowski, A. (1903). *Wycieczki po kraju 4. Na szlaku nowej kolei: Warszawa–Łowicz–Łódź–Kalisz*. Warszawa: K. Kowalewski.

- Janowski, A. (1923). *Wycieczki krajoznawcze: (wskazówki metodyczne)*. Warszawa: „Ignis” (E. Wende i S-ka) Sp. Akc.
- Janowski, A. (1932). Polska jako teren turystyczny. *Ziemia*, 4–5, 99–100.
- J.M. (1936). Wspomnienie o Anieli Chmieleńskiej. *Ziemia*, 7, 202–204.
- Klekot, E. (2014). Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna. Teorie, Interpretacje, Praktyka*, 1(81), 86–99.
- Klekot, E. (2021). *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Korduba, P. (2013). *Ludowość na sprzedaż. Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.
- Kryściak, Z. (2019). Aniela Chmieleńska – pierwsza kobieta Członkiem Honorowym Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. W: J. Ślęzińska, M. Grzelązka, R. Mamenas (red.), *Łódzkie. Tożsamość, wspólnota, region. Łódzki Przedkongresowy Sejmik Krajoznawczy* (s. 21–39). Łódź: Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze Oddział Łódzki im. Jana Czaraszkiewicza.
- Kubica, G., Majbroda, K. (red.) (2014). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Litwinowicz-Drożdźiel, M. (2015). Mało przejrzystości, dużo przeszkód. Wiek XIX, wystawy, narzędzia do patrzenia. *Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej*, 10. Pozyskano z: <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2015/10-polski-wiek-xix/malo-przejrzystosci-duzo-przeszkod.-wiek-xix-wystawy>. DOI: <https://doi.org/10.36854/widok/2015.10.946>.
- Litwinowicz-Drożdźiel, M. (2017). Widoki polskości. Próby stylu, próby reprezentacji. W: M. Litwinowicz-Drożdźiel, I. Kurz, P. Rodak (red.), *Ekspozycje nowoczesności. Wystawy a doświadczanie procesów modernizacyjnych w Polsce (1821–1929)* (s. 333–359). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW, Wydawnictwo Neriton.
- Mikołajczak, M. (2016). Wstęp: Regionalizm w polskiej refleksji o literaturze. W: Z. Chojnowski, M. Mikołajczak (red.), *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł* (s. 9–83). Kraków: Universitas.
- Moszyński, K. (1913). Zbiory łowickie. *Ziemia*, 15–16, 273–276.
- Nabytki 50-lecia. Katalog wystawy w stulecie muzeum 1905–2005* (2005). Łowicz: Muzeum w Łowiczu.
- Nadolska-Styczyńska, A. (2022a). Zamiast wstępu... Znane, cenione, pomijane, zapomniane... Rzecz o prekursorkach polskiego muzealnictwa o tematyce etnograficznej (1888–1939). W: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Żywe ogniwa. Wybór tekstów polskich etnografek (1888–1939)* (s. 7–43). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nadolska-Styczyńska, A. (red.) (2022b). *Żywe ogniwa. Wybór tekstów polskich etnografek (1888–1939)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Patkowski, A. (1938). *Wartość społeczna i rola wychowawcza muzeów*. Warszawa: Drukarnia Oświatowa.
- Sikora, A. (2017). Jak należy oglądać wystawę? Między wytwarzaniem doświadczenia nowoczesności a jego ujarzmianiem. W: M. Litwinowicz-Drożdźiel, I. Kurz, P. Rodak (red.), *Ekspozycje nowoczesności. Wystawy a doświadczanie procesów modernizacyjnych w Polsce (1821–1929)* (s. 111–139). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW, Wydawnictwo Neriton.
- Statut Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego Touring Klubu* (1929). Warszawa: Druk Jan Świętoński i S-ka.
- Statut Związku Popierania Turystyki Ziemi Łowickiej* (1935). Łowicz.
- Szrajberówna, W. (1931). Hafty łowickie. *Kurjer Warszawski: wydanie poranne*, 153, 7.
- Ustawa Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego* (1906). Warszawa.
- Warchałowski, W. (1997). *Historia zbiorów Władysława Tarczyńskiego i Muzeum Miejskiego w Łowiczu 1907–1939*. Łowicz: Muzeum w Łowiczu.

Archiwalia

(MŁ) Muzeum w Łowiczu

MŁ ŁOW.D.94.MNK: *Memoriał do Pana Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Profesora Doktora Wojciecha ŚWIĘTOSŁAWSKIEGO w sprawie Muzeum Etnograficznego imienia Anieli Chmieleńskiej, złożony przez Zarząd Oddziału Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego w Łowiczu w dniu 9.X.1938 r.*

MŁ ŁOW.D.335/1–4 MŁ; 8/204/15: *Z korespondencji Anieli Chmieleńskiej do Tadeusza Gumińskiego 13.08.1935.*

Streszczenie

Celem artykułu jest przyjrzenie się działalności Anieli Chmieleńskiej w Łowiczu w pierwszych czterech dekadach XX w. Jako krajoznawczyni, etnografka i folklorystka, która „wynała Księżaków”, A. Chmieleńska podejmowała się różnych aktywności zdradzających odmienne podejścia do ludowości i sztuki ludowej. Na przykładzie ekspozycji przygotowanych przez A. Chmieleńską autorka rekonstruuje jej praktykę badawczą i krajoznawczą oraz, szerzej, krajobraz instytucjonalny Łowicza i wynikające z niego napięcia na linii centrum-peryferie.

Słowa kluczowe: Aniela Chmieleńska, Łowicz, Księżacy, krajoznawstwo, etnografia, folklor, sztuka ludowa, muzeum etnograficzne

Summary

The aim of the article is to look at activities of Aniela Chmieleńska in Łowicz in the first four decades of the twentieth century. As a member of Polish country-lore movement, ethnographer and folklorist who ‘invented’ the Księżacy ethnographic group, A. Chmieleńska undertook many activities in which she revealed a variety of approaches to folk and folk art. On the example of exhibitions prepared by A. Chmieleńska, the author reconstructs her research and country-lore practice and, more broadly, the institutional landscape of Łowicz and the resulting tensions between the centre and the periphery.

Keywords: Aniela Chmieleńska, Łowicz, Księżacy group, country lore, ethnography, folklore, folk art, Ethnographic Museum

Translated by Author

Karolina Dziubata-Smykowska

karolina.dziubata@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-0157-1502>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

Instytut Antropologii i Etnologii

Zuzanna Majerowicz

zuzanna.majerowicz@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0009-0005-5154-9938>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

*„Szanowna Pani Wizytator...”
Zbiory Mirosławy Bobrowskiej
w archiwum Instytutu Antropologii
i Etnologii Uniwersytetu
im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu*

*“Dear Madam...”. The collections of Mirosława Bobrowska
in the archives of the Institute of Anthropology and Ethnology
at Adam Mickiewicz University in Poznań*

Wprowadzenie

W 2018 r. Przemysław Bobrowski, pracownik Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, przekazał Instytutowi Antropologii i Etnologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu zbiór materiałów pozostałych po zmarłej rok wcześniej pedagożce, animatorce kultury, folklorystce i etnochoreolożce Mirosławie Bobrowskiej. Bogaty zespół dokumentów zabezpieczono w magazynie działającego

w ramach jednostki archiwum¹. Jeszcze tego samego roku wstępnego podziału materiałów dokonała nieformalna komisja składająca się z pracowniczek i studentek Instytutu, które usystematyzowały zbiór i przygotowały go do docelowej inwentaryzacji archiwalnej, którą przeprowadziłyśmy kilka lat później. Artykuł stanowi omówienie zawartości przejętego przez Instytut zbioru oraz przyczynek do biografii poznańskiej etnochoreolożki. Jego celem jest uzupełnienie istniejących tekstów biograficznych o niepublikowane, zawodowe i prywatne materiały archiwalne oraz zarysowanie barwnego, osobistego obrazu M. Bobrowskiej.

Mirosława Teresa Bobrowska urodziła się 24 stycznia 1932 r. jako pierwsza z szóstki dzieci nauczycieli Stanisława i Heleny Deptułów (Brzezińska, Kulka 2019: 6). Rodzinny dom małżeństwa znajdował się w Ostrówku – przysiółku wsi Zatory położonej na Kurpiach Białych, niedaleko Pułtuska w województwie mazowieckim, 60 km na północ od Warszawy. W wieku 6 lat M. Bobrowska zaczęła edukację w oddalonej od domu o 30 km szkole podstawowej w dzisiejszym Nowym Lubielu. Z niewielu dostępnych materiałów biograficznych (Laboga, Orlik 1967: 100–102; Brzezińska, Kulka 2019: 6–8) dowiadujemy się, że podczas II wojny światowej uczęszczała do tajnej szkoły prowadzonej przez swoich rodziców, których władze okupacyjne prześladowały za działalność edukacyjną. W 1944 r. dom Deptułów został zniszczony, a rodzina zmuszona do ucieczki. Nauczyciele wraz z dziećmi przenieśli się wtedy do Wielkopolski, w okolice Gniezna. Zamieszkali w Trzemesznie, gdzie M. Bobrowska rozpoczęła naukę w Państwowym Liceum i Gimnazjum im. Michała Kosmowskiego. Kontynuowała edukację w Państwowym Liceum Spółdzielczym, a po zdanej w 1951 r. maturze, w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Poznaniu, dzisiejszym Uniwersytecie Ekonomicznym. Ukończyła studia ekonomiczne ze specjalizacją pedagogiczną, Studium Folklorystyczne o specjalizacji tańca ludowego, kurs reżyserski i wyższy kurs teatralno-pedagogiczny dla nauczycieli.

Tematyką folklorystyczną i pracą etnochoreologiczną Mirosława Deptulanka zainteresowała się będąc jeszcze studentką. Pracując w Technikum Przemysłu Odzieżowego Ministerstwa Przemysłu Lekkiego w Poznaniu jako kierowniczka świetlicy i zajęć pozalekcyjnych, prowadziła zespół folklorystyczny. Kwalifikacje do pracy kulturalno-oświatowej z młodzieżą uzyskała w wyniku ukończenia cyklicznych kursów organizowanych przez Centralny Urząd Szkolenia Zawodowego, funkcjonujący w latach

¹ Powstałe w 1972 r. przy Katedrze Etnografii archiwum etnograficzne zawiera m.in. dokumentację fotograficzną budownictwa wiejskiego Wielkopolski, materiały audiowizualne z Etnologicznej Wyprawy Azjatyckiej „EWA-76”, przedwojenną kolekcję etnograficznych filmów niemieckich z lat 30. XX w. i zapisy wywiadów etnograficznych z badań terenowych pracowników (Kabat 2014). Część archiwaliów została zdigitalizowana i umieszczona w Cyfrowym Archiwum im. Józefa Burszty (Stanisz 2019). W kontekście biograficznym archiwum jest w posiadaniu spuścizny po etnologu Lucjanie Turkowskim. Przyjęta podczas archiwizacji jego zbioru metoda inwentaryzacji stanowiła dla autorek wzór dla opracowania spuścizny po M. Bobrowskiej.

1949–1956. Rozwijając swoje kompetencje została instruktorką w Ośrodku Metodycznym działającym przy poznańskim Kuratorium Oświaty, członkinią badań nad folklorem tanecznym Wielkopolski, reżyserką spektakli i współautorką publikacji z zakresu folkloru taneczno-muzycznego, a także nauczycielką tańca ludowego w Szkole Baletowej w Poznaniu. Współpracowała z kluczowymi postaciami polskiego środowiska etnograficznego, m.in. Józefem Bursztą, Eugeniuszem Frankowskim, Romanem Reinfussem, Jadwigą i Marianem Sobieskimi oraz jednostkami władzy lokalnej, instytucjami kultury i stowarzyszeniami regionalnymi (Brzezińska, Kulka 2019: 7).

Do ważniejszych osiągnięć M. Bobrowskiej należało członkostwo w komisjach eksperckich, m.in. Centralnej Poradni Amatorskiego Ruchu Artystycznego (CPARA), Centralnego Ośrodka Metodyki Upowszechniania Kultury (COMUK), Komisji Ekspertów ds. folkloru przy Ministerstwie Kultury i Sztuki, działającej w ramach UNESCO, Międzynarodowej Rady Stowarzyszeń Folklorystycznych, Festiwalu i Sztuki Ludowej (CIOFF) [Conseil International des Organisations de Festivals de Folklore et d'Arts Traditionnels], Kapituły Nagrody im. Oskara Kolberga, w kadrze kształcącej instruktorów zespołów folklorystycznych i jury licznych krajowych i międzynarodowych festiwalu, konkursów i przeglądów. Współpracowała także z Wojewódzką Biblioteką Publiczną i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, która w 2003 r. zgłosiła jej kandydaturę do Nagrody Marszałka Województwa Wielkopolskiego za osiągnięcia w dziedzinie twórczości artystycznej, upowszechniania i ochrony dóbr kultury. Była autorką licznych programów artystycznych i scenariuszy wydarzeń folklorystycznych, reżyserką spektakli oraz autorką lub współautorką programów radiowych i telewizyjnych dotyczących folkloru tradycyjnego. Za swoją działalność była wielokrotnie nagrodzona i odznaczona, w tym Nagrodą im. Oskara Kolberga w 1990 r. i medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” w 2013 r. (Laboga, Orlik 1967: 102; Śliwa 2004: 12; Brzezińska, Kulka 2019: 7–8).

Mirosława Bobrowska zmarła w 2017 r. Jej nagrobek znajduje się na cmentarzu parafialnym w Puszczykowie.

Przebieg archiwizacji i zawartość spuścizny

Praca nad dorobkiem etnochoreografki polegała początkowo na roboczym uporządkowaniu i przekrojowym opisie, mającym ułatwić docelową inwentaryzację, do której przystąpiliśmy w marcu 2024 r. Nasz plan zakładał po pierwsze: analizę zawartości zbioru; po drugie: usunięcie zidentyfikowanych podczas prac początkowych (nie wnoszących do archiwum żadnych informacji), wielokrotnych kserokopii lub pustych kartek; po trzecie: nadanie dokumentom struktury podobnej do materiałów po L. Turkowskim; po czwarte: opracowanie spisu tematycznego i jego publikacja w Cyfrowym Archiwum im. Józefa Burszty. Spotykaliśmy się kilka razy w miesiącu celem wspólnego

przeglądania i segregowania zbiorów. Pierwszym efektem naszej współpracy był podział spuścizny na 15 podzbiorów (kolejność według liczby pozycji²):

1. Korespondencja;
2. Ulotki i foldery;
3. Scenariusze;
4. Protokoły i oceny festiwalowe;
5. Maszynopisy i rękopisy;
6. Regiony (podzbiór obejmuje zbiory nut, pieśni, opisów tańców oraz choreografii, a także materiały terenowe, opracowania źródłowe, notatki z kursów doszkalających i dokumentację przygotowaną na potrzeby działalności artystycznej i jurorskiej M. Bobrowskiej)³;
7. Płyty CD i DVD;
8. Materiały wizualne;
9. Kasety magnetofonowe;
10. Prowadzone kursy i zajęcia;
11. Materiały osobiste;
12. Notatki;
13. Stowarzyszenia;
14. Kasety VHS;
15. Inne.

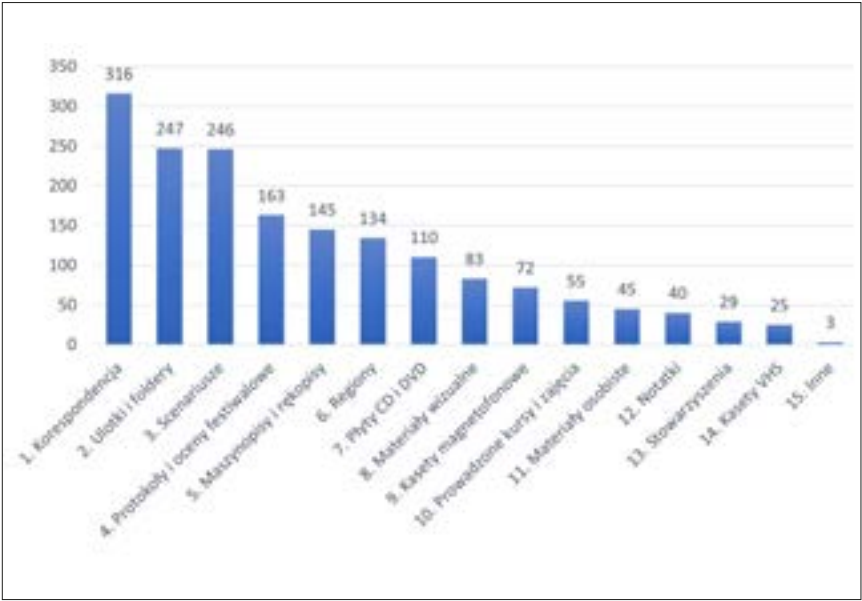
Po uzyskaniu względnego porządku przystąpiliśmy do analizy i opisu poszczególnych podzbiorów, dokonując jeszcze korekt w strukturze i miejscu określonych dokumentów w danym folderze. Podsumowując, zbiór określony w archiwum jako „spuścizna po Mirosławie Bobrowskiej” stanowi 15 podzbiorów obejmujących 1 713 pozycji (Il. 1, Il. 2). Archiwalia mają charakter zarówno tekstowy, jak i audiowizualny.

W podzbiorze „Regiony” M. Bobrowska szczególną uwagę poświęciła Wielkopolsce. Zbierała informacje na temat każdego subregionu „na własną rękę” w terenie lub korzystała ze źródeł zastanych (zbioru Oskara Kolberga, publikacji J. i M. Sobieskich). Większą grupą dokumentów stanowi 5 teczek dotyczących opisów choreograficznych oraz przyśpiewek bamberskich i poznańskich. Materiały zostały zgromadzone przez M. Bobrowską i Piotra Kulkę⁴ w celu utworzenia układu tanecznego z obecnego repertuaru Zespołu Folklorystycznego „Wielkopole”. Informacje dotyczące innych

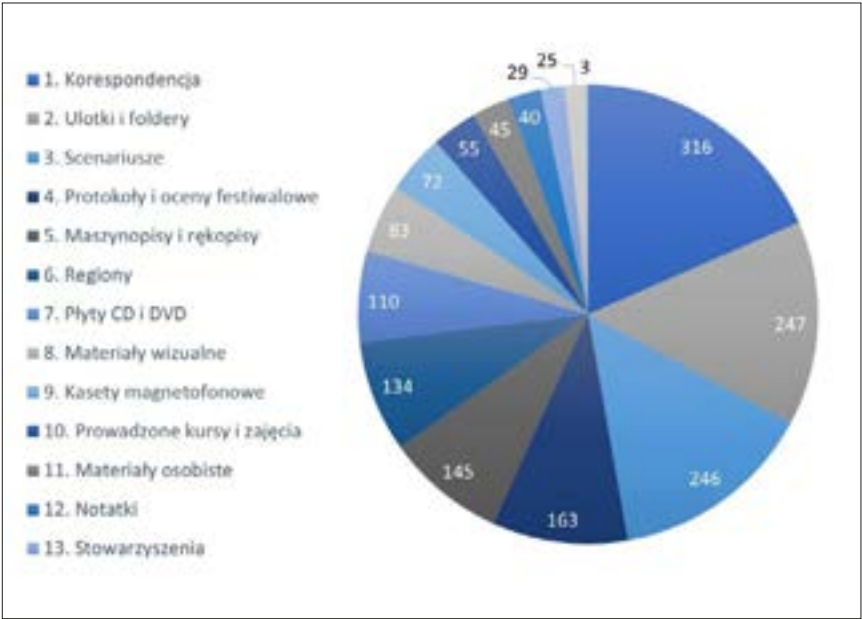
2 Liczba pozycji nie odzwierciedla fizycznej wielkości podzbioru. W wielu przypadkach termin „pozycja” określa nie pojedyncze archiwalia, lecz zwartą grupę dokumentów odnoszących się do ściśle określonego tematu.

3 W pracy archiwalnej pomocne były wiedza z zakresu folkloru muzycznego i tanecznego oraz doświadczenie Z. Majerowicz zdobyte wskutek przynależności do zespołów ludowych, dzięki któremu mogła rozróżnić warianty tańców lub pieśni i uporządkować je do odpowiednich regionów.

4 Wielkopolski regionalista, animator kultury, choreograf, pedagog i manager kultury, kierownik Zespołu Folklorystycznego „Wielkopole”.



II. 1. Wykres przedstawiający liczbę pozycji w podzbiorach spuścizny M. Bobrowskiej.
Opracowanie K. Dziubata-Smykowska, Z. Majerowicz.



II. 2. Wykres przedstawiający udział poszczególnych podzbiorów spuścizny M. Bobrowskiej.
Opracowanie K. Dziubata-Smykowska, Z. Majerowicz.

regionów Polski są bardzo ograniczone⁵. Pozostawione z kursów doszkalających notatki, zawierające opisy kroków tanecznych oraz przyśpiewek z innych części kraju, świadczą jednak o podnoszeniu jej kwalifikacji, wymaganych przy pełnieniu funkcji jurorki na festiwalach ogólnopolskich⁶.

M. Bobrowska udzielała się w Związku Harcerstwa Polskiego, czego dowodem były zaproszenia na kilka edycji Harcerskiego Festiwalu Kultury Młodzieży Szkolnej w Kielcach (na które przygotowywała swoje scenariusze), udział w Harcerskim Sejmiku Kultury w Poznaniu oraz trzymane w segregatorach śpiewniki harcerskie. Pozytywne związki M. Bobrowskiej z drużynami harcerskimi potwierdza, znajdujące się w jej materiałach osobistych, ręcznie wykonane podziękowanie od poznańskiej Artystycznej Drużyny Harcerskiej Rataje „Słoneczna Pięciolinia” z 1976 r. (Il. 3).

Jednym z obszerniejszych podzbiorów spuścizny są „Ulotki i foldery”, w skład których wchodzi różnorodny materiał promocyjno-informacyjny, takie jak broszury, gazety i informatory związane z wydarzeniami, w których uczestniczyła M. Bobrowska. Część tych materiałów

zawiera osobiste notatki regionalistki. W podzbiorze można znaleźć również informatory dotyczące zespołów folklorystycznych z Polski oraz z zagranicy.

M. Bobrowska wielokrotnie była członkinią jury lokalnych, regionalnych, ogólnopolskich i międzynarodowych konkursów, przeglądów i festiwali folklorystycznych. Imponującą część jej spuścizny stanowi dokumentacja prac związanych z oceną



Il. 3. Podziękowanie dla M. Bobrowskiej, pełniącej funkcję wizytatora metodyka, od Artystycznej Drużyny Harcerskiej „Słoneczna Pięciolinia”, działającej w latach 70. XX w. na poznańskich Ratajach (AIAiEUAM MO 1).

⁵ W zbiorze znalazły się również materiały dotyczące folkloru tanecznego z zagranicy, m.in. z Meksyku, Bułgarii, Węgier i północnych Niemiec.

⁶ Notatki dotyczące innych regionów Polski zawierają zapisy kroków tanecznych, figur oraz przyśpiewek. Opisane regiony to Kurpie, Sieradzkie, Podlasie, Kujawy, Górny Śląsk i Rzeszowszczyzna.

uczestników zróżnicowanych wydarzeń. W podzbiorze „Protokoły i oceny festiwalowe” znajdują się posegregowane i ułożone chronologicznie grupy materiałów tekstowych związanych z poszczególnymi imprezami i spotkaniami. Niektóre dokumenty są odręcznymi notatkami M. Bobrowskiej, pozostałe – drukowanymi protokołami jej współautorstwa, uzupełnionymi o programy i regulaminy ocenianych wydarzeń. Poza ocenianiem występów zespołów tanecznych, kapel i śpiewaków, M. Bobrowska opiniowała poszczególne grupy folklorystyczne w celu ich rekomendacji do CIOFF.

Obszerny podzbiór maszynopisów i rękopisów obejmuje 3 rodzaje archiwaliów: 1) niepublikowane kompletne teksty, opatrzone tytułami, imionami oraz nazwiskami⁷, 2) opublikowane teksty drukowane (w formie ekspertyz, artykułów lub monografii), 3) wydane w formie książkowej biblioteczki repertuarowe lub sprawozdania. Podzbiór obejmuje także bibliografię prac M. Bobrowskiej. Do najwcześniej napisanych przez nią tekstów należą m.in. rozdział w publikacji zbiorowej o pracy pozalekcyjnej w szkołach zawodowych (Deptulanka 1954) i niepublikowany maszynopis *Kilka słów o konieczności współpracy domu ze szkołą* (nieopatrzone datą, lecz nazwiskiem paniieńskim, stąd założenie o jego wczesnym pochodzeniu). W pierwszej dekadzie XXI w. najważniejszym opublikowanym dziełem była współautorska monografia na temat wielkopolskiego folkloru muzycznego (Bobrowska, Budzik 2007).

Część przekazanych materiałów stanowiła dokumentacja pracy dydaktycznej oraz szkoleniowej M. Bobrowskiej. W podzbiorze „Prowadzone kursy i zajęcia” zamieszczono m.in. programy kursów kwalifikacyjnych dla instruktorów zespołów tanecznych, plany pracy i zajęć pozalekcyjnych w Technikum Odzieżowym w Poznaniu, wytyczne do pracy i przepisy prawne dotyczące wizytatorów metodyków, teksty o tematyce pedagogicznej, harmonogramy zadań, listy obecności, sprawozdania oraz dzienniki zajęć. Zdecydowana większość dotyczy kursów choreograficznych, których M. Bobrowska była kierowniczką i ekspertką⁸.

Regionalistka była autorką kilkudziesięciu scenariuszy widowisk folklorystycznych o tematyce patriotycznej, edukacyjnej i ludowej, realizowanych na różnorodnych uroczystościach lokalnych i krajowych. W podzbiorze „Scenariusze” umieszczono notatki, teksty piosenek, wiersze i materiały pomocnicze, z których korzystała przy tworzeniu opracowań. Do scenariuszy często dołączone były plany układu sceny oraz wytyczne dedykowane dla osób odpowiedzialnych za oświecenie, co podkreślało profesjonalne podejście M. Bobrowskiej do pracy.

Najciekawszym podzbiorem spuścizny etnochoreografki wydaje się być „Korespondencja”, którą podzieliłyśmy na tę o charakterze zawodowym oraz prywatnym.

⁷ Teksty w zbiorze są zarówno autorstwa M. Bobrowskiej, jak i osób, z którymi współpracowała.

⁸ Poza nimi współorganizowała także cykl seminariów folklorystycznych pt. „Folklor a scena”, które odbywały się w latach 2000–2010 w różnych miejscowościach w Wielkopolsce.

Pierwsza obejmuje listy od kierowników zespołów folklorystycznych, zawiadomienia, prośby, gratulacje, ale także zaproszenia na koncerty i festiwale oraz propozycje współpracy w komisjach, jury i w stowarzyszeniach (np. w CIOFF). Regionalistka otrzymywała również liczne propozycje współpracy w ramach projektów wydawniczych, a także zaproszenia na różnorodne wydarzenia kulturalne i artystyczne. W archiwum znalazły się także wymieniane z rodziną i przyjaciółmi listy o charakterze prywatnym, w tym zawiadomienia o ślubach, pocztówki z wakacji, a także wiadomości kierowane do męża – profesora Politechniki Poznańskiej, Dobiesława Bobrowskiego.

Wśród materiałów osobistych M. Bobrowskiej, szczególne miejsce zajmujeteczka z pamiątkami rodzinnymi, zawierająca m.in. rysunki i laurki od jej dzieci i wnuków, wzór kartki z podziękowaniami za kondolencje po śmierci córki Lubomiry⁹, listy zakupów i obowiązków domowych oraz wycinki z gazet z artykułami dotyczącymi działalności pedagogicznej i folklorystycznej (AIAiEUAM MO 8). W podzbiorze tym znalazły się także 2 zaświadczenia uprawniające Bobrowską do prowadzenia szkoleń i konsultacji w zakresie tańca ludowego i dokumenty potwierdzające jej kwalifikacje, w tym wniosek, opinia i spisany w formie pierwszoosobowej życiorys. Dowiadujemy się z niego o rodzimym nazwisku matki M. Bobrowskiej (Helena Machnik), pracy młodej Mirosławy w gospodarstwie rolnym i przy budowie dróg podczas niemieckiej okupacji, a także o doksztalcaniu się poprzez dobrowolne uczestnictwo w wykładach, ćwiczeniach i badaniach prowadzonych przez pracowników Katedry Etnografii UAM, kierowanej wtedy przez Eugeniusza Frankowskiego. Życiorys obejmuje także szczegółowy przebieg pracy zawodowej od roku 1951 do 1966 oraz udział w pracach społecznych w zakresie popularyzacji kultury ludowej Wielkopolski.

Osobiste materiały etnochoreografki obejmują też uporządkowane jeszcze przez nią samą dokumenty związane z pracą zawodową, w tym zwarte grupy pism dotyczących zatrudnienia (np. w Szkole Baletowej i Szkole Rzemiosł Budowlanych w Poznaniu), udziału w komisjach i radach eksperckich, wynagrodzenia i awansów w podziale na lata szkolne od roku 1953 do 1977. Podzbiór zawiera szereg opinii na temat M. Bobrowskiej, których potrzebowała w związku z zatrudnieniem lub powołaniem do zespołów eksperckich.

W 3 podzbiorach audiowizualnych znalazły się kasety magnetofonowe i VHS oraz płyty CD i DVD. Nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób trafiły do M. Bobrowskiej. Założyć można, że były przekazywane przez współpracujące z nią zespoły folklorystyczne, np. do analizy ich działalności pod kątem rekomendacji do CIOFF. Część z nich mogła otrzymywać analogicznie do współcześnie funkcjonujących „pakietów” wręczanych uczestnikom konferencji naukowych. Wśród płyt znajdują się nagrania z większości

⁹ Lubomira Bobrowska (1960–1990) była absolwentką filologii i etnografii, którą ukończyła w Katedrze Etnografii UAM w roku 1987. Obroniła pracę magisterską napisaną pod kierunkiem J. Burszty *Współczesne postawy apokaliptyczne w Polsce* (Buchowski 1990).

regionów Polski, pośród kaset zaś są nagrania polskich i zagranicznych zespołów pieśni i tańca. Część z nich nie została rozpakowana z folii, zachowały się więc w stanie fabrycznej nowości. Kilka kaset stanowią także nagrania z terenu z opisem wykonanym przez Bobrowską. Najmniejszy zbiór audiowizualny stanowią kasety VHS. Należą do niego filmy prezentujące widowiska obrzędowe, rekonstrukcje tańców tradycyjnych i festiwale folklorystyczne, w tym zapis dwóch dni Biesiady Folkloru Ziemi Kaliskiej¹⁰ z 2004 r.



Il. 4. M. Bobrowska na scenie (z albumu pt. *Pokłosie Koncertu Galowego i wycieczki maj 72*, AIAIEUAM P 20).

10 Od 2022 r. Biesiada Folkloru Ziemi Kaliskiej znajduje się w Krajowym rejestrze dobrych praktyk w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, prowadzonym przez Narodowy Instytut Dziedzictwa zgodnie z zaleceniami Konwencji UNESCO z 2003 r. w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Kolejny podzbiór zawiera materiały wizualne, które M. Bobrowska otrzymywała od współpracujących z nią zespołów i znajomych. Należą do niego także pamiątki z licznych festiwali, w których uczestniczyła regionalistka, a także fotografie, w tym zdjęcia M. Bobrowskiej, jej uczniów i zespołów.

Jako słuchaczka wykładów i seminariów M. Bobrowska zapisywała zdobywaną wiedzę w notatnikach, które zachowały się w przekazanych materiałach. Podzbiór określony zbiorczo jako „Notatki” obejmuje 38 ręcznie zapisanych w części lub całości zeszytów, w tym notatnik z wykładów ze Studium Choreograficznego w 1964 r. (AIAiEUAM N 1), wykładów w ramach trzytygodniowego kursu w Jarosławiu w 1954 r. (AIAiEUAM N 2) czy wykładów prof. Roderyka Lange wygłaszanych w latach 80. XX w. (AIAiEUAM N 8, AIAiEUAM N 9). W podzbiorze tym znajdują się także notatki do wykładów M. Bobrowskiej, w tym we współpracy z Bogusławem Linette, na temat Wielkopolski Zachodniej (AIAiEUAM N 11) czy do audycji radiowych z lat 50. XX w. (AIAiEUAM N 26). Poza notatnikami podzbiór zawiera także 2 segregatory z fiskalami bibliograficznymi, bibliografią tematyczną i luźnymi notatkami z folklorystyki.

Jeden z mniejszych podzbiorów spuścizny tworzy dokumentacja związana z przynależnością M. Bobrowskiej do różnego rodzaju stowarzyszeń zorientowanych na sztukę ludową, folklor tradycyjny, muzykę i taniec regionalny. W 29 teczkach i kopertach znajdują się materiały dotyczące Centrum Animacji Kultury, CIOFF i Stowarzyszenia Twórców Ludowych. Do najmniejszego zestawu materiałów, oględnie nazwanego „Inne”, trafiły dokumenty, które nie pasowały do jasno określonych tematycznie pozostałych podzbiorów. Niewielką grupę stanowią wycinki z gazet i całe gazety, a także luźne notatki prywatne, zawierające m.in. rozkłady jazdy komunikacji zbiorowej lub listy zakupów.

O czym mówi (i nie mówi) archiwum?

Podczas porządkowania i analizowania zawartości spuścizny M. Bobrowskiej próbowaliśmy odpowiedzieć sobie na szereg pytań. Oprócz kwestii podstawowych, takich jak zakres działalności M. Bobrowskiej czy liczba oraz charakter przekazanych dokumentów, szukałyśmy informacji na temat łączących ją relacji z otoczeniem społecznym. Jak wypowiadali się o niej współpracownicy lub osoby, dla których była mentorką? Jak była postrzegana przez społeczności lokalne i zespoły folklorystyczne, które oceniała? Co wniosła do folklorystyki, etnografii i etnologii?

1. Podejście do pracy i folkloru

Charakterystycznym elementem pracy M. Bobrowskiej było podejście etapowe: najpierw sporządzała notatki w formie brudnopisu, które następnie redagowała i przekazywała do przepisania. Często w jej zapiskach pojawiały się adnotacje,

np. „do przepisania”, „sprawdzić” czy „wyjaśnić”, co wskazuje na jej uporządkowane i metodyczne podejście do pracy. W podzbiorze „Materiały osobiste” (AIAiEUAM MO 42) znajdują się także 2 starannie prowadzone dzienniki wizytatora metodyka z lat 1975/76. W ręcznie przerobionych zeszytach zapisywała daty wizyt, nazwy odwiedzanych placówek, cel i formę pobytu, nazwiska oraz stanowiska osób wizytowanych, zalecenia, dodatkowe uwagi oraz komentarze dotyczące realizacji zaleceń. Drugi dziennik zawierał szczegółowy opis wizytacji, uwzględniający miejsce, czas oraz notatki z wizyt.

Choć M. Bobrowska nie posiadała formalnego wykształcenia etnograficznego, uczęszczała na wykłady jako wolna słuchaczka i brała udział w badaniach terenowych prowadzonych przez pracowników poznańskiej Katedry Etnografii. Była z tą jednostką związana nie tylko współpracą zawodową, lecz także poprzez studiowanie etnografii przez córkę Lubomirę. Być może to właśnie niezwiązane z dyscypliną wykształcenie M. Bobrowskiej tłumaczyłoby bardzo osobisty i emocjonalny jej stosunek do tematyki, którą zajmowała się w pracy zawodowej.

Pewne jest, że M. Bobrowska miała wiele pomysłów na popularyzację folkloru wielkopolskiego. Jednym z nich był projekt Mapy Folkloru Wielkopolski, obejmujący takie regiony, jak Szamotuły, Biskupizna i Ziemia Leszczyńska. Wśród materiałów znalazłyśmy również 10-stronicową notatkę pt. „Film o folklorze”, stanowiącą wstępny szkic scenariusza. Niestety, brak dostępu do bardziej szczegółowych informacji uniemożliwia dokładniejsze poznanie założeń tego projektu.

Etnochoreografka wykazywała bardzo emocjonalny stosunek do folkloru i kultury ludowej, co można dostrzec w jej wypowiedziach skierowanych do Prezesa Fundacji CEPELiA. W liście z 2013 r. pisała:

Problem to wielkiej wagi społecznej zwłaszcza wobec aktualnych sytuacji atakowania w tak zaborczy sposób (również przez środki masowego przekazu odbiorców, a szczególnie młode pokolenie) hasłami i problemami pop kultury w treściach lekceważących i niszczących wartości tradycyjnej kultury jako dziedzictwa narodowego i światowego (...). Niestety dziś po przemianach i reorganizacjach, załamał się zorganizowany system opieki, pomocy i doskonalenia kadry instruktorskiej, osłabiły się możliwości oddziaływania żywotnych źródeł jakim było starsze pokolenie (niestety odchodzące), stąd alarm i troska UNESCO nad ochroną naszego dziedzictwa (AIAiEUAM MO 38).

Wypowiedź regionalistki odzwierciedla silne emocje związane z transformacjami w zakresie organizacji kultury tradycyjnej. Stwierdziła, że popkultura w „zaborczy sposób” oddziałuje na najmłodsze pokolenie, co stanowi wyzwanie dla międzypokoleniowego przekazywania tradycji, i apelowała o konieczność wzmocnienia systemów wsparcia na rzecz ochrony i rozwoju kultury tradycyjnej, jako kluczowego elementu dziedzictwa narodowego. Wiązała w tym zakresie wielkie nadzieje z ratyfikowaną w 2011 r.

w Polsce konwencją UNESCO w sprawie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która chroniłaby zanikające już przejawy folkloru tradycyjnego.

Wypowiedź w podobnym duchu została skierowana do zespołu przygotowującego książkę *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki* (Fatyga, Michalski 2014). W odpowiedzi na pytanie w sondzie dotyczącej współczesnych problemów kultury ludowej, M. Bobrowska już na wstępie przeprosiła za swój „zbyt emocjonalny stosunek na postawione pytania” (AIAiEUAM MO 43). Wymieniła także przyczyny, z powodu których odnosi się w tak osobisty sposób – przedstawiła swoje wykształcenie i zdobyte doświadczenie pracując m.in. w ramach ogólnopolskiej akcji badań nad folklorem i sztuką ludową pod kierownictwem J. i M. Sobieskich; współpracowała, jak wymieniła, z osobami z tzw. „szkół” poznańskiej, krakowskiej i warszawskiej oraz z instytucjami i wojewódzkimi domami kultury w całej Polsce. Przyznaje, że:

Wiele też wniosły w moje doświadczenie i poszerzenie wiedzy, dotyczącej sytuacji związanych z kulturą ludową, a w szczególności folkloru in crudo i jego adaptacjach scenicznych w ruchu amatorskim, praca w zespołach jurorskich w różnych regionach kraju (AIAiEUAM MO 43).

Przedstawione doświadczenie miało utwierdzić autorów książki, że M. Bobrowska jest kompetentną osobą do wypowiedzania się na temat postawionych pytań. Możliwe, że etnochoreolożka, korzystając z okazji, chciała udokumentować przebieg swojej kariery zawodowej i przekazać tę wiedzę kolejnym pokoleniom.

Ciekawą grupą dokumentów jestteczka podpisana przez M. Bobrowską jako „Absolwenci klasy 1961 r. Zespół Szkół Odzieżowych. Inne materiały”. Znajdują się w niej sprawy wychowawcze klasy IVt, wspomnienie Bożeny Wojciechowskiej-Jurasz, adresy uczniów, ulotka na 50-lecie Technikum i Zasadniczej Szkoły Odzieżowej im. Władysława Reymonta w Poznaniu, program popisów z 1963 r., album z koncertu galowego i wycieczki z maja 1972 r. oraz katalog z okazji 75-lecia Technikum. We wspomnieniu uczennicy czytamy, że:

Naszą wychowawczynią, jedyną przez cztery lata była Mirosława Deptulanka (...) w skrócie „Depta” (...) hasło „uwaga Depta” było dla nas mrozącym krew w żyłach. (...) bałyśmy się jej bardzo. Może nie ona, ale system surowej dyscypliny w szkołach był winien, że widok nauczyciela wywoływał ten strach. (...) Nie brałyśmy udziału w życiu szkolnym, ani pozaszkolnym. Nie uczestniczyłyśmy w kółkach zainteresowań, chociaż nie, wyjątkiem była [X], która była członkiem szkolnego zespołu tanecznego prowadzonego przez Deptulankę. Z tego też powodu [X] miała u niej „przody”. (...) [Deptulanka] miała swój styl i klasę. Klasę w stylu bycia i ubierania się ale też nas. (...) Rogata to była klasa i Deptulanka miała nie raz ciężki orzech do zgryzienia. (...)nie raz miała do nas żal, że nie przychodziliśmy do niej ze swoimi problemami. (...) Nie ufaliśmy nikomu w szkole

a Deptulanka nas nie głaskała. (...) oprócz wychowawstwa w pierwszej klasie miała z nami geografię (AIAiEUAM P 20).

Bogaty w osobiste doświadczenia i emocje uczeni fragment wspomnienia rzuca nieco inne światło na M. Bobrowską. Widzimy ją nie tylko jako ekspertkę folkloru scenicznego, lecz także nauczycielkę i wychowawczynię, której zadaniem była opieka nad młodzieżą. We wspomnieniu dostrzec też można, jak duże znaczenie miały dla niej zajęcia pozalekcyjne i zespół taneczny, które przekładało się na jej stosunki z uczniami.

Z korespondencji służbowej znajdującej się w osobistej dokumentacji z roku 1972 dowiadujemy się, że M. Bobrowska uległa kilku wypadkom, które utrudniały jej pracę w szkole (AIAiEUAM MO 17). Kontuzja lewego stawu kolanowego pogorszyła stan zdrowia nauczycielki na tyle, że stał się on przyczyną kolejnego nieszczęśliwego zdarzenia, o którym jednak brak szczegółowych informacji. W tym samym dokumencie etnocho-reografka odpowiada na zarzuty przełożonego w zakresie braków w dokumentacji, spóźniania się, wpływu prowadzenia zajęć pozalekcyjnych na organizację procesu dydaktycznego i aktywności działania. Przyznaje, że choć doświadcza trudności w pogodzeniu wszystkich obowiązków służbowych oraz jednoczesnej pracy społecznej, to nie wynikają one z lekceważącego podejścia do pracy, lecz niewłaściwego sposobu zarządzania dyrekcji placówki. Można się tylko domyślać, że konflikt dotyczył zasadności zajęć pozalekcyjnych, dysproporcji pomiędzy czasem poświęcanym przez młodzież na przygotowania do występów i na naukę, a także polityczno-ideowy wydźwięk realizowanych wydarzeń. Nie znamy szczegółów „arkusza spostrzeżeń”, na który odpowiadała M. Bobrowska. Wiemy tylko, że złożone przez nią wyjaśnienia zostały uznane za wiarygodne przez dyrekcję, co zdaje się miało zakończyć konflikt.

Większość zawartych w zbiorze maszynopisów i rękopisów autorstwa M. Bobrowskiej nie znalazło swoich odpowiedników w formie zwanego wydawnictwa. Dysproporcja między opublikowanymi pod jej nazwiskiem tekstami a dowodami pracy w terenie może świadczyć o większym jej zaangażowaniu w praktykę i bezpośrednią współpracę z ludźmi niż w teorię i przekazywanie doświadczenia w artykule lub książce.

2. Relacje z zespołami

M. Bobrowska utrzymywała bliskie i zaangażowane kontakty ze swoimi podopiecznymi, którzy pełnili funkcje kierowników zespołów folklorystycznych. Przykładem jest zdjęcie подарowane Mirze z wizerunkiem pary w strojach rzeszowskich i napisem z tyłu: „Kochanej Pani Mirze w podziękowaniu za uśmiech i moc i matczyną opiekę w czasie naszego długiego pobytu we Francji. Wdzięczni H. i D.”. Tego rodzaju relacje wskazują na wysoki poziom zaufania oraz osobistą więź, która umożliwia efektywną współpracę. Kierownicy zespołów liczyli na jej wsparcie i wskazówki, co sugeruje, że była dla nich autorytetem i źródłem cennej wiedzy. Jej rola nie ograniczała się jedynie do

doradztwa – prawdopodobnie angażowała się także w rozwiązywanie problemów, inspirowanie działań artystycznych oraz wspieranie rozwoju zespołów.

W środowisku folklorystycznym postrzegana była jako osoba bardzo wymagająca, która surowo oceniała zespoły i zwracała uwagę nawet na najdrobniejsze szczegóły. Na początku swojej kariery sama doświadczyła krytyki, gdy jej widowisko taneczne „Baśń o wędrującej Pyzie”¹¹ zostało odrzucone. W liście od Centralnej Poradni Amatorskiego Ruchu Artystycznego z 1962 r., otrzymała uwagi merytoryczne oraz spotkała się z odmową wydania spektaklu (AIAiEUAM MO 33). Doświadczenie krytyki przez M. Bobrowską mogło być istotnym krokiem w jej rozwoju w dziedzinie tradycyjnej kultury tanecznej. W późniejszych latach stała się osobą, która kładła nacisk na to, aby zespoły uczestniczące w przeglądach prezentowały się w sposób wierny tradycjom i odzwierciedlały charakter regionu, z którego się wywodzą. Pielęgnowała postawę ekspertki i podtrzymywała formalną relację między oceniającym i ocenianym przez surowe opinie i ekspercką ocenę (Dziubata 2023). W swoich notatkach bardzo wyraźnie stosowała język autentyczności (Bendix 1997), nierzadko uznając występy za niezgodne z tradycją, mało autentyczne lub wręcz fatalne. Zwracała uwagę na emisję, efekowność, repertuar, głośność, głos, oddech, tempo, strój, instrumenty, gesty, melodię, czas, śpiew, technikę, dialogi, gwarę, rekwizyty, tekst, taniec, a w przypadku widowisk także scenografię. Dostrzegała inspiracje innymi tradycjami i zapożyczenia międzyregionalne. Występujący przed nią członkowie i członkinie zespołów folklorystycznych zdawali sobie sprawę z powagi sytuacji. Badania przeprowadzone przez K. Dziubatą-Smykowską wśród wielkopolskich zespołów folklorystycznych wykazały, że M. Bobrowska była osobą znaną w środowisku, a jej udział w jury wzbudzał wiele emocji. Przytoczmy kilka przykładów:

Pani Bobrowska to bardzo fajna kobieta, choreograf z Poznania, i ona czuwała nad tymi wszystkimi zespołami (Dziubata 2023: 133).

Chcieli nam zmienić, ale... pani Woźna powiedziała, żeby nie dać sobie zmienić, bo to jest autentyczne, tak jak było (...) Bobrowska potem też powiedziała, że nie, bo to jest z tego regionu, tak pochodzi, tak musi być (Dziubata 2023: 133).

Bobrowska podkreślała właśnie, bo ona wymagała tego, żebyśmy byli takim autentycznym zespołem (Dziubata 2023: 134).

Wiem, że [z Janiną Foltyn] współpracowała (...) Pani Bobrowska. (...) Tak, ona zawsze w tych komisjach była. Nawet nie tylko w Wielkopolsce, tylko tam gdzieś dalej. Wszędzie gdzie jechaliśmy, to ta pani zawsze była (Dziubata 2023: 134).

O, jaka ona była cięta. Oceniała, oceniała. Baliśmy się jej trochę (Dziubata 2023: 134).

11 „Baśń o wędrującej Pyzie” prezentowała 3 obrazy – Kupalnockę na Kurpiach, kulig w wiejskiej chacie i podkoziółek w Wielkopolsce. O ile Kupalnocka i kulig zostały ocenione negatywnie, o tyle podkoziółek oceniono najlepiej. Mimo to uwagi dotyczące dwóch pierwszych części doprowadziły do odrzucenia propozycji wydania widowiska.

3. Kontekst polityczny

M. Bobrowska nie tylko zasiadała w komisjach jury w Polsce, ale także jeździła z zespołami na festiwale, także te zagraniczne. Z dostępnych źródeł w archiwum udało się ustalić, że uczestniczyła z Zespołem „Połoniny” w Targach Wina Rachtinger w Zeltlingen Rachtig w Niemczech (ówcześnie Republika Federalna Niemiec) w 1984 r., reprezentując polską kulturę na arenie międzynarodowej. Warto dodać, że na zagraniczne podróże jurorki w okresie PRL-u musiało wyrazić zgodę Ministerstwo Kultury i Sztuki¹², które rekomendowało ją na członkinię jury międzynarodowych festiwali folklorystycznych. Możliwość pełnienia roli jurorki na tego rodzaju wydarzeniach podkreślała jej kompetencje oraz zaufanie, jakim darzyły ją zarówno instytucje krajowe, jak i zagraniczne. Obecność M. Bobrowskiej na międzynarodowych festiwalach i kongresach umożliwiała jej budowanie kontaktów z artystami i organizatorami z różnych krajów, czego przykładem jest liczna korespondencja od przyjaciół z zagranicy.

Scenariusze o tematyce patriotycznej odzwierciedlały specyfikę okresu PRL-u, gdzie kultura pełniła ważną funkcję ideologiczną, wpływając na tożsamość narodową w zgodzie z celami państwa. Twórczość etnochoreografki wpisywała się w ten kontekst, mając zarówno artystyczne, jak i propagandowe znaczenie. Takimi scenariuszami były np.: „Kwiaty polskie” (scenariusz koncertu na XX-lecie PRL z 1965 r., AIAiEUAM S 29) czy „Ojczyzna jest naszym domem” (scenariusz z okazji międzyresortowego kolegium Ministra Oświaty i Wychowania z 1974 r., AIAiEUAM S 53). Zauważalne jest, że charakter scenariuszy był silnie związany z jej działalnością pedagogiczną i miał na celu kształtowanie właściwych postaw wśród młodzieży. Przykładem są widowiska zorganizowane z okazji inauguracji roku szkolnego (np. „Polska – ojczyzna nasza” – scenariusz z okazji inauguracji roku szkolnego 1977/78 w Zespole Szkół Rolniczych w Szamotułach, AIAiEUAM S 222; „Jesteśmy stąd” – koncert na inaugurację roku szkolnego 1980/81 w Szkole Podstawowej nr 41 w Poznaniu, AIAiEUAM S 4) oraz koncerty i spektakle edukacyjne (np. „Nauka i sport ojczyźnie” – ramowy scenariusz widowiska z okazji 25-lecia Szkolnego Związku Sportowego X Liceum Ogólnokształcącego w Poznaniu, AIAiEUAM S 43).

W opinii dotyczącej M. Bobrowskiej, dyrektorka Technikum Odzieżowego w Poznaniu Józefa Minurska opisuje ją jako osobę pracowitą, wykazującą duże zdolności organizacyjne i zaangażowanie ideowo-polityczne, cieszącą się uznaniem władz szkolnych i rodziców, sympatią grona nauczającego i popularnością wśród młodzieży. Jej działalność wpisywała się w polityczny klimat lat 50. XX w., za co zarówno M. Bobrowska, jak i zatrudniającą ją szkoła otrzymywała podziękowania od władz państwowych.

¹² Ministerstwo Kultury i Sztuki w okresie PRL-u pełniło funkcję nadrzędnego organu kontrolującego wyjazdy artystów i osób związanych z kulturą za granicą.

Jak pisze sama dyrektorka: „należy stwierdzić, że ob. Mirosława Deptulanka-Bobrowska jest cenionym pedagogiem i ofiarnym propagatorem działalności kulturalno-oświatowej i wniosła duży wkład pracy dla Polski Ludowej” (AIAiEUAM MO 16).

Podsumowanie

Bogata spuścizna M. Bobrowskiej świadczy o przywiązywaniu przez nią dużej wagi do gromadzenia materiałów przez całą karierę zawodową. Przeglądając jej archiwum, można odnieść wrażenie, że zbierała dokumenty z myślą o ich późniejszym wykorzystaniu.

Obecnie zbiory te stanowią cenne źródło dla badań nad tradycyjnym folklorem muzycznym i tanecznym w Polsce. Zgromadzone przez nią materiały – obejmujące m.in. zapisy regionalnych tańców, teksty pieśni, nuty oraz notatki z kursów i obserwacji terenowych (podzbiór „Regiony”) – mają wysoką wartość zarówno naukową, jak i praktyczną. Mogą zostać wykorzystane w pracy folklorystów, muzykologów i etnomuzykologów, szczególnie ze względu na unikatowe źródła, które nie były dotąd publikowane. Jednocześnie stanowią ważne narzędzie dla praktyków, takich jak choreografowie czy instruktorzy zespołów folklorystycznych, oferując bogaty materiał do rekonstrukcji dawnych form tanecznych oraz ich adaptacji na potrzeby sceniczne. Zasób archiwum dostarcza także informacji o strukturach tańców, stylach wykonawczych i lokalnych wariantach, co czyni go użytecznym w procesie nauczania oraz pracy koncepcyjnej nad programami artystycznymi.

Ponadto zbiory te mają istotne znaczenie dla badań nad strukturą organizacyjną oraz ideologicznym kształtem folkloru w Polsce Ludowej i okresie transformacji ustrojowej. „Korespondencja” i „Notatki”, odzwierciedlają zarówno codzienną praktykę funkcjonowania zespołów ludowych, jak i zmieniające się sposoby postrzegania oraz instytucjonalizacji folkloru. Dokumenty pozwoliły także osadzić działalność M. Bobrowskiej we właściwym kontekście historycznym, wyjaśnić jej postawy i zachowania, a także nadać odpowiedniego znaczenia wytworzonej wiedzy. Spuścizna bardzo dobrze pokazuje ówczesny kontekst społeczno-polityczny i polityczne uwarunkowania folkloryzmu (Dziubata 2023). Stanowi tym samym wartościowe źródło antropologiczne i historyczne, zwłaszcza dla badaczy zajmujących się antropologią polityczną, polityką folkloru, folklorem czy krytycznymi studiami nad dziedzictwem.

W kontekście archiwalnym spuścizna ma wysoką wartość biograficzną. Zróżnicowana dokumentacja nadaje bowiem bardziej osobistego brzmienia tekstom, które pozostawiła po sobie dana osoba. Rzuca także nowe światło na ich ugruntowany wizerunek. W przypadku M. Bobrowskiej był to portret osoby dość surowej w swoich ocenach, od której zależało „być albo nie być” zespołów folklorystycznych. Bogate materiały prywatne ukazały nie tylko zaplecze jej pracy, lecz także charakter i relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza na początku kariery zawodowej.

Bibliografia

- Bendix, R. (1997). *In search of authenticity. The formation of folklore studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brzezińska, A.W., Kulka, P. (2019). *Mirosława Teresa Bobrowska (1932–2017)*. W: K. Ceklarz, A. Spiss, J. Święch (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 5 (s. 6–8). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Buchowski, M. (1990). Lubomira Maria Bobrowska. *Lud*, 73, 347–349.
- Dąbrowska, G. (2005). *Taniec w polskiej tradycji. Leksykon*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Dziubata, K. (2023). *Dla nas to jest świętość. Folklorizm jako forma ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Fatyga, B., Michalski, R. (red.) (2014). *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- Kabat, I. (2014). Archiwum IEiAK. W: *Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty*. Pozyskano z: <http://cyfrowearchiwum.amu.edu.pl/page/archiwum-ieiak>.
- Laboga, A., Orlik, T. (1967). Laureaci Nagród Miasta Poznania i Województwa Poznańskiego w dziedzinie upowszechniania kultury za rok 1966. *Kronika Miasta Poznania*, 1(36), 99–120.
- Stanisz, A. (2019). Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, czyli otwarta etnografia. *Kultura i Społeczeństwo*, 63, 133–141. DOI: <https://doi.org/10.35757/KiS.2019.63.1.12>.
- Śliwa, L. (2004). Nasze Oskary. *Zbąszczyńianin. Pismo obywatelskie*, 11(117), 12.
- Wiśniewski, B. (1953). Praca pozalekcyjna w szkolnictwie zawodowym. *Szkoła Zawodowa. Organ Centralnego Urzędu Szkolenia Zawodowego i Związku Zawodowego Nauczycielstwa Polskiego*, 13/14(67/68), 40–43.

Archiwalia

- (AIAiEUAM) Archiwum Instytutu Antropologii i Etnologii UAM w Poznaniu, Zbiory Mirosławy Bobrowskiej
- AIAiEUAM MO 1, 8, 16, 17, 33, 38, 42, 43: Podzbiór „Materiały osobiste”, poz. 1, 8, 16, 17, 33, 38, 42, 43.
- AIAiEUAM N 1, 2, 8, 9, 11, 26: Podzbiór „Notatki”, poz. 1, 2, 8, 9, 11, 26.
- AIAiEUAM S 4, 29, 43, 53, 222: Podzbiór „Scenariusze”, poz. 4, 29, 43, 53, 222.
- AIAiEUAM P 20: Podzbiór „Prowadzone kursy i zajęcia”, poz. 20.

Streszczenie

Artykuł stanowi omówienie zawartości zbioru niepublikowanych zawodowych i prywatnych materiałów należących do etnochoreografki Mirosławy Bobrowskiej, przejętego przez Instytut Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Tekst przedstawia proces archiwizacji spuścizny, jej wartość ze wskazaniem najbardziej interesujących pozycji oraz możliwe sposoby jej wykorzystania.

Słowa kluczowe: Wielkopolska, Poznań, archiwum, spuścizna, folklor taneczny, etnochoreografia, etnochoreologia, Polska Rzeczpospolita Ludowa, Mirosława Bobrowska

Summary

The article discusses the contents of a collection of unpublished professional and private materials belonging to ethno-choreographer Mirosława Bobrowska, acquired by the Institute of Anthropology and Ethnology at Adam Mickiewicz University in Poznań. The text presents the process of archiving the legacy, outlines its contents with an indication of the most interesting items, and suggests possible ways of utilizing the materials.

Keywords: Greater Poland, Poznań, archive, legacy, dance folklore, ethnochoreography, ethnochoreology, People's Republic of Poland, Mirosława Bobrowska

Translated by Authors

Katarzyna Kaniowska

katarzyna.kaniowska@uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0002-4642-3397>



Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Kaja Kaźmierska

kaja.kazmierska@uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0002-9044-7273>



Uniwersytet Łódzki
Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny
Instytut Socjologii

Sławomir M. Nowinowski

slawomir.nowinowski@uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0002-1415-7637>



Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Historii

Rafał Stobiecki

rafal.stobiecki@uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0002-1458-1657>



Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Historii

Różne oblicza biografistyki¹

Various faces of biographistics

Rafał Stobiecki

Zacznijmy może od problemu, który wydaje mi się dość istotny. Biografistyka jest tą dziedziną, która łączy humanistykę. Można wręcz zaryzykować tezę, że humanistyka biografistyką stoi, albo stała. Wobec powyższego pytanie do pań i pana jest

¹ Zapis panelu dyskusyjnego otwierającego międzynarodową konferencję naukową *Biografie historyków i historyczek we współczesnej nauce polskiej i ukraińskiej*, Łódź, 10–11 października 2024 r.

następujące: jakie miejsce zajmuje refleksja nad biografistyką w reprezentowanych przez państwa dyscyplinach. Kieruję je najpierw do pani profesor Kai Kaźmierskiej.

Kaja Kaźmierska

Jeśli chodzi o miejsce biografistyki, czy biografii, czy badań biograficznych w socjologii, to oczywiście ono jest uznane, ma swoją historię i właściwie, kiedy rzucamy hasło 'biografia w socjologii' to od razu możemy mieć takie dwa skojarzenia. Po pierwsze materiał, czyli to, co należy do biografii. I myślę, że nie ma między nami żadnych kontrowersji: za taki materiał uważamy wszystkie teksty kultury, które w jakiś sposób związane są z biografią, a zatem pamiętniki, dzienniki, listy, pisane autobiografie, a w momencie wkroczenia nowych technologii również opowiadane autobiografie, które są nagrywane. Więc to jest całe spektrum różnych materiałów. A druga rzecz – to jest metoda, metodologia. Właściwie jeśli mówimy o biografii w socjologii, to od początku potrzebny jest ten przymiotnik, czyli mówi się o metodzie z przymiotnikiem 'biograficzna', czyli metoda biograficzna.

Biografia zasadniczo wkroczyła do socjologii już jako dyscypliny naukowej. Myśmśmy niedawno obchodzili stulecie wydania pięciotomowego dzieła Thomasa i Znanieckiego *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Pierwszy tom ukazał się w 1918 roku i od tego czasu datuje się wejście metody biograficznej do socjologii. I można powiedzieć, że z jednej strony jest to metoda uznana, respektowana i jej miejsce jest niekwestionowane, a z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że jest to również aktywność dosyć niszowa. Zawsze taką była i chyba taką pozostanie, jeśli będziemy traktować, ale może o tym będziemy później rozmawiać, badania biograficzne jako podporządkowane jakiejś systematycznej metodologii. Bo trzeba zauważyć, że obecnie mamy wysyp różnych badań, które mienią się biograficznymi, jednak ja mam wątpliwości co do jakości postępowania metodologicznego w odniesieniu do przynajmniej niektórych badań.

Z drugiej strony jest to chyba jednak niszowa aktywność, ponieważ ona jest niesłychanie czasochłonna i – zwłaszcza w dobie współczesnego pędu za grantami, wyznaczającymi tempo zbierania materiałów – wcale nie jest łatwo zdecydować się na przeprowadzanie rzetelnych badań biograficznych, bo one wymagają czasu. Tutaj znów, może też jakby trochę wyprzedzając dalszą dyskusję, można powiedzieć, że istnieje w naszym środowisku pewne napięcie czy kontrowersja związana z tym, w jaki sposób analizować materiały biograficzne, ponieważ mamy nowe narzędzia, jak na przykład wszelkie programy komputerowe, które umożliwiają taką analizę.

Dla porządku jeszcze powiem, że jeśli chodzi o polską socjologię i badania biograficzne, to my mamy oczywiście uznaną światową pozycję. W pewnym momencie mówiono też o metodzie biograficznej w socjologii jako metodzie polskiej, ponieważ od momentu powstania tej metody, właśnie na początku XX wieku, czyli zainicjowania jej

przez Znanieckiego i Thomasa i wejścia tej metody w tak zwaną szkołę chicagowską, gdzie gromadzono materiały biograficzne, badając głównie procesy miejskie, ta socjologia jakościowa bardzo wtedy dynamicznie się rozwijała. Następnie mieliśmy taki moment zamrożenia, zwłaszcza w socjologii anglosaskiej, zainteresowania biografią ze względu na dominację paradygmatu normatywnego, czyli pozytywistycznego. W konsekwencji wraz z rozwojem statystyki i badań ilościowych biografia była gdzieś tam zepchnięta na drugi, trzeci czy nawet czwarty plan.

Natomiast w Polsce ciągle te badania były przeprowadzane i my mamy faktycznie tutaj niesamowicie duży dorobek. I zresztą historycy, czy poloniści, czy antropologowie z tego dorobku korzystają. To Znaniecki wprowadził tradycję konkursów pamiętnikarskich, a ta metoda została nazwana przez Jana Szczepańskiego 'pamiętnikarstwem inspirowanym': ogłaszano konkurs na określony temat i zbierano pamiętniki lub dzienniki pisane przez tak zwanych zwykłych ludzi w ramach ogłoszonego konkursu. Znaniecki to zainspirował przed wojną, później ten sposób zbierania materiałów biograficznych był kontynuowany przez jego uczniów, czyli Józefa Chałasińskiego, Jana Szczepańskiego. W pewnym momencie powstało Towarzystwo Przyjaciół Pamiętnikarstwa. W apogeum działalności socjologowie dysponowali niesamowicie bogatym materiałem, ponieważ to było około 900 000 rękopisów. W momencie transformacji, kiedy Towarzystwo zasadniczo przestało działać, nie było żadnych instytucjonalnych umocowań dla tego zbioru i one po prostu zaczęły niszczeć. Przedstawiciele Karty znaleźli je w garażu, w prywatnej posesji i uratowali je. To był dworek pod Warszawą. Materiały zostały zdeponowane w Archiwum Akt Nowych. W tej chwili one liczą około 20 000 rękopisów – tyle tylko przetrwało.

Jeśli chodzi o współczesność, to metoda biograficzna ma się, powiedziałabym, całkiem nieźle, chociaż jest ciągle taką niszową metodą. Socjologowie głównie bazują w tej chwili na zbieraniu wywiadów biograficznych albo autobiograficznych wywiadów narracyjnych, czyli je nagrywamy. Tym niemniej konkursy pamiętnikarskie ciągle są ogłaszane, oczywiście w mniejszej skali, ale ciągle są, więc ten pierwotny kształt metody biograficznej w polskiej socjologii jeszcze gdzieś funkcjonuje. Słyszałam, że *response* na ogłaszane konkursy, czy po prostu na zaproszenia do pisania dzienników czy pamiętników ciągle jest spory. Ostatnio na przykład organizowane były konkursy związane z doświadczeniem pandemii i doświadczeniem strajku kobiet.

Rafał Stobiecki

To bardzo ciekawe, co pani profesor mówiła o metodzie biograficznej, o tradycjach, którymi powinniśmy się chlubić, sięgających do Floriana Znanieckiego. Padły tutaj nazwiska też bardzo prominentnych postaci, jak związani z Łodzią Jan Szczepański czy Józef Chałasiński. A jak wygląda rzecz z punktu widzenia klasycznych biografii

socjologów? Bo ja mam wrażenie, że ostatnimi książkami które wzbudziły pewne zainteresowanie, to były trzy biografie Baumana, ale przecież żadna z nich nie jest autorstwa socjologa ani socjolożki².

Kaja Kaźmierska

No bo socjologowie raczej nie piszą biografii tego typu. Przykładem takiej biografii jest zapewne biografia Mozarta napisana przez Norberta Eliasa. To jest bardzo ciekawa lektura, która przedstawia jego losy w połączeniu z socjologiczną analizą kontekstów społecznych ukazujących, co doprowadziło Mozarta do miejsca, które on zajmował już za życia. Czyli nie tylko talent, nie tylko geniusz, ale też splot różnych okoliczności społecznych, które doprowadziły do tego, że w konsekwencji stał się tym, kim się stał, czyli genialnym i słynnym kompozytorem.

Rafał Stobiecki

To samo pytanie dotyczące miejsca biografii w etnologii kieruję do profesor Katarzyny Kaniowskiej.

Katarzyna Kaniowska

To, co mam do powiedzenia jest komentarzem z punktu widzenia antropologa.

Jestem w niezręcznej sytuacji, bo właściwie mogłam powtórzyć to, co pani profesor Kaźmierska przed chwilą mówiła, tylko odnieść jej wypowiedź do mojej dyscypliny. Ale kiedy zastanawiałam się nad komentarzem do tego pytania, jakie nam organizatorzy zadali, to uzmysłowiłam sobie, że właściwie w antropologii, współczesnej antropologii, z materiałami biograficznymi mamy do czynienia nieustannie. I że gdyby spojrzeć na prace antropologów, które albo są biografiami, albo jakoś wykorzystują metody biograficzne, to można by powiedzieć, że właściwie w literaturze współczesnej antropologii znalazłyby się wszystkie rodzaje biografii, jakie znamy: biografie autoryzowane, biografie nieautoryzowane, biografie o charakterze historycznym, biografie grupowe. I to, co warto tutaj też zaznaczyć, co w antropologii ma dosyć długą historię, że opisy kultur plemiennych, pochodzące z badań nad tymi kulturami, owocowały wielokrotnie właśnie takim dokumentem, który można by przyrównać do grupowej biografii.

Chciałabym tu podkreślić szczególnie dwie kwestie. Podzielam całkowicie opinię profesor Kai Kaźmierskiej co do tego jakiegoś, nazwijmy to, mieszania gatunków,

² Nie jest to informacja do końca precyzyjna. Izabela Wagner, autorka książki *Bauman. Biografia*, Warszawa 2021 jest socjolożką i historyczką nauki (przyp. R. Stobiecki).

czego konsekwencją jest właściwie jakaś niepewność co do tego, jaką metodą jest w istocie metoda biograficzna. Mówimy o metodzie biograficznej, ale zaryzykuję takie twierdzenie, że każdy z biografów rozumie tę metodę po swojemu. Tak też dzieje się w antropologii. Jeśli chce znaleźć przykłady takich biografii, jak to się mówi – ‘pełną gębą’, to znaczy takich, w których można by prześledzić i zidentyfikować metodologiczne działanie, które było potrzebne do powstania tej publikacji, to takich przykładów nie jest aż tak wiele. Chcę tutaj przypomnieć publikacje z drugiej połowy lat 80., kiedyśmy odkrywali mistrzów na fali krytycznego oglądu dotychczasowego dorobku antropologii. No i zadawaliśmy sobie wtedy pytanie, czy te przyjęte zwyczajowe spojrzenia na twórców antropologii i ich działalność, to spojrzenia właściwe z punktu widzenia nowego paradygmatu antropologii, który wtedy się rodził. Pojawiały się i w Polsce i na świecie biografie wielkich postaci, wymienię przykład biografii Bronisława Malinowskiego. To był zalew, można by powiedzieć bez przesady. I w świecie anglosaskim, co rozumiałe, ale i w Polsce, wszyscy zajmowali się Malinowskim, komentowali jego burzliwe życie naukowe i pozanaukowe. Zresztą wychodziły w tym samym czasie dzienniki Malinowskiego, co było wydarzeniem poruszającym, by nie powiedzieć skandalizującym, wszyscy je czytali. To był bardzo ciekawy moment także dlatego, że nastąpiło powtórne zainteresowanie antropologią poprzez biografie, które w tym nowym duchu były pisane, i antropologia niezwykle zyskała, bośmy przyciągali uwagę publiczności, nie tylko swojej własnej. I można było właśnie za przyczyną biografii zwrócić uwagę na dorobek czy tożsamość antropologii.

No, ale ta fala minęła i wydaje mi się, że w tej chwili, gdyby spojrzeć na dokonania z zakresu biografistyki w mojej dyscyplinie, to obserwujemy inne zjawisko. Nasze zainteresowanie wzbudzają postaci z drugiego planu, takie postaci, które współtworzyły dyscyplinę, ale które nie są postrzegane nawet przez nas samych jako mistrzowie antropologii, czy ci, którzy jej nadawali ton, którzy ją jako naukę tworzyli. To zjawisko jest niezwykle ciekawe i bardzo wartościowe w moim przekonaniu, bo odkrywając takie nieznane postaci z drugiego planu uzmysławiamy sobie nie tylko to, jak toczyły się losy dyscypliny, ale też i to, jakie w istocie jest pole działania antropologii. Ci zapomniani częstokroć prowadzili badania nie mieszczące się w jednym, głównym nurcie teoretycznym lub nie pasowali do jakiejś dominującej metodologii. Tu warto zwrócić państwa uwagę na te biografie, które wychodzą spod pióra Grażyny Kubicy-Heller. Jedną ze swoich biografii poświęciła Marii Czaplickiej – przez długi czas zapomnianej postaci, niezmiernie interesującej nie tylko ze względu na badania i wartość badań, jakie prowadziła, ale interesującej jako osoba. W tym nowym typie biografii, jaki reprezentuje pisarstwo Grażyny Kubicy-Heller, dokonuje się połączenie takiej klasycznej biografii, która skupiona jest na rekonstrukcji życiorysu nie tylko naukowego, z szerokim antropologicznym spojrzeniem na czas, atmosferę, życie codzienne, na historyczne tło tegoż życia. Tego rodzaju biografie

będą się teraz pokazywać, bo z tego, co słyszę, w naszym środowisku jest już w planie kilka takich publikacji, jak na przykład profesora Posern-Zielińskiego biografia Jana Kubarego – podróżnika i etnografa, też zapomnianego przez długie lata pioniera badań afrykańskich kultur z końca XIX wieku. Warto by odnotować tę zmianę, to przejście od klasycznych ram biografii historycznych do takich, które pozwalają rzeczywiście na zastosowanie metod właściwych antropologii, zastosowanie analiz bliskich antropologom.

No i drugi taki nurt, dość żywy współcześnie, to ten rodzaj dokumentacji tak bardzo pokrewny biografistyce, jaką dają wywiady swobodne, do których najczęściej teraz w badaniach sięgamy. Sądzę, że jest to spowodowane tym, że współcześnie interesuje nas nie tyle tok życia bohatera biografii, ale właśnie kontekst tego życia. Tak jak się mówi, że każda biografia nastawiona jest na jakieś poszukiwanie sensu opisywanego życia, to w tych dokumentach – nazwijmy je biograficznymi – jakie w mojej dyscyplinie wytwarzamy, jest właśnie obecna tendencja do tego, żeby możliwie poprzez szeroki kontekst tłumaczyć czyjeś życie; by spoglądać na losy jednostkowe poprzez losy zbiorowości większej czy mniejszej. Podkreśliłabym też, że jednak akcent wciąż położony jest na jednostkę, która jest bohaterem tych biograficznych dokumentów.

I jeszcze jedna króciutka informacja o tym, że w antropologii wciąż duży nacisk kładziemy na dokumentowanie, na zbieranie dokumentacji do biografii. Warto o tym wspomnieć dlatego, że społecznikowski ruch ludoznawców przyczynił się do tego, że właśnie materiały o charakterze biograficznym zaczęliśmy zbierać i dbać o nie. To na przykład zaowocowało powstaniem już kolejnego, siódmego tomu słownika *Et-nografowie i ludoznawcy polscy*, czyli tomu zawierającego krótkie, ale dobrze opracowane biogramy różnych postaci ze świata etnografii i antropologii. To, że kontynuujemy wciąż ten wysiłek też świadczy o tym, że mamy świadomość tego, że takiego rodzaju materiały są wartościowe.

Rafał Stobiecki

Pytanie o miejsce biografistyki w jego dyscyplinie, powinienem powiedzieć – w naszej dyscyplinie, kieruję teraz do profesora Nowinowskiego. Biografistyka w refleksji historycznej zakorzeniona jest najsilniej, jeśli porównamy socjologię, antropologię i historię, bo co najmniej od czasów starożytnych. Różne formy biografistyki pojawiały się w refleksji nad przeszłością. Dzisiaj są to klasyczne monografie w postaci biografii ludzi ze świata polityki czy nauki, są to biografie kolektywne, jak swego czasu szeroko dyskutowane książki Romana Wapińskiego *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej* czy *Rodowody niepokornych* Bohdana Cywińskiego, formacyjna lektura przecież dla dużej części opozycji demokratycznej w Polsce. Ale nie tylko. Warto wspomnieć *Polski Słownik*

Biograficzny, założony przez Władysława Konopczyńskiego, dalej funkcjonuje, choć – jak się ostatnio dowiedzieliśmy – z coraz większymi kłopotami. To tytułem wprowadzenia pretekstowego. Panie profesorze, oddaję panu głos.

Sławomir M. Nowinowski

Witam Państwa. Do podziękowania za zaproszenie chciałbym dodać nutkę osobistą. Z uwagą i nieskrywaną satysfakcją przyglądam się działaniu zespołu, który jest organizatorem konferencji, ponieważ gdy studiowałem w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego większość egzaminatorów wręcz zakazywała umieszczania biografii w wykazach lektur do egzaminu, ci bardziej liberalni godzili się na jedną taką pozycję. Dziwiło mnie to tym bardziej, że w gmachu przy Kamińskiego 27a pracowali autorzy ważnych, a nawet głośnych biografii: Zbigniew Kuchowicz, Zofia Libiszowska, Andrzej Maciej Brzeziński, Andrzej Harasimowicz. Współcześnie do listy tej należałoby dopisać między innymi Zbigniewa Anusika, Krzysztofa Lesiakowskiego, Mirosława Leszkę, Martę Sikorską i Radosława Żurawskiego vel Grajewskiego. Odnoszę jednak wrażenie, że stwierdzony przed laty stan 'rozdwojenia' w ocenie wartości biografistyki w historiografii polskiej trwa (nie tylko tam) w najlepsze.

Krzysztof Varga w *Dzienniku hipopotama* napisał, że żyjemy w czasach swoistego zalewu biografii. Przypomina mu ona jedną z plag egipskich – deszcz żab, przed których kumkaniem należy uciekać. Nie ukrywał jednak, że czasami zdarza się wśród tego zalewu książek praca frapująca. Niech ta diagnoza pisarza posłuży za usprawiedliwienie, dlaczego swe obserwacje ograniczę do 'polskiego stawu'. Wprawdzie propozycję udziału w panelu otrzymałem podczas pobytu w Maisons-Laffitte, ale niezwłocznie podjęta amatorska próba porównania 'oferty biograficznej' francuskiego FNAC-u i polskiego Empik-u zakończyła się niepowodzeniem. W pierwszej z wymienionych sieci księgarń dział biografii historycznych jest wyraźnie wyodrębniony, a liczba pozycji (od starożytności do współczesności) wręcz zaskakująco duża. Druga sieć księgarń umieszcza wszystkie biografie w jednym dziale, więc pragnąc wyłuskać spośród nich interesujące nas prace narażamy się na kontakt z biografiami i autobiografiami współcześnie żyjących celebrytów, aktorów, sportowców itp., itd. Przy okazji możemy jednak zorientować się, że liczba dostępnych ujęć życiorysu Adolfa Hitlera nie jest wcale większa od liczby prac poświęconych dokonaniom Taylor Swift. Nie jest to krzepiąca konstatacja.

Rafał Stobiecki

Zaryzykuję tezę, że ta tendencja będzie się pogłębiać.

Sławomir M. Nowinowski

Niewątpliwie, będzie się ona pogłębiać, także 'na odcinku' autobiografii. Historycy zdecydowanie mniej chętnie niż na przykład piłkarze w tym celu sięgają po pióro albo wypowiadają się do mikrofonu (choć mamy – także na tej sali – chlubne wyjątki).

Ale wróćmy do 'dwoistości' ocen biografii przez historyków. Podczas ostatniego Zjazdu Historyków Mariusz Wołos stwierdził, że biografie są jedną z częściej praktykowanych przez nich form twórczości. Zaraz jednak dodał, że niemal nie zdarzają się przypadki, aby ktoś na podstawie biografii starał się uzyskać habilitację, a tym bardziej profesurę. Najwyraźniej w obawie przed porażką...

Wśród laureatów (i nominowanych do) Górnośląskiej Nagrody Literackiej Juliusz, którą honoruje się autorów biografii, nie było ani jednego historyka. Prestiżową Nagrodę Historyczną im. Kazimierza Moczarskiego przyznano za biografię tylko raz – Bogdanowi Gadomskiemu, który napisał arcyciekawy tom o Josku Mützenmacherze. Za autobiografię *Zajeżdżimy kobyłę historii* laureatem został również Karol Modzelewski – jedyny historyk wyróżniony Nagrodą Literacką Nike. Niewielki odsetek autorów biografii można znaleźć wśród laureatów nagrody Klio. I zwykle nie są to nagrody I stopnia (otrzymał ją bodaj tylko Tomasz Kurpierz za monumentalną biografię Henryka Sławika). Wybitna książka Jakuba Gałęziowskiego *Niedopowiedziane biografie*, która wzbudziła ogromne zainteresowanie... poza środowiskiem historyków, dostała nagrodę II stopnia. Czyżby jury uznało, że „to jednak nie jest to, o co nam naprawdę chodzi”?

Można jedynie zgadywać, jakie będą losy zawieszanej serii biograficznej Ossolineum, zawłaszczonej, czy może lepiej stworzonej, przez polskich dziejopisarzy. Nie było ich za to zbyt wielu wśród autorów wydawanej przez PIW 'marmurkowej' serii *Biografie Wielkich Ludzi* (w ogłoszonym planie nie ma ani jednego).

Historycy wciąż piszą biografie, pomimo iż nie są one w ich cechu cenione. Niektórzy czują się więc w obowiązku zaznaczyć, że popełnili swe dzieła 'właściwie mimochodem', lub 'dla nabrania oddechu', jakby to była jakaś gorsza, bez mała wstydliva, a przynajmniej wymagająca usprawiedliwienia forma ich aktywności badawczej.

Dzięki skrupulatności Mariusza Wołosa wiemy, ile ostatnimi czasy powstało biografii historycznych w poszczególnych kategoriach zawodowych. Niewątpliwie dominują książki o losach żołnierzy. Przez pewien czas górę brali politycy, ale teraz zdecydowanie przegrywają z wojskowymi i to wcale nie najwyższych szczebli. Mam wątpliwości, czy odzwierciedla to aktualną tendencję do pochylania się nad losem bohaterów drugiego czy trzeciego planu, o której mówiła pani profesor Kaniowska. W moim przekonaniu wynika to głównie z lęku przed skalą zadania i odpowiedzialnością za jakość jego wykonania, znacznie większą w przypadku postaci pierwszoplanowych. Nie bez znaczenia jest też zaszczepiona podczas studiów historycznych powinność przeanalizowania całej istniejącej bazy źródłowej. W przypadku dziejów najnowszych jest

to wprawdzie niemożliwe, ale przez środowisko wciąż oczekiwane i egzekwowane, przede wszystkim w przewodach habilitacyjnych, a nawet doktorskich. Jakże często wciąż można spotkać się z przygważdżającym autora zarzutem niewyzyskania 'absolutnie fundamentalnego' dla rekonstrukcji na przykład światopoglądu bohatera pracy zbioru trzech listów, jakie w swej młodości/starości napisał do cioci albo dalekiego kuzyna. Ryzyko przeżycia takiego doświadczenia maleje, gdy przedmiotem dociekań stają się koleje życia postaci szerzej nieznannej.

Sporą popularnością cieszą się ostatnio biografie dyplomatów. Pomimo to Krzysztof Kania ubolewał na niedawnym Zjeździe Historyków, że aktywność wielu ministrów, posłów i ambasadorów wciąż nie doczekała się monograficznego ujęcia. Jako 'emerytowany' badacz dyplomacji nie będę z tego powodu ronił łez, pamiętając jak wiele z dotąd opublikowanych prac to w gruncie rzeczy przyczynki do historii relacji międzynarodowych, a nie biografie ich reżyserów, aktorów oraz statystów. Próżno szukać w nich informacji o realnym wkładzie w wypracowanie lub przeprowadzenie takiej czy innej koncepcji, profilu osobowościowym, intelektualnych aspiracjach. Zwykle można znaleźć jedynie garść informacji o wykształceniu i stosunkach rodzinnych. Jakże często sprawozdanie ze stanu zachowania i zawartości źródeł.

Na trzecim miejscu, w mym arbitralnym rankingu, umieściłbym biografie polityków. W miażdżącej większości zmarłych, 'najlepiej' dość dawno. Pisanie o żyjących uchodzi bowiem za niezręczne, a nawet niebezpieczne. Nie tylko ze względu na bardzo ograniczony nieraz dostęp do źródeł. Los *Demiurga* pióra Romana Graczyka z pewnością nie stanowi zachęty do podejmowania takich wyzwań. Pierwsza polska biografia Adama Michnika, z całą pewnością zasługująca na uwagę, chociaż niewolna od potknięć i uchybień, najwyraźniej nie spełniła oczekiwań po żadnej ze stron wzniesionej nad Wisłą politycznej barykady i została przemilczana. Znamienne, że nie dostrzegli jej też badacze dziejów najnowszych. Właściwie należałoby napisać: nie chcieli jej dostrzec.

Bez większego ryzyka można wreszcie stwierdzić: żadna z powstałych po 1989 roku biografii autorstwa polskiego historyka nie wywołała żywej dyskusji w ramach cechu, a tym bardziej szerokiej debaty społecznej, porównywalnej z tymi, jakie wzniesiło wydanie biografii Miłosza Andrzeja Franaszka, czy *Kapuściński non fiction* Artura Domosławskiego. Niestety.

Rafał Stobiecki

To ciekawa perspektywa, którą wniósł głos profesora Nowinowskiego.

Przejdźmy do drugiego pytania, które chciałbym państwu zadać. Brzmi ono: do jakich inspiracji metodologicznych odwołują się państwo w ramach reprezentowanej dyscypliny, decydując się na biografię czy na działania okołobiograficzne – tak to nazwijmy, bo wypowiedź pani profesor Kaźmierskiej mnie trochę już zastanowiła,

a ta deklaracja, że socjologowie nie piszą biografii skłania do jakiegoś komentarza, ale o tym może później. Tym razem zaczniemy od pani profesor Kaniowskiej, by zachować pewną równowagę.

Katarzyna Kaniowska

W odpowiedzi na to pytanie będę chciała mówić o takich tendencjach i takich inspiracjach, które wywieść można z literatury publikowanej czy wystąpień, ale przede wszystkim literatury, w obrębie mojej dyscypliny. I będę chciała wskazać właśnie na to, o czym pan profesor przed chwilą mówił, to znaczy na pokrewieństwa z innymi podejściami, bo wydaje mi się, że po to żeśmy się zgromadzili, żeby pokazać, co jest specyficzne dla każdej z dziedzin, którą reprezentujemy, a co jest wspólne.

Zacznę tutaj od wskazania właściwie dwóch problemów, które wydają mi się obecne i warte dyskusji w każdej dyscyplinie humanistycznej, która zajmuje się w jakiś sposób biografistyką bądź właśnie owym produkowaniem owych dokumentów okołobiograficznych, jak to pan profesor powiedział. Obie te kwestie stwarzają metodologiczne problemy i chociaż są z różnych porządków, jak za chwilę państwo spostrzeżecie, to w moim głębokim przekonaniu wiążą się one ze sobą i nie tylko wiążą się właśnie na gruncie badań antropologicznych, ale także w pisarstwie biografii, także w biografistyce. Myślę tutaj o problemie narracji i problemie emocji. One, jak powiedziałam, z różnych porządków pochodzą, ale w praktyce ściśle się ze sobą łączą.

Kiedy mówimy narracja, czy myślimy narracja, to naturalnie mamy świadomość tego, że tę opowieść, jaką jest narracja, można konstruować na różne sposoby. Chcę tutaj podkreślić przede wszystkim ten fakt, że ta konstrukcja, jaką jest narracja, zawsze ma autora, który ma nad ową konstrukcją władzę. Tutaj korzystam z nurtu w antropologii, który tą kwestią się zajmuje, ale odnoszę ją do metodologii właśnie. Władza ta oczywiście zależy od stopnia uwikłania biografa czy antropologa w budowaną przez niego narrację, bo zawsze badacz jest dysponentem tych reguł, które przyświecają mu w procesie rekonstruowania biografii, ale jednocześnie reguł, które decydują o wyborze formy narracji, czy stopnia zaangażowania w cały ten proces budowania opowieści. Ta władza, o której tutaj myślę, ma dwa fundamenty: z jednej strony metodologiczne wymogi, ale z drugiej strony także warsztat pisarski, czyli w jednym miejscu łączą się tutaj wiedza z jakąś kreatywną zdolnością opowiadania.

Żeby przyjrzeć się problemowi narracji troszkę bliżej odwołam się tutaj do dwóch metafor. Metafory, wtedy kiedy nie znajdujemy definicji jakiegoś zjawiska, są ułomnym, ale jednak jakimś narzędziem pomagającym doprecyzować znaczenia, często narzędziem jedynym. Ciekawie o tym pisze Jadwiga Mizińska, która metafory porównuje do protezy i mówi, że tak jak proteza nie jest ręką czy nogą, to jednak pomaga człowiekowi poruszać się.

I pierwszą metaforę zapożyczam od Olgi Tokarczuk, która w jednym z tak zwanych łódzkich wykładów, na jakie była przez nasz Uniwersytet zaproszona, mówiąc o swojej twórczości i przede wszystkim o warsztacie twórczym, powiedziała między innymi tak: „wyłanianie się postaci literackiej jest dla mnie najbardziej tajemniczym momentem całego procesu psychologicznego zwanego pisaniem”. Myślę, że wystarczy tutaj naprawdę niewielkie zmiany, żeby tę uwagę odnieść też trafnie do pisania biografii. Dlatego, że zawsze bohater biografii wyłania się spoza tych faktów, któreśmy o nim zebrali, z faktów jego życia. No i tworzenie narracji biograficznych też jest, w moim odczuciu, czymś, co wiąże się z jakimś psychologicznie uzasadnionym kreowaniem czy procesem kreowania tego życia, bo biografia jest tego życia jakimś swoistym powtórzeniem.

Tu może już pominę szukanie tych podobieństw. Powiem tylko, że jeśli by tę użytą przez Tokarczuk metaforę głosu zapożyczyć na użytek pisarstwa biograficznego, to warto zapytać, czym głosem biografie przemawiają, bo Tokarczuk mówi o tym, że nazywa właśnie głosem tę jakąś siłę, która leży u podstaw kreowania narracji. Więc czym jest ten głos, do kogo on należy? W przypadku biografii warto uzmysłowić sobie, że źródła pochodzenia tego głosu są dwojakie, bo z jednej strony to jest głos pochodzący z wewnątrz, z życia bohatera biografii, ale z drugiej strony ten głos jest też głosem biografy.

Druga metafora, to metafora, którą posłużył się Kazimierz Wyka: mówi on o gospodarzu biografii. Może zostawię do dyskusji to, kim jest ten gospodarz. Podkreślę jedynie tutaj również ów element władzy nad narracją.

Którękolwiek byśmy metafory nie przyjęli, to można powiedzieć z pewnością jedno, że każda biografia ma dwóch autorów: biografę i tego, o kim ona jest. A tworzenie tej opowieści biograficznej wiąże się z przynajmniej trzema takimi koniecznymi tego procesu elementami, jak: rola doświadczenia w procesie poznania, budowa narracji oraz kwestia przedstawienia, a każdy z nich stwarza problemy metodologiczne. Dzieje się tak dlatego, że musimy nieustannie odczytywać czyjeś życie pisząc biografię. I tu jest problem doświadczenia w poznaniu, bo są tacy, którzy powiadają: ja mogę sensownie odtwarzać i opisywać czyjeś życie, jeżeli ono koresponduje z moją wiedzą i moim doświadczeniem, przynajmniej w jakimś stopniu. Mamy więc problem doświadczenia, które w humanistyce jest problemem także metodologicznym. Mamy tutaj również proces rekonstruowania i konstruowania narracji, która imituje przecież życie bohatera, bohatera narracji. Mamy problem przedstawienia, szeroko w nowożytnej, szczególnie dwudziestowiecznej humanistyce dyskutowany. I wreszcie, jak powszechnie się uważa, skoro biografia ma na celu odkrywanie sensu tej egzystencji, którą poprzez biografię opisujemy, to pojawia się problem usensowienia, który też wszyscy humaniści dobrze znają.

Z satysfakcją powiem, że my wcześniej w antropologii odkryliśmy to, o czym mówili Tokarczuk i Wyka pospołu. Świadomi jesteśmy, powiedzmy od lat 70. XX wieku, kiedy

antropologia zmieniała swoją tożsamość, że właściwie operujemy zawsze takim materiałem, który już jest zinterpretowany i który zawsze pochodzi z połączenia dwóch głosów: badacza i badanego.

I na koniec już, bo wiem, że muszę bardzo skracać wypowiedź, chcę wskazać dwa źródła inspiracji, z których, moim zdaniem, korzystają ci spośród antropologów, którzy przygotowują biografie rozmaitego rodzaju lub pracują z materiałami biograficznymi. Jedna inspiracja płynie od amerykańskiego literaturoznawcy i biografisty Jamesa L. Clifforda, znanego na pewno państwu, bo z racji szerokiego obszaru jego zainteresowań jest czytany i przez historyków, i socjologów, i jeszcze innych humanistów. Otóż Clifford jest autorem pracy, która wprost poświęcona jest problematyce pisarstwa biograficznego. Ta książka ukazała się w polskim przekładzie, więc zainteresowanych mogę do niej odesłać. Ona w polskim wydaniu nosi tytuł *Od kamyków do mozaiki*, ale oryginalny tytuł jest troszkę inny, mianowicie brzmi *Od puzzli do portretu*. Wydaje mi się, że ten oryginalny tytuł bardziej odzwierciedla tezy, które wystawia tam Clifford. A sprowadzić je można do założenia, że oto w każdej biografii wyróżnić można pewne punkty istotne dla całości życia człowieka, którego biografię konstruujemy. On powiada, że te punkty są kluczowe nie tylko ze względu na tok życia tego kogoś, ale także i dlatego, że one organizują – i tu wracam do owego poszukiwania sensu – organizują nie tylko tę opowieść o życiu, ale i życie. I Clifford powiada, że powinniśmy też być świadomi tego, że ostatecznie wiedza, którą czerpiemy z biografii, wiedza, która wypływa z badań biograficznych, jest wiedzą punktową. Ciekawie rozwija uwagi Clifforda Aleksandra Kunce, której prace też uwadze państwa polecam.

Ale jeszcze jedno słowo o emocjach, bo o tym wspomniałam. Otóż chcę tutaj wspomnieć o koncepcji autorstwa dwóch amerykańskich badaczek: Alisse Waterston i Barbary Bauer, które proponują etnografię intymną jako rodzaj badań, jako nawet – jak one powiadają – metodę, która byłaby bardzo biografistycie przydatna ze względu na to, że w rekonstruowaniu czyjegoś życia koncentrujemy się zwykle na faktach, ale przy proponowanej przez nie metodzie moglibyśmy odkrywać też sferę emocji. Ta sfera częstokroć przecież decyduje o tym, co się w czymś życiu wydarza, więc jest znacząca także do interpretacji i rozumienia.

Rafał Stobiecki

Nie znałem tej metafory gospodarza biografii, bardzo mnie urzekła. I pomyślałem sobie, że jeśli by to odnieść do historii, to mam wrażenie, że w tym mieszkaniu, jakim jest biografia, ten biograf czasem za bardzo się rządzi albo za bardzo się rozpycha, panoszy się i tego swojego bohatera czasem marginalizuje, poucza, krytykuje, wie lepiej.

To samo pytanie kieruję do profesora Nowinowskiego.

Sławomir M. Nowinowski

Z pewnością na mojej wypowiedzi ciążył niedostatek wrażliwości w tym zakresie (o czym lojalnie uprzedzałem kierownika panelu), ale w większości biografii wydanych ostatnio w Polsce nie dostrzegam jakichś szczególnych inspiracji metodologicznych. Mamy raczej do czynienia z takim samym kultem faktografii jak w czasach Jacquesa Bainville'a...

Rafał Stobiecki

Czekałem na to nazwisko!

Sławomir M. Nowinowski

i Szymona Askenazego. Odstępstwem od tego są biografie motywowane względami ideowymi, czy wręcz ideologicznymi. Różnorodnych zakłęb będzie w nich bardzo wiele, z uszczerbkiem dla faktografii – to oczywiste. Systematycznie natomiast zwiększa się liczba książek zawierających we wstępie rozbudowane nieraz 'manifesty metodologiczne', które nie znajdują absolutnie żadnego odzwierciedlenia w kolejnych rozdziałach. Nie potrafię odpowiedzieć, czy ich autorzy splecają w ten sposób bogini Metodologii należny trybut, czy też pragną podnieść wartość swego dzieła poprzez wpisanie w modne trendy. Możemy wszak wyodrębnić również biografie historyczne, których twórcy są szczerze przejęci ustaleniami innych dyscyplin naukowych (z psychologią na czele) i podejmują mniej lub bardziej udane próby wykorzystania ich w swoich badaniach. Ze względu na niewielką skalę tego zjawiska daleki jestem od nazywania tego zwrotem lub przewrotem w polskiej biografistyce. Z niepokojem obserwuję natomiast odrodzenie się w niej nurtu hagiograficznego, w którym sytuują się także niektóre prace aspirujące do rangi naukowych.

Rafał Stobiecki

Komentując to, co powiedział prof. Nowinowski, myślę sobie jako historyk, że często gonimy za jakimś takim nowinkarstwem, chcemy być *au courant* wszelkich trendów w światowej humanistyce, a trochę zapominamy o pewnych tradycjach badań biograficznych, do których przecież dalej można się odwoływać. Wymienię tutaj przykładowo tradycję marksistowską, ujęcia biograficzne obecne w obrębie szkoły Annales, choćby w postaci pracy Luciena Febvre'a o Franciszku Rabelais, czy badania biograficzne uprawiane w ramach psychohistorii, korzystające ze wzorów czerpanych z psychoanalizy. Mam wrażenie, że zbyt łatwo się z nimi pożegnaliśmy, nie mają one jakiegoś dalszego ciągu, jakiejś kontynuacji.

Oddaję głos pani profesor Kai Kaźmierskiej.

Kaja Kaźmierska

Takie mam poczucie, że coraz bardziej się, że tak powiem, te perspektywy jednak rozjeżdżają i chyba mówimy trochę o czymś innym. To znaczy ja będę mówiła trochę o czymś innym. Więc może, żeby to jakoś tak choć troszkę złączyć powiem, że dla socjologa, który pracuje metodą biograficzną, biografem jest podmiot, czyli jednostka, która opowiada o swojej biografii w różnych odsłonach, czyli poprzez różne dokumenty osobiste. My jesteśmy zainteresowani nie tyle (re)konstruowaniem biografii, co jej analizą, bo biografię mamy gotową. Dla nas biografią, to znaczy przedmiotem naszych badań, jest opowieść autobiograficzna pisana lub mówiona, lub też wszelkie inne dokumenty, czyli list, pamiątniki *et cetera*. Czyli my się mierzymy z materiałem biograficznym.

Budując jakiś link do profesor Kaniowskiej, przypomnę, że Fritz Schütze, gdy mówi o procesie rekonstruowania własnych doświadczeń biograficznych podczas opowieści narracyjnej, to mówi, że ta osoba, która opowiada, jest jednocześnie w trzech pozycjach. Jest narratorem, bo opowiada 'tu i teraz', lecz zarazem jest również nosicielem biografii, bo przeżyła te doświadczenia, jest nosicielem doświadczeń. I po trzecie, jest również dysponentem biografii, to znaczy widzi swoje doświadczenia przeszłe w perspektywie teraźniejszości i może w tym momencie prowadzić dialog ze sobą. To jest takie może uzupełnienie tych przemyśleń dotyczących procesu konstruowania biografii.

Natomiast wracając do tego, że biografem jest jednostka, no to od tego się zaczyna w ogóle zainteresowanie biografią w socjologii. Po *Chłopie polskim...* mamy autobiografię Władka Wiśniewskiego, którą zresztą pisał szybko, żeby zarobić na życie, i została ona poddana analizie przez Thomasa i Znanieckiego. Co prawda z dzisiejszej perspektywy widać, że nie była to jeszcze taka dogłębna analiza, ale jest ważna ponieważ była pierwsza, ci socjologowie pokazali czemu może służyć autobiografia jako metoda badawcza. Czyli, w perspektywie socjologicznej mamy opowieść i ona ma nam coś na przykład zilustrować albo pozwolić zrozumieć. Zasadniczo socjologa interesują zawsze zjawiska i procesy społeczne, czyli przez analizę życia jednostki my dochodzimy do zrozumienia zjawisk i procesów społecznych. Później mamy ze szkoły Chicago *The Jack-Roller...*, opowieść o karierze przestępczej, która też ma pokazać mechanizmy wchodzenia w przestępczość. Wtedy to było odkrywcze, bo to były lata 30., że to jednak nie jednostka sama w sobie i nie jej DNA, i charakter, tylko jednak warunki społeczne prowadzą do tego, że jej życie zaczyna się układać tak, a nie inaczej.

Kontynuując myśl o przejściach czy mostach można powiedzieć, że kiedy przeprowadzono biograficzne wywiady narracyjne, to my bardzo często też piszemy teksty na podstawie jednego przypadku. To wcale nie jest jakoś dobrze widziane w szeroko pojętym środowisku socjologicznym. No bo cóż tam można powiedzieć

na podstawie jednego wywiadu biograficznego? No można. Można poczynić ten jeden przypadek nie tylko ilustracją pewnych procesów czy zjawisk społecznych, ale też w ogóle pokazać ich źródła, to, w jaki sposób one się odbijają w biografii, jak człowiek reaguje na różne impulsy społeczne. Tworzymy więc coś, co nazywamy też rozdziałami portretowymi, w których właśnie w odniesieniu do jednego przypadku analizujemy jakieś całkiem ważne zagadnienie społeczne, na przykład doświadczenie procesu transformacji ustrojowej. Można to zrobić.

Ja na przykład popełniłam kiedyś taki tekst *Paradoksy ideologicznego uprzywilejowania – studium przypadku*. Właściwie chodziło mi o paradoksy systemu socjalistycznego, który faworyzował klasę robotniczą. Na podstawie analizy jednego wywiadu z łódzką włóknianką pokazywałam, że to były paradoksy, ponieważ tam tego uprzywilejowania absolutnie nie było, a wręcz przeciwnie. Można więc biorąc jedną biografię budować dyskurs naukowy na temat określonych procesów społecznych.

Kończąc chciałam powiedzieć o dwóch rzeczach ważnych.

Zazwyczaj interesuje nas socjologów doświadczenie tak zwanego zwykłego człowieka, a nie jednak wybitnych czy znanych osób. To jest jedna rzecz. A druga, żeby prowadzić taką dogłębną analizę przypadku, to my musimy tę opowieść zanonimizować i to jest wymóg etyczny. I to też jakby rozmija się na przykład z opowieścią historyczną historyka, co ja doskonale też rozumiem. Współpracując trochę z historykami, którzy pracują czy używają historii mówionej jako metody, ciągle mamy dyskusję, spory. Na przykład wspomniany tutaj Jakub Gałęziowski pracuje obecnie w projekcie historycznym, w którym badani są biznesmeni z pierwszej dekady transformacji. I oni sobie nie życzą ujawniania swoich tożsamości. Dla mnie to nie był żaden problem. Natomiast dla tego zespołu, który się składa wyłącznie z historyków, to jest poważny problem i oni bardzo nad tym dyskutują, co zrobić z tą kwestią.

No to chyba tyle w tak galopującym skrócie. Może można jakieś mosty zbudować.

Rafał Stobiecki

Dziękuję bardzo pani profesor, przede wszystkim właśnie za to nawiązanie do metafory mostów.

Myślę, że można by wskazać tutaj także na inne podobieństwa. Cała brytyjska historia społeczna jest historią zwykłych ludzi, że nawiążę do tytułu pracy Marty Kurkowskiej-Budzan. Ale czasem historycy o tych zwykłych ludziach nie pamiętają, bo nie wiem, chcą się ogrzać w blasku tej wielkiej postaci, którą się zajmują?

I ostatnie pytanie przed częścią dyskusyjną, jakie chciałbym zadać: Do jakiego typu biografii należy przyszłość? Czy powinniśmy preferować raczej biografie klasyczne czy raczej biografie pretekstowe, czy też biografie intelektualne? Oczywiście mówię pewnymi skrótami. Czy też powinniśmy się skoncentrować na biografiiach w wymiarze

kolektywnym, w wymiarze odnoszącym się do pewnych środowisk, grup lokalnych, szkół naukowych, czy też pójść w stronę tego, co ostatnio jest przecież coraz szerzej dyskutowane, czyli w biografie rzeczy, biografie środowiska naturalnego. Przypomnę ostatnio wydaną „biografię” Wisły Andrzeja Chwalby czy wcześniejsze prace z kręgu Annales na temat klimatu.

Sławomir M. Nowinowski

W zasadzie mógłbym odpowiedzieć krótko: nie wiem. Każdy z wymienionych (oraz niewymienionych) typów biografii jest interesujący i prawdopodobnie będzie występował w historiografii przyszłości.

Trzeba jednak zastanowić się, o jakich historiografiach w tym kontekście mówimy. Czy o historiografiach pisanych przez historyków dla historyków, czy też o historiografiach pisanych przez historyków dla czytelników, którzy nie są historykami. Można odnieść wrażenie, że znaczna część członków cechu dziejopisarzy skłonna jest uprawiać działalność naukową bez żadnych ambicji oddziaływania na świadomość historyczną Polak i Polaków. Biografia jest świetnym narzędziem do tego (większość z nas ciekawa jest losów innych), ale historycy nader często piszą je, tak jakby czuli się zobligowani do zamordowania Klio. Nic więc dziwnego, że nie mogą one liczyć na rzesze czytelników. W kształtowaniu wyobraźni historycznej wyręczają dziś historyków dziennikarze, filmowcy i przedstawiciele innych dyscyplin naukowych. Ci ostatni bardzo śmiało wkraczają na niwę historiografii. Rzecz jasna nie czują się zobowiązani do przestrzegania obowiązujących na niej reguł warsztatowych, zwykle nawet nie zapoznają się z wynikami badań historyków. Bez protestów z ich strony (wyobrażam sobie, jakie reakcje wywoływałaby taka radosna twórczość dziejopisarzy na polu socjologii, antropologii czy psychologii). Wszyscy słyszeliśmy o sukcesie (także w aspekcie komercyjnym) *Chłopek* Joanny Kuciel-Frydryszak. Nie przypominam sobie jednak wypowiedzi historyków o zarysowanym w książce obrazie przeszłości polskiej wsi. Nie pojmuję też dlaczego taka praca dotąd nie powstała w ramach naszego cechu, a bardzo chciałbym się tego dowiedzieć.

Sądzę, że biografie w dalszym ciągu mają ogromną rolę do spełnienia. Są ważne nie tylko w wymiarze państw i narodów, ale także (a może przede wszystkim) dla społeczności lokalnych. Pozwalają bowiem na uświadomienie sobie nie tylko dokąd, ale i skąd idziemy, kto przed nami po tej drodze kroczył. Biografie, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe środowisk intelektualnych, stwarzają szansę na przedłużenie lub wręcz wytworzenie poczucia ciągłości instytucji, dążeń, *last but not least* wartości. Skutkiem jej braku przyglądam się ze smutkiem w mikroskali na gruncie Instytutu Historii UŁ. Nie potrafię jednak odpowiedzieć, czy nasz kod kulturowy da się jeszcze ocalić, czy też został on już bezpowrotnie zerwany.

Kaja Kaźmierska

Ja bym powiedziała, że chyba właśnie też życie pokazuje, czy zainteresowanie odbiorców, że w tej chwili potrzebne są chyba takie biografie kolektywne, pokazujące losy określonych środowisk, i tego bardzo dobrym przykładem jest publikacja *Chłopek* – chodzi przede wszystkim o środowiska przez długi czas dyskursywnie i symbolicznie wykluczone, pozbawione głosu. To jest w tej chwili w socjologii bardzo ważny motyw. Nie będę ich tutaj wyliczać, bo ich jest mnóstwo i każdy może sobie dopowiedzieć. Pojawiały się takie isierki, powiedzmy to też nie była ani biografia, ani książka historyczna, no ale jednak oparta właśnie o doświadczenia biograficzne, jak chociażby *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety* Swietłany Aleksijewicz pokazująca właśnie taki kolektywny, zapomniany, wyparty los kobiet, żołnierek radzieckich. Ja bym stawiała na biografie kolektywne, tym bardziej że one może, to jest jakiś paradoks, mają szansę taką uwrażliwiającą. Jakby może mają szansę powrotu do tego, o czym pan profesor mówił, czyli po prostu do zainteresowania przeszłością, w tej ramie: kim byliśmy, kim jesteśmy, ku czemu dążymy.

Katarzyna Kaniowska

Ja bym tutaj zwróciła państwa uwagę przy tym pytaniu na rzecz następującą: o czyich oczekiwaniach mówimy? To znaczy, czy mówimy o tym, że przyszłość biografii mają wykreować ci, którzy biografistyką się zajmują, czy też o przyszłości biografii powinni zdecydować ich czytelnicy, odbiorcy. To są dwie różne perspektywy i one mogą się naprawdę różnić.

Jeśli bym miała powiedzieć o oczekiwaniach publiczności to bez wątpienia widzę przyszłość dla biografii kolektywnych, ale nie tylko. Myślę tutaj o społecznościach wykluczonych, ale w ogóle wydaje mi się, że odradza się taka chęć poszukiwania i znajdowania własnych tożsamości, i że to jest jakaś szansa na to, by biografie zbiorowe właśnie pomogły w tym procesie. To, wydaje mi się, jest zjawiskiem nie tylko dającym się zaobserwować u nas, na polskim podwórku, ale w ogóle, na świecie. W amerykańskiej antropologii mnóstwo ostatnio powstaje takich właśnie biografii, które opisują utracone tożsamości tych, którzy zostali podbici albo których społeczności zostały zniszczone, lub pozbawione głosu. Ale też i sami Amerykanie, różne w ich społeczeństwie grupy etniczne, zaczynają interesować się swoją przeszłością.

Natomiast jeśli chodzi o oczekiwania piszących biografie, to tutaj jakiejś określonej tendencji nie potrafiłabym wyróżnić. Bo na pewno tu, akurat na tym polu, byłyby różnice pomiędzy dyscyplinami, które reprezentujemy. Myślę, że w tym przypadku trzeba by zwrócić uwagę na naczelną cele, jakie stawiają biografii socjologowie, antropolodzy, historycy i, że tu widać by było jakieś wyraźniejsze różnice.

(...)

Głos z sali

Pytanie do prof. Kaniowskiej:

- Która z metafor jest jej bliższa – Tokarczuk czy Wyki?
- Na podstawie jakich źródeł uprawiać etnografię intymną?
(...)

Głos z sali

Pytanie do prof. Kai Kaźmierskiej:

- Czy to jest właściwy kierunek, jeśli będziemy pisać o wykluczonych, a nie napisaliśmy jeszcze wszystkiego o innych środowiskach, np. pisać o wykluczonych czy o Ludwiku XIV?

Kaja Kaźmierska

Zajmowanie się wykluczonymi nie wyklucza zajmowania się też jednostkami, trzeba robić jedno i drugie, bo na pewno tutaj tego bilansu do tej pory nie było. Popularność tego, co nazywamy historią ludową jednak pokazuje, że ludzie chętnie poznałiby też to drugie czy inne spojrzenie na procesy społeczne. To może oczywiście mobilizować do dyskusji i finalnie też o to chodzi. Natomiast gdybym miała tu rozsądzić czy Ludwik XIV czy włóknarki, to jest mocno konfrontacyjna teza, chyba bym jednak stawiała na włóknarki. Biorąc pod uwagę współczesne zainteresowanie czymkolwiek, a historię w szczególności, to stawiałabym jednak na włóknarki. Gdybym była wydawcą, to bym wybrała opracowanie z włóknarkami, a nie z Ludwikiem, bo bym stwierdziła, że to się lepiej sprzedaje.

Katarzyna Kaniowska

Ja bym jeszcze dodała motyw ciekawości, a zwrócę państwu uwagę na to – jako antropolog, że ciekawość jest też czymś, co się zmienia i działa w zależności od uwarunkowań kulturowych i społecznych w danym czasie, modyfikuje się.

Co zaś do skierowanego do mnie pytania – z tych dwóch metafor bliższa jest mi metafora Kazimierza Wyki, to znaczy metafora gospodarza biografii. To dlatego, że ona pozwala przyglądać się zarówno biografowi, jak i bohaterowi biografii, bo tutaj władza może być po obu stronach i nie zawsze przecież występuje ona jednostronnie. Przykładem może być biografia Malinowskiego autorstwa Michaela Younga, nie przetłumaczona na polski. Tam wyraźnie Young nie tyle oddaje głos Malinowskiemu, ale tak buduje narrację, że to Malinowski ma władzę, a nie jego biograf – mówiąc w skrócie.

Natomiast jeśli chodzi o tę drugą kwestię: pyta pan na jakich źródłach etnografia intymna miałyby się opierać. Otóż twórczynie tego sformułowania odwołują się do swoich własnych badań. Jedna z nich inicjowała opowiedzenie historii swojego życia przez matkę, druga rozmawiała z ojcem. Źródłem jest tutaj oczywiście zbiór faktów, które w tych opowieściach się pojawiają, ale źródłem dla nich jest też relacja bliskości, intymności. I one zastanawiają się, w jakim stopniu fakt, że rozmawiam z osobą mi bliską oddziaływa i na komunikowanie faktów z życia, i na odbiór tych faktów. To bardzo przypomina pracę tych, którzy zajmują się postpamięcią. W przypadku na przykład Marianne Hirsch, która ten termin powołała, jest bardzo podobna sytuacja, kiedy ona mówi, że obciążone pamięcią osoby dokonując interpretacji faktów widzą je poprzez pryzmat emocji, traum, z których nie mogą się wyzwolić. Z punktu widzenia antropologa te sytuacje są bezsprzecznie wartością dodatkową. Dla nas to jest informacja niezwykle cenna, bo mamy dwa w jednym.

Rafał Stobiecki

Dziękuję państwu za udział w naszym panelu. Nie wiem, czy nam się udało zbudować mosty między tymi trzema dyscyplinami, ale pontony z pewnością. W trakcie naszej rozmowy wybrzmiało kilka takich myśli, do których, mam nadzieję, będziemy w przyszłości wracać, z pożytkiem dla polskiej biografistyki.

na inny temat
on other topics

Dągnosław Demski

d.demski@iaepan.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-3977-0294>

Polish Academy of Sciences

Institute of Archaeology and Ethnology

**Maralmaa Nagaanbuu**

Maralmaan@mas.ac.mn

<https://orcid.org/0000-0001-6553-7843>

Mongolian Academy of Sciences

Institute of History and Ethnology



Bunchuk

Tracing the symbol across cultures and centuries

Buńczuk

*Ślad symbolu w różnych
kulturach i stuleciach*

Setting the scene

This study¹ investigates military and ritual emblems found across the Eurasian steppes and Slavic regions – specifically, shafts topped with a ball or spearhead and decorated with horsehair. These include the *tug* and *süld* in Mongolian traditions and the *bunchuk* in the Polish context. Rather than viewing these objects as passive artefacts spread through trade, conquest or cultural borrowing, this research approaches them as active cultural forms re-imagined within distinct socio-political and ritual frameworks.

¹ This article was written as part of the Polish–Mongolian project *Cultural Heritage of Mongolia: Contemporary Challenges in Ethnology, Museology, and Tourism* (2022–2024).

Drawing on Roy Wagner's concept of "metaphorical extension" (Wagner 1981; 1986), which challenges the idea of culture as a system of fixed, inherited meanings, we emphasize cultural invention: the creative processes through which meanings are transformed and differences articulated. In this light, objects like the *bunchuk*, *tug* or *süld* are not relics of shared origin or mere indicators of diffusion, but symbolic inventions that reflect how societies express authority, identity and sacred presence.

This paper also brings together two understudied scholarly traditions, the Polish and the Mongolian one, by engaging with their respective academic literatures. Through this comparative lens, it identifies historical moments and symbolic convergences that suggest mutual influence or parallel invention, contributing to a broader understanding of how cultural symbols travel, adapt, and acquire new meanings across Eurasia.

To ground this approach, the study draws on both historical and ethnographic evidence. It explores how these standards have been employed by actors ranging from local communities to imperial powers, and how they continue to serve as markers of collective memory, ritual authority and political legitimacy.

Wagner's theory offers a framework for rethinking symbolic transmission – not merely as geographic diffusion, but as movement through radically different conceptual worlds. While the resemblance between the *bunchuk* and the *tug* might suggest a shared origin, the more important insight lies in how these symbols are reinterpreted within their unique historical and cultural settings. In Mongolia, the *tug* or *süld* remains spiritually potent and integrated into contemporary political and ritual life. In contrast, eighteenth- and nineteenth-century Poland saw the *bunchuk* shift from martial implement to ceremonial emblem, embodying historical memory and military prestige.

This concept helps move beyond lineage-based models of transmission. Though physical similarities may imply derivation, the key anthropological question is how such objects are continually reinvented to meet evolving ontological needs. In modern Mongolia, *tugs* remain central to state ceremonies and spiritual practice, despite some now being preserved in museums. Ethnographic work (Humphrey, Laidlaw 2007; Humphrey, Ujeed 2013) confirms the *süld*'s ongoing ritual power. In contemporary Poland, it turns, the *bunchuk* no longer holds ritual significance but has been re-signified as a symbol of national heritage and military commemoration.

Comparative symbolism: the *bunchuk*, *tug* and *süld* Poland: the *bunchuk* as a historical emblem

Despite the vast geographical distance between Poland and Mongolia, which historically limited direct interaction,² the emergence of strikingly similar symbols in both

2 Distance between Warsaw and Ulaanbataar is around 8 000 km.

regions prompts us to consider whether convergent cultural logic or indirect transmission might explain these resemblances.

In Poland of today, the *bunchuk* (Polish: *buńczuk*) is viewed as part of the nation's military heritage, representing historical power, martial glory, and war trophies. In Polish military tradition, the *bunchuk* emerges as an emblem of command, visibility and prestige. Initially introduced through contact with Turkic and Tatar military systems, it was appropriated within the framework of the Commonwealth of Poland and Lithuania, where it served as a signifier of the hetman's authority.³ Over time, it evolved from a practical battlefield tool and became more of a ceremonial artefact, a visual condensation of military honour and national glory.

Although Polish historiography lacks a comprehensive study dedicated specifically to the *bunchuk*,⁴ several publications address the hetman's insignia and military symbols of the sixteenth to eighteenth centuries. Zdzisław Żygulski, drawing on source-based analysis, suggests a likely Turkish origin for the hetman's emblem (Żygulski 1986: 42). Karol Łopatecki, in turn, while not focusing explicitly on the title of *hetman* for chief commander, provides significant insights into the visual and material culture of command, particularly in the context of the Commonwealth's eastern military campaigns. In particular, he notes that many Polish terms related to military insignia are of Turkish provenance (Łopatecki 2005: 74), citing the examples of *buława* and *buzdygan* (the latter derived from the Turkish *bozdoğan*, meaning "baton"). He likewise traces the etymology of *bunchuk* to a Turkish root meaning "mark" or "insignia". Although shaped by diverse cultural influences, the hetman's emblem, according to Łopatecki, ultimately acquired a distinctly local character, symbolizing military authority within the eighteenth-century Commonwealth (Łopatecki 2005: 76).

The evolution of the *bunchuk* reflects broader transformations in military organization. As cavalry-based warfare declined and commanders increasingly travelled by carriage – which was the case especially from the reign of Augustus II onward – the practice of carrying the hetman's sign behind a mounted leader gave way to placing the *bunchuk* in front of the carriage. This shift, both functional and symbolic, signalled the growing prominence of the *bunchuk* as the principal emblem of military command, while earlier insignia gradually receded in significance (Łopatecki 2005: 78).

Functionally, the *bunchuk* served as a prominent visible marker of a commander-in-chief's presence on the battlefield. Its distinctive form, often featuring a white horse tail, ensured visibility amidst the tumult of combat, offering a more conspicuous alternative to conventional banners (Łopatecki 2005: 79). Given that commanders were expected to remain mobile, directing and motivating troops rather

3 The title of a hetman was assigned to a chief commander of the army.

4 Some studies focus on the wider context of Polish-Turkish war (Pajewski 2003).



Fig. 1. *Bunchuk*, seventeenth century (circa 1670–1680 at the latest), Turkey. Wood, horsehair, copper alloy, iron. Height: 236.2 cm; upper section: 95.5 cm. Pauline Monastery at Jasna Góra, Częstochowa, St. Roch Bastion. Photo by J. Kozina (public domain). Acquired from: <https://wilanow-palac.pl/pasaz-wiedzy/wota-sobieskich-bunczuk-z-klasztoru-paulinow-na-jasnej-gorze>.

than engaging directly in combat, such symbols played a vital role in both identification and the maintenance of morale. From the fifteenth century onward, particularly under the military reforms associated with King Władysław Jagiełło, Polish commanders increasingly operated from the rear of formation to maintain strategic oversight (Łopatecki 2005: 83). The loss of a *bunchuk* in battle was regarded a serious dishonor, as the standard not only signified command authority, but also embodied the moral prestige and symbolic power of its bearer.

Today, while contemporary Polish sources emphasize the historical association of the *bunchuk* with high military office, the symbol has largely lost its former vitality. Though it persists as a military attribute, its role has become primarily ceremonial, typically limited to small units participating in military parades. It also appears primarily in historical reenactments, as well as within the cultural tradition of the Polish Tatars,⁵ where it serves as a marker of ethnic identity and historical legacy. In this way the term *bunchuk* has been appropriated in non-military contexts, such as the naming of folk dance groups, reflecting its transformation from an active symbol of military command to a broader emblem of cultural heritage.

Detailed descriptions of the *bunchuk* are found in Polish museum records referencing objects of the Turkish origin. The Ottoman *tug*, also referred to as a *bunchuk*, consisted of a horse's tail attached to a lightweight cylindrical shaft made of soft, hollow wood. A symbolic ornament, typically made of metal, or occasionally a crescent moon was mounted at the top. Below this,

⁵ It is the name of the Tatar song and dance ensemble in Poland.

the horse's tail, either straight or braided, was fastened and dyed in vibrant colours such as blue, red or black. The junction of the tail and shaft was wrapped in a dyed horse and camel hair, often woven into elaborate patterns. The shaft itself was decorated with intricate oriental designs.

Mongolia: the *süld* as a living force and *tug* as its material expression

Turning to the Mongolian context, we encounter a rich and ancient tapestry of symbolic tradition extending thousands of years into the past. Mongolian sources suggest that even in early periods, dating back over 2 200 years to the founding of the Xiongnu Empire, the peoples of the steppes attributed profound spiritual significance to banners resembling the *bunchuk*. Bronze and rock carvings across Mongolia, some over two millennia old, depict warriors carrying long, hair-tufted standards, which indicates their ritual significance as early as the Xiongnu era (Tseveendorj 2003). These objects were not merely martial insignia, but were deeply embedded in the rituals and belief systems of the time.

Archaeological discoveries in the regions such as Bayankhongor, Khövsgöl and Dornod provinces provide further support for this interpretation. Petroglyphs and bronze items from these areas frequently feature stylized standards resembling the *süld*. While early emblems often incorporated solar and lunar motifs, evidence also attests to the sacred status of white and black banners – symbols of the dual forces such as purity and power. This duality is consistently reflected in Mongolian epic traditions and ritual texts, where white and black *süld* are invoked as embodiments of divine presence and sovereign authority (*The Secret History...* 2006).

In 2000, during research at the Bichigt rock-art site in Bayangovi Soum, Bayankhongor Aimag, the Mongolian-Russian-American Joint Paleolithic Expedition documented a striking depiction of a mounted horseman holding a raised banner (Tseveendorj 2003). This remarkable discovery suggests that, as early as the Bronze Age, banners crafted from horse manes were already in use and imbued with spiritual significance. Such emblems appear to have been closely associated with the protective force of the clan and the veneration of warrior ancestry (Byambasüren, Gantulga 2011: 95), reflecting early expressions of the symbolic and ritual functions later formalized in the Mongolian *süld* tradition.

Over time, this form of reverence evolved, by the thirteenth century culminating in the banner's elevation to a symbol of statehood. According to *The Secret History of the Mongols*, "In the Year of the Tiger, they gathered at the headwaters of the Onon River, raised the nine-footed white banner, and bestowed the title of Khan upon Chinggis"

(*The Secret History...* 2006). From that moment onward, the banner became an official emblem of the Mongol Empire.

The white banner is distinguished by a tip shaped like a three-pronged fork, while the black banner (Tsevel 1966: 495) is topped with a double-edged spearhead. Scholars interpret these designs as reflecting Mongolian beliefs that associate banners with martial power and the spiritual force necessary for victory in battle (Galdanova 1987: 106; Boldbaatar, Humphrey 2007: 325; Weatherford 2004: 45–46).

With the founding of the Great Mongol Empire in 1206, the banner came to embody a dual role: as *süld*, the spiritual emblem of state authority, and as *tug*, the physical manifestation of that power (Maralmaa 2020). The traditional Great White *Süld* Banner of the unified Mongol Empire emerged as a powerful symbol of national unity, military victory and state honour, integral to the ideological foundations of thirteenth-century Mongol statehood. Venerated across generations, it was preserved well into the early twentieth century, particularly among Inner Mongolian communities and religious circles (Tangad 2013: 105).

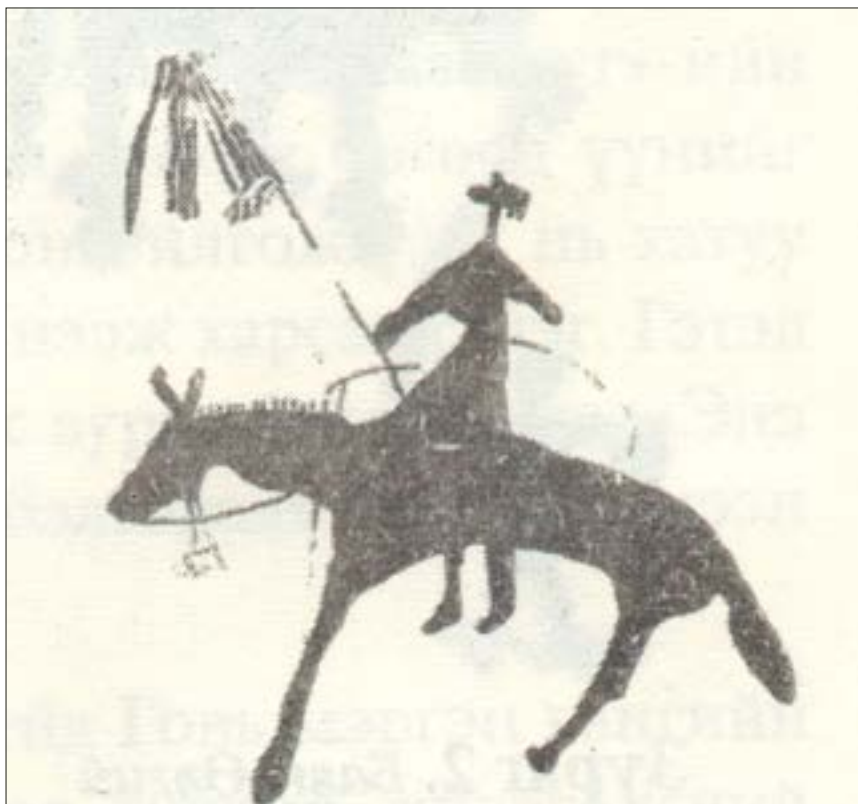


Fig. 2. A mounted horseman holding a raised banner, as seen in the Bichigt petroglyph dated to the Late Bronze Age (Tseveendorj 2003: 7).

Since the era of the empire, the ceremonial Nine-Footed White Banner (*Yusun Khökh Süld*) was raised during critical junctures of national importance: the convening of the Great State Assembly (*Ikh Khuraldai*), the enthronement of a khan, and major public festivals such as Naadam and other seasonal celebrations. In this contexts, the *süld* was invoked to ensure prosperity and cosmic harmony (*The Secret History...* 2006). Such ritual acts affirmed the banner's sacred status and its enduring role as a vessel of ancestral spirit and state legitimacy.

Mongolian white, black or multicoloured banners bear a striking resemblance to the *bunchuk* of Eastern Europe, reflecting a convergence of martial aesthetics and sacred meanings across Eurasia (Maralmaa 2020). However, the *süld* operates within a symbolic register where objects are not merely representations, but are imbued with living spiritual presence. It reflects a worldview on vital forces, the *sür*, that are manifested through relationships among people, society, the state and conceptions of authority.⁶ Thus, *sür süld* relates to vitality, *töriin süld* to the emblem, *süld duulal* to national anthem, and *süld ödör* to an auspicious life-giving day.

In Mongolian cosmology, the *süld* is not a metaphor for vitality or ancestral protection – it *is* vitality; it *is* ancestral presence. It embodies the person of the ruler as the living representative of a community. Its appearance in warfare, state ceremonies and contemporary national iconography reflects the enduring vitality of ritual life, in which ontology is not a metaphorically displaced but actively and continuously enacted.

The figure of the *süld* appears frequently in both ethnographic and historical contexts, especially in relation to ritual practices and animal sacrifices. Caroline Humphrey (2013) situates these within broader “spirit cults”, examining cases where “spirits of battle standards” are actively venerated.⁷ In such contexts, fierce deities often coexist with, and sometimes merge into, ancestral warrior figures and the numinous presences embodied in battle standards or in the spirits of the land.

Material afterlives: museum and visual culture

To ground this discussion in material history, we turn to notable Polish examples of *bunchuks* preserved in museum collections, including trophies from key historical moments such as the Relief of Vienna in 1683. One such item was most probably

6 According to Oyungerel Tangad, Mongolian culture distinguishes at least three main types of life force – *am*, *süld* and *hiimor*. *Am* is vitality in sense of health, while *hiimor* is associated with optimism, success, energy and resolution (Tangad 2013: 111).

7 One such spiritualized battle standard (*tug*) is preserved in the Janghan Temple, lending tangible form to this convergence of religious, ancestral and martial symbolism. The most revered *tugs* in Inner Mongolia are preserved at the Chinggis Khan mausoleum in Ordos (Humphrey, Laidlaw 2007; Humphrey, Ujeed 2013).

donated to the tomb of St. John Cantius by King John III Sobieski on 2 February 1684. Except during the construction of the new church in the late seventeenth century and for much of the nineteenth century, the object has remained at the saint's tomb.

In Poland, the *bunchuk*, when displayed in institutions like a monastery, museum or in commemorative exhibitions, has become a symbol of a mythologized military past. These displays invite viewers not only to observe the artefact, but also to imaginatively engage with the symbolic world it evokes. In this sense, exhibition itself performs a metaphorical shift, transforming a once-functional object into a piece of national military heritage.

From Polish Romantic paintings to Mongolian historical illustrations, artistic renderings of the *bunchuk* and *tug/süld* reveal how visual culture shapes national identity. In Polish art, the standard becomes a visual metaphor for valour, sacrifice and historical endurance. This is especially evident in the works of nineteenth-century painters such as Juliusz Kossak and Józef Brandt, who frequently incorporated the *bunchuk* as a symbolic focal point. In Kossak's painting *Rotmistrz chorągwi pancernej* [Captain of heavy cavalry regiment], for instance, the banner features prominently within an imagined martial tableau, serving not just as a historical detail but as a symbol of heroism and national pride.

Historian Karol Łopatecki highlights another powerful image: *The Capture of the Grand Vizier's Banner*, an engraving by Dutch artist Romeyn de Hooghe (Łopatecki 2005: 74). Widely circulated, the print visually celebrated Polish victories over the Ottoman Empire and inspired later representations of military glory. King John III Sobieski is shown trampling the Ottoman enemy, with two dominant symbols: the hetman's sign raised behind the king and the collapsing Turkish *bunchuk*. Here, the hetman's insignia becomes more than a military emblem; it is transformed into a metaphor for divine favour and national triumph (Łopatecki 2005: 87).

In the course of their battles against the Ottomans, Polish forces often captured *bunchuks* as trophies, which were then displayed in churches associated with victorious knights. These trophies functioned as enduring symbols of military glory and communal pride. The *bunchuk* also influenced martial aesthetics: during campaigns against Turks and Tatars, Polish warriors adorned their sabres with horse-tail pendants crafted in gold, silver or gilt brass, and sometimes affixed similar ornaments to their horses' chests. Among these, the white horse-tail held particular prestige, signifying exceptional honour and elevated status.

Mongolian visual traditions, such as those found in *Mongolyn Nuuts Tovchoo* (*The Secret History of the Mongols*) and *Jāmi' al-Tawārikh* (*Compendium of Chronicles*), portray the *süld* not simply as a historical or political emblem, but as a metaphysical principle that embodies cosmic order and the philosophical essence of human existence. These images serve not only as records but as creative expressions that shape and reinforce the viewer's moral and cosmological worldview.



Fig. 3. Mongolian historical artworks, such as *The Hunt of Khubilai Khan* and the *Jāmi' al-Tawārikh* by Rashid al-Din, depict banners that closely resemble the *bunchuk*.

A notable example is the painting *The Hunt of Khubilai Khan*, originally housed in Beijing's Palace Museum (*The Palace Museum...* 2001), whose reproductions have become central to the study of Mongolian iconography. Likewise, the *Jāmi' al-Tawārikh*, compiled during the Yuan and Ilkhanate periods in the fourteenth century, offers richly illustrated depictions of banners in both ceremonial and military contexts. One particular image shows a standard structurally resembling the Eastern European *bunchuk*, suggesting a visual convergence – and possible transmission – of symbolic forms across Eurasia following the Mongol conquests initiated by Chinggis Khan.

From the early thirteenth century onward, the White Banner (*tsagaan tug*) and the Black Banner (*khara tug*) assumed central roles in Mongolian social, political and religious life. The White Banner symbolized purity, peace and unity, while the Black Banner represented martial valour, courage and protective strength. Miniature paintings from the era of the Great Mongol Empire depict rulers accompanied by banners and *sülds*, underscoring their vital role in statecraft and ceremonial life, as documented by multiple visual and textual sources.

This symbolism was deeply intertwined with the destiny of the Great Mongol Empire. Although after the middle of the sixteenth century the banners ceased to function as official state standards, they remained potent symbols of Mongolia's imperial legacy. Among both commoners and the aristocracy, small-scale rituals and court ceremonies continued. This tradition began to wane only after Mongolia's declaration of independence in 1911.

The most significant disruption occurred during the socialist era, particularly from the 1930s onward, when Soviet-influenced policies suppressed traditional customs and spiritual practices such as *süld* worship. These efforts to enforce atheistic ideology led to the decline, often the outright cessation, of public *süld* rituals. Some practices were driven underground; others disappeared entirely.

Despite these threats, key elements of this heritage were preserved thanks to the efforts of scholars from the Mongolian Academy of Sciences and other cultural institutions. Figures such as Byambyn Renchin and Tsendiin Damdinsüren played pivotal roles in collecting oral testimonies, safeguarding ritual knowledge, and relocating physical artifacts from private homes and monasteries to museums, thereby protecting them from destruction.

One of the most significant preserved artefacts was the Chinggis White Süld, kept until 1919 in a small, highly restricted shrine at Shankh Monastery (Baruun Khüree) in Kharkhorin, Övörkhangaï province. This banner, characterized by its three-pronged finial and concealed beneath dense silk (*khadag yandaar*), was guarded with great reverence. According to oral tradition, the shrine was dismantled in the 1930s by Russian soldiers, who transported the *süld* on a cart with its silk covering intact. In addition to the Shankh *süld*, the Iljigen White Süld from Iljigen, Uvs province, was also preserved under similar circumstances. This artefact now resides in the National Museum of History and has been transferred to the Chinggis Khaan Museum, as confirmed by the hereditary banner keeper.

Historian Dendev documents another example near Erdene Zuu Monastery, where a white-haired banner, wrapped in a *khadag yandaar* and bound by iron chains, was protected by monks. Three prongs extended from the silk covering, and a Chinggis military drum was placed nearby. Monks performed rituals and recited prayers in veneration of the banner, suggesting that over time, monastic custodians replaced hereditary keepers – a shift likely influenced by the suppression of shamanistic and Tengriist practitioners during the spread of Tibetan Buddhism in Outer Mongolia.

Although relocating *süld* artefacts into museums ensured their physical preservation, it interrupted their ritual life. Nonetheless, ethnographers and researchers were able to collect extensive oral histories and document ritual practices, preserving a body of intangible cultural knowledge. In many communities, this tradition continued through oral transmission, maintaining a living link to ancestral spirituality

despite political constraints. These acts of preservation helped form a cultural bridge between past and present, ensuring the survival of key elements of Mongolian heritage. They laid the foundation for the revival of *süld* rituals and banners in state ceremonies following the democratic revolution of the 1990s.

After the adoption of a new democratic constitution in 1992, the ceremonial and spiritual status of the *süld* was officially restored. Article 12, Clause 4 of the Constitution states: "The traditional Great White Banner of the unified Mongol state shall be the ceremonial symbol of the Mongolian State and shall be recognized as the state banner of Mongolia. It shall be crafted from the mane and tail hair, not less than 80 cm in length, of white stallions specially selected from the herds of all provinces" (Byambasüren, Gantulga 2011:95).

This legal recognition reflects a broader societal desire to reconnect with traditional expressions of statehood, identity and spirituality.

The Nine-Footed Great White Süld now stands as a symbol of sanctity, prosperity, eternal continuity and national unity. A sacred fire affixed to the top of the banner signifies reverence and spiritual illumination. While *süld* worship had largely declined in Outer Mongolia by the 1960s, certain traditions persisted in Inner Mongolia. Drawing upon oral histories, ethnographic records and surviving iconography, the banner was reconstructed in the post-socialist era using traditional forms and symbols.

Historically, the primary martial and spiritual standard was the Four-Footed Black Süld, carried by Mongol warriors into battle. Topped with a double-edged steel spearhead and a star symbolizing eternal victory, it was traditionally made from the coarse black hair of war horses and designed to evoke awe and fear. During the Manchu period (from the seventeenth to early twentieth century), leaders of the tribes (Khotgoid, Oirats and Öölds) each possessed and venerated black banners in their resistance against foreign domination. After their defeats, the tradition was largely lost or suppressed, remaining dormant until its revival in 1992.

This revival was marked by a major ceremonial event held on 7 June 2011 at Tsonjin Boldog (near the site traditionally associated with Chinggis Khan's birthplace). The ceremony was attended by President Tsakhiagiin Elbegdorj and senior Ministry of Defense officials, who served as standard-bearers of the Black Süld and were appointed its guardians.

Reconstructing the Black Süld required significant symbolic and material investment: 180 grams of pure gold and 300 grams of sterling silver were allocated by the State Treasury. The foundation stone was sourced from Karakorum, and birch wood for the pole was gathered from Chinggis Khan's birthplace, reinforcing the banner's spiritual and historical connection to Mongolia's sacred geography.

Today, the *süld* functions as both a revered cultural relic and a living national symbol. The Mongolian state observes a formal schedule of rituals that blend pre-modern

ceremonial traditions with contemporary expressions of identity. This ritual reintegration affirms the enduring power of the *süld* as a medium through which the Mongolian people assert continuity, sovereignty and spiritual legitimacy.

From the 1930s to the 1990s, state policy under the socialist regime actively rejected traditional religious beliefs and national symbols. As a result, the worship of banners and related ceremonial practices was officially suspended (Dashnyam 2002). Although the Nine-Footed White Banner was no longer used in state contexts during this period, several physical representations of it were preserved in museums and cultural institutions.

Following the adoption of the new Constitution in 1992 and broader democratic reforms, the Nine-Footed White Banner was legally restored as the official ceremonial symbol of the Mongolian state. It was once again enshrined in the State Palace, marking its return not only as a national emblem but also as a vital part of state ritual life.

Traditionally, the White Banner is crafted from the manes of white horses selected from herds across all Mongolian provinces. It symbolizes peace, unity and the enduring strength of national harmony. The white colour connotes purity, sacred customs and ancestral blessings, establishing the banner as the supreme emblem of the state.



Fig. 4. Black Banner, thirteenth century. Collection of the National Museum of Mongolian History, Ulaanbataar. Photo by Maralmaa N. (2018).



Fig. 5. White Banner, thirteenth century. Collection of the National Museum of Mongolian History. Photo by Maralmaa N. (2018).



Fig. 6. Black Banner, seventeenth to nineteenth centuries. Collection of the National Museum of Mongolian History. Photo by Maralmaa N. (2018).

In contrast, the Black Banner, made from the coarse manes of black horses, signifies martial valour, protective power and spiritual force. Its colour reflects shamanistic beliefs, representing the power to repel evil and danger. This symbolism is deeply rooted in Mongolia's traditional religion and customs.

In 1992, the Ministry of Defense also revived the Black Banner, incorporating it into official ceremonies and rituals – a significant milestone in the revitalization of Mongolia's cultural and spiritual heritage. While the White Banner serves as the ancestral emblem of the state, reinforcing peace and unity, the Black Banner embodies pre-Buddhist shamanistic traditions and protective power. Together, these two banners represent an inseparable part of Mongolia's historical, cultural and religious identity, forming a foundational element of state ceremonial life.

Linguistic trajectories

The use of the term “flag” or “standard” as both a physical emblem and a symbolic title or military rank is a cross-cultural phenomenon in both Eastern and Western traditions. In many languages, the same word refers both to the banner itself and to the individual who bears it. To explore these linguistic and symbolic overlaps, this section begins with Polish sources.

In Polish, the emblem of power is known as *bunchuk* (Polish: *buńczuk*) – a term with layered meanings that reflect its evolution from a foreign military insignia to a symbol of national heritage. Though it originated in martial traditions, its significance expanded to evoke cultural memory and historical resonance. It can refer to a physical object, such as a tuft of horsehair once attached to armor or a lance, or symbolically, to military prestige and tradition.

While now largely obsolete in everyday speech, *bunchuk* appears in nineteenth-century encyclopedias. According to Aleksander Brückner's *Etymological Dictionary of the Polish Language* (1927), the word *buńczuk* derives from Turkish *buncuk*,⁸ meaning “mark”, referencing horse tails mounted on shafts to denote rank. The term likely entered Polish via Ruthenia (Little Russia). Related Polish adjectives *buńczuczny*,⁹ *buńdiuczny*, describing someone bold, combative or boastful, and the verb *buńdziuczyć* evolved from it.

The etymological relationship between *bunchuk* and the Mongolian *tug* is complex. Scholars advocating for the Altaic language family (Starostin, Dybo, Mudrak 2003)

⁸ Starostin lists the word *bōnčok* as a proto-Turkic derivation, meaning small beads or balls as decorations, and gives examples of versions of this word in Caucasian and Turkic languages: in Old Turkic *mončug*, but for example in Turkish – *bonçuk*, and in Gagauz – *bonžug*. More information in: Starostin, Dybo, Mudrak (2003).

⁹ See also the painting *Buńczuczny* [*Bunchuk-Bearer*] by Józef Brandt (1885), www.pinakoteka.zaszcianek.pl/Brandt/Images/Buncuczny.jpg.

identify two contact zones, one being the Turko-Mongolian one, which led to extensive lexical borrowing. They argue that shared terms like *tug/tuġ* may result from both loanwords and a hypothesized common ancestor of Turkic and Mongolic languages.

A diachronic comparative study tracing the term across Turkic and Slavic languages reveals how its form and meaning shifted with socio-political contexts. *Bunchuk* appears in various languages: Ukrainian (бунчук), Belarusian (бунчук), Slovak (*bunčuk*), Russian, and Crimean Tatar (*bunchug*), all denoting a horsehair-adorned staff symbolizing authority, especially from the fifteenth to eighteenth centuries. In English, the transliteration *bunchuk* is occasionally used.

In early Turkic usage, *tuġ* (or *tuy*) referred to a standard made from horse or yak tails affixed to a pole – an object associated with military prestige, spiritual force and tribal identity (Clauson 1972). These standards were not merely practical tools of coordination but carriers of spiritual legitimacy.

Zygmunt Gloger (1978: 215), a Polish encyclopaedist, proposed an alternate origin, tracing *bunchuk* to the Persian *mendzhuk*, meaning “a lance with a golden knob”, and the term *bendzhuk* in the Multan-Vlach language. According to him, these variants gradually merged into *bunchuk* and spread through Eastern Europe.

In Mongolian, a clear distinction exists between *tug* and *süld*. While *tug* denotes the physical standard or flag, *süld* refers to its spiritual essence or soul. The modern Mongolian *tug* – borrowed from Old Turkic *tuġ* – refers to both secular flags and sacred military standards. Today, *tug* retains dual significance: it functions as both a national symbol in state ceremonies and a sacred object in pre-Buddhist rituals, reflecting its enduring political and spiritual relevance.

Conclusion: from transmission to invention

This study has traced the symbolic trajectories of the *bunchuk*, *tug* and *süld*. Though their visual similarities may suggest a shared origin, their meanings, functions and cultural roles diverge sharply. In Poland, the *bunchuk* survives primarily as a symbol of historical memory. In contrast, in Mongolia, the *tug* and *süld* continue to function as living sacred objects.

Cultural symbols such as these do not simply migrate; they are continually re-imagined and reconstituted. What may appear as continuity, as Wagner argues, often reflects acts of symbolic innovation. The *bunchuk* and *süld* demonstrate that symbols shape not only what societies remember, but also how they conceive of themselves in the present.

The *tug*, associated with military victories, operates as both a marker of historical achievement and spiritual triumph. As Humphrey notes, these associations are central to how Mongolians navigate questions of history, identity and sovereignty.

The *tug* (battle standard) is the primary material form of the *süld*, serving as a sacred rallying point and emblem of political order. In pre-Buddhist times, it signified military strength and ancestral authority. Under Buddhism, it was absorbed into pantheons as a fierce protector deity (Humphrey, Ujeed 2013). Under modern regimes – both the Communist and the post-socialist ones – *süld* rituals were suppressed, transformed, and ultimately reasserted as expressions of ethnic and cultural identity.

The *süld* is not merely a “spirit” in the Western sense but a dynamic spiritual force linking life and afterlife, the individual and the collective, the human and the divine. It embodies invincibility, honour and sacred charisma, often associated with leadership and sovereignty.

Comparing these emblems as symbolic life-forces reveals key contrasts. The *bunchuk* is closely tied to martial masculinity, command, and historical authority; its significance largely confined to the past. The *süld*, by contrast, is more expansive and inclusive. It can be borne by warriors, rulers, hunters, wrestlers, and even women. It operates within both ritual and political spheres, embodying vitality and spirit. The absence of comparable ritual usage in Poland highlights the divergent symbolic evolutions of these emblems.

Ultimately, the story of the *bunchuk* and *süld* illustrates more than a shared visual lineage; it reveals how cultures continually reinvent symbols to serve distinct values and needs. As Wagner emphasizes, cultural transmission is never passive but a creative, interpretive act. Each adoption redefines what a symbol is and does. These emblems are not static relics but metaphors in motion – instruments through which societies construct, contest and express collective identity. This study contributes to anthropological theory by showing how symbolic forms generate ontological novelty, reshaping cosmologies, political imaginaries, and historical consciousness.

Bibliography

- Boldbaatar, J., Humphrey, C. (2007). The process of creation of national symbols and their adoption in the 1992 Constitution of Mongolia. *Inner Asia*, 9(2), 317–345.
- Brückner, A. (1927). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Byambasüren, G., Gantulga, T. (eds.) (2011). *Mongol töriin үүсэл, yoslol khündetgel, beleg temdeg ba ulamljal* [The origin, ceremonies, symbols, reverence, and traditions of the Mongolian State]. Ulaanbaatar: Admon.
- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-13th century Turkish*. London: Oxford University Press.
- Dashnyam, G. (2002). Chingisiin ongonyg ekh nutagt n’ zalakh gesen negen oroldlogo [An attempt to bring Genghis Khan's shrine back to his homeland]. In: Ch. Dalai (ed.), *Chingis khaany mendelsnii 840 jiliin oid zoriulsan erdem shinjlgeenii khurlin itgelüüdiin emkhetgel* [Proceedings of the academic conference dedicated to the 840th anniversary of the birth of Genghis Khan] (pp. 10–23). Ulaanbaatar: Orbis.

- Erdenesüren, N. (2011, 08 June). Mongol ulsyn yesön khölt tsagaan tugiig dakhin manduulsan tүүkh [The History of rehoisting the nine-footed white banner of the Mongolian State]. *Mongolyn Ūnen (daily newspaper)*, 3(21850).
- Galdanowa, G.R. (1987). *Dolamaistkie vieroovania Buriat* [Pre-lamaists beliefs of Buryats]. Novosibirsk: Nauka Novosibirsk.
- Gloger, Z. (1978) [1900–1903]. Entry: “buńczuk”. In: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Vol. 1 (p. 215). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Humphrey, C., Laidlaw, J. (2007). Sacrifice and ritualization. In: E. Kyriakidis (ed.), *The Archaeology of ritual* (pp. 255–276). Los Angeles: Costen Institute.
- Humphrey, C., Ujeed, H. (2013). *A monastery in time. The making of Mongolian Buddhism*. Chicago-London: The University of Chicago Press. DOI: //https://doi.org/10.7208/chicago/9780226032061.001.000.
- Łopatecki, K. (2005). Znak hetmański: geneza, funkcje, symbolika. *Studia i materiały do historii wojskowości*, 42, 59–93.
- Maralmaa, N. (2020). Mongol ulsyn töriin süld: ulamjlal, shinechlel (XX zuund) [The state emblem of Mongolia: tradition and transformation in the 20th century]. In: T. Khökhbaatar, F. Hiroshi, S. Chuluun (eds.), *The Mongolian world in the 20th century: Retrospective reflections, proceedings of the Mongolian Studies Association Asian Conference in Tokyo* (pp. 159–168). Ulaanbaatar: Admon.
- Pajewski, J. (2003). *Buńczuk i koncert. Z dziejów wojen polsko-tureckich*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Starostin, S., Dybo, A., Mudrak, O. (2003). Entry: “*bönčok”. *Etymological dictionary of the Altaic languages*. Leiden–New York–Köln: E.J. Brill.
- Tangad, O. (2013). *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- The Palace Museum. The complete collection of treasures of the Palace Museum: Paintings of the Yuan Dynasty* (2001). Hong Kong: Commercial Press.
- The Secret History of the Mongols* (2006). Sh. Choimaa, A. Tsanjid (eds.), Mongolian Historical Sources Series 1. Ulaanbaatar: Admon.
- Tseveendorj, D. (2003). Bayanligiin khadny zarim zurguud [Some rock images of Bayanlig]. *Khar Süld*, 1(2), 7–12.
- Tsevel, Y. (1966). *Mongol khelnii товч тайлбар толи* [Concise explanatory dictionary of the Mongolian language]. Ulaanbaatar: Ulsyn khewleliin gazar.
- Wagner, R. (1981). *The invention of culture: Revised and expanded edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, R. (1986). *Symbols that stand for themselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weatherford, J. (2004). *Genghis Khan and the making of the modern world*. New York: Crown.
- Żygulski, Z. (1986). *Broń wschodnia. Turcja, Persja, Indie, Japonia*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Żygulski, Z. (1978). Trofea wiedeńskie. *Studia Wilanowskie*, 3–4, 109–114.

Online sources

Tatarski Zespół Taneczno-Wokalny Buńczuk: bunczuk.pl/.
www.pinakoteka.zascianek.pl/Brandt/Images/Bunczuczny.jpg

Summary

The article offers a comparative study of the *bunchuk* and *tug/süld* – symbolic objects that, despite their formal similarities, underwent complex processes of diffusion across Eurasia. Originating from the nomadic traditions of Central and Eastern Asia, these symbols were later adapted into military cultures of Eastern Europe, highlighting the significance of long-term cultural transmission. The study traces their evolution, from sacred banners imbued with ancestral and religious meanings in Mongolia to military insignia and symbols of national memory in Poland. The authors emphasize the role of intermediaries, such as the Tatars and Turks, in the spread of these symbols, while also examining local processes of semantic transformation and reappropriation of meanings. The article explores the dynamic relationships between material objects, authority, and collective memory, underscoring how symbolic objects mediate between ritual, political power, and the formation of identity.

Keywords: *bunchuk*, *tug*, *süld*, cultural transmission, military emblems, state ritual, Poland, Mongolia

Streszczenie

Artykuł stanowi porównanie buńczuka i tugu/süldu – symbolicznych obiektów, które pomimo swego podobieństwa formalnego przeszły złożone procesy adaptacyjne w Eurazji. Wywodzące się z tradycji koczowniczych Azji Środkowej i Wschodniej, symbole te zostały adoptowane w wojskowych kulturach Europy Wschodniej, dowodząc znaczenia procesów przekazu kulturowego. Przeanalizowane są zmiany ich funkcji, od świętych sztandarów w Mongolii przez insygnia władzy w Polsce po symbole pamięci narodowej. Autorzy zwracają uwagę na rolę pośredników, jak Tatarzy i Turcy, w przenoszeniu symboli oraz lokalne procesy ich reinterpretacji. Artykuł bada relacje między obiektami materialnymi, władzą i pamięcią zbiorową, podkreślając ich rolę w kształtowaniu tożsamości i dziedzictwa.

Słowa kluczowe: buńczuk, *tug*, *süld*, transmisja kulturowa, emblematy wojskowe, rytuał państwowy, Polska, Mongolia

Translated by Authors

Wojciech Lipiński

w.lipinski@uw.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-7345-384X>

Uniwersytet Warszawski

Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Pamięć na pograniczu wyznaniowym. O mołokańskiej przeszłości wsi Strumok i Spaske w Budziaku (Ukraina)

*Memory in a religious borderland. On the Molokan past
of the villages Strumok and Spaske in Budjak (Ukraine)*

W pierwszej połowie XIX w. na południowe tereny dzisiejszej Ukrainy przybywali przedstawiciele ruchów religijnych kontestujących reguły rosyjskiego prawosławia. Byli wśród nich mołokanie, których niewielka wspólnota powstała w ukraińskim Budziaku, w położonych po sąsiedzku wsiach Strumok i Spaske. W efekcie XX-wiecznych zmian na politycznej mapie regionu miejscowości te znalazły się najpierw w granicach Rumunii, a potem Związku Radzieckiego, co postawiło tamtejszych mołokanów wobec wyzwań prowadzących do stopniowej dezintegracji ich religijnej wspólnoty. Ostatecznie u schyłku ubiegłego wieku zasilili oni szeregi lokalnego zboru baptystów.

Wspólnoty mołokańskie w Strumku i Spaske pozostawały długo poza uwagą badaczy. Wzmianki o mołokanach na terenie Budziaku i Besarabii w pracach historycznych i etnograficznych dotyczyły głównie ich miejskich ośrodków (Abakumova-Zabunova 2006; Kotsievskij 1996; Prigarin 2000), tylko w pojedynczych przypadkach, i to dość zdawkowo, wspomniano również o wspólnotach wiejskich (Galkina, Prigarin 2014). Materiały etnograficzne w obydwu wsiach zbierali na początku obecnego wieku badacze z Odessy, jednak nie doczekały się one szerszego wykorzystania. Wyjątek stanowi

opublikowany na portalu internetowym poświęconym mołokanom artykuł A.A. Tkachenko, w którym autor powołuje się zarówno na te materiały, jak i dokumenty archiwalne dotyczące bezpośrednio Strumka i Spaske (Tkachenko 2005).

Materiał terenowy wykorzystany w tekście został zgromadzony w trakcie badań¹ przeprowadzonych we wrześniu 2013 r. Były one zaplanowane jako krótki rekonesans. Jego celem było rozpoznanie sytuacji w dwóch miejscowościach, w których do niedawna istniały wspólnoty mołokańskie. Zachęcony obiecującymi efektami zamierzałem po pewnym czasie powrócić w teren, by bliżej przyjrzeć się pamięci mołokańskiej przeszłości wsi. Budziak to region wieloetniczny i wielowyznaniowy², a mołokanie byli częścią, choćby nawet niewielką i mało widoczną, niezwykle zróżnicowanej mozaiki tworzącej społeczność regionu. Po konwersji na baptyzm mołokańska wspólnota religijna przestała istnieć, ale przecież pozostali ludzie niegdyś na różne sposoby z nią związani i będący ostatnimi nosicielami pamięci o jej dawnym funkcjonowaniu. Dlatego planowane badania mieścić się miały w nurcie antropologii ratowniczej, czy też „nagłacej” (Posern-Zieliński 1987), i zakładały zachowanie świadectw ostatnich przedstawicieli lokalnej wspólnoty mołokańskiej w ukraińskim Budziaku. Niestety, z różnych powodów powrót w teren się opóźnił. Z kolei obecna sytuacja przedłużającej się wojny w Ukrainie stawia pod znakiem zapytania możliwość realizacji dawnych planów. Tekst niniejszy należy zatem traktować jako podsumowanie rekonesansowych badań, których pełna realizacja nie doszła do skutku ze wskazanych wyżej powodów. Jego cel jest dwójaki – z jednej strony pokazanie mołokańskiej przeszłości wsi, tak jak została ona zapamiętana przez rozmówców, z drugiej przedstawienie relacji między pamięcią a realiami pogranicza, na różne sposoby obecnego w ich doświadczeniu, zarówno jako mieszkańców niejednorodnych wyznaniowo miejscowości, jak i osób, dla których ta niejednorodność jest indywidualnym przeżyciem biograficznym wynikającym z konwersji.

Pogranicze, konwersja, pamięć

Tak jak cały Budziak jest pograniczem, zarówno ze względu na położenie przy granicach państwowych (ukraińsko-mołdawskiej i ukraińsko-rumuńskiej), jak i z racji zróżnicowania etnicznego i wyznaniowego mieszkańców, tak w Strumku i Spasce mamy do czynienia z pograniczem wyznaniowym. Badania na pograniczach, od dawna chętnie podejmowane przez etnologów (Kabzińska 2006), doczekały się też krytycznych analiz

¹ Badania były realizowane w ramach grantu MNiSW nr N N109 313537 *Zróżnicowanie etniczne i wyznaniowe ukraińskiego Budziaku*.

² O pogranicznym, wielowyznaniowym i wieloetnicznym charakterze regionu: Kisse, Prigarin, Stanko 2014; Kaneff, Heintz 2006 oraz inne artykuły z tego numeru „Anthropology of East Europe Review”; Lipiński 2014; 2015.

(Pasieka 2016). Uwzględnienie tych ostatnich pozwala tym bardziej docenić pracę Justyny Straczuk *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi* (Straczuk 2006), bowiem autorce w dużym stopniu udało się uniknąć terminologicznych i metodologicznych pułapek wskazanych przez Agnieszkę Pasiekę (2016). Straczuk zwraca uwagę, że w badaniach pogranicza nie powinno się koncentrować na stykających się ze sobą kulturach traktowanych jako odrębne światy, lecz na specyficznej rzeczywistości, jaka w różnych lokalnych wariantach wytwarza się w efekcie owego spotkania – na kulturze pogranicza. Do charakterystycznych aspektów współistnienia różnych denominacji w ramach szerszej kultury pogranicza zalicza m.in. sytuacyjność i dynamikę poczucia obcości, a także stopniowalność samego pogranicza, które może dotyczyć relacji w rodzinie, najbliższym sąsiedztwie i w szerszym regionie. Pogranicze jest też „strefą rozmytą”, gdzie granice „ulegają zatarciu, nabierając często cech przechodniości, tak że niemożliwe staje się przypisanie poszczególnych cech do określonego systemu” (Straczuk 2006: 245–250). Wiąże się to z właściwą wielu mieszkańcom pogranicza „rozszerzoną kompetencją” – możliwością sięgania do różnych religijnych tradycji (Straczuk 2006: 243).

W odniesieniu do podobnego zjawiska Antonina Kłoskowska używała pojęcia walencji, czyli przyswojenia kultury. W analizowanych przypadkach konwersji narodowych dostrzegała różne warianty owego przyswojenia, m.in. biwalencję, gdy ludzie, którzy świadomie dokonywali wyboru narodowej identyfikacji, odrzucając jedną na rzecz innej, jednocześnie korzystali z dwóch tradycji kulturowych (Kłoskowska 1996). Na możliwości łączenia różnych tradycji wskazują antropologiczne badania konwersji religijnych. Diane Austin-Broos przedstawia konwersję jako drogę, odwrócenie się od czegoś i zwrócenie ku czemuś nowemu, zakładając temporalność tego procesu (Austin-Broos 2003). Konwersja w takim ujęciu nie jest „prostym zerwaniem z dotychczasowym życiem społecznym”, ale raczej „negocjowaniem miejsca w świecie”, w ramach którego możliwe jest łączenie wiedzy i doświadczeń z porządku, od którego się odchodzi, z tymi, które są właściwe dla rzeczywistości, ku której prowadzi droga konwersji (Austin-Broos 2003: 2). Podobnie jak w sytuacji dwuwyznaniowości obserwowanej przez J. Straczuk na pograniczu, osobom znajdującym się na „drodze konwersji” można przypisać rozszerzoną kompetencję kulturową.

Sytuacja pogranicza wyznaniowego i religijnej konwersji wytwarza specyficzne warunki codziennych praktyk, jak i kształtowania tożsamości oraz legitymizującej ją pamięci. Badacze tej ostatniej podkreślają, że jakkolwiek dotyczy ona przeszłości, to jest ściśle powiązana z teraźniejszością (Lipszyc 2014: 488). Zwracała na to uwagę Maurice Halbwachs wprowadzając pojęcie społecznych ram pamięci. Używając go miał na myśli wpływ, jaki grupy (rodzina, grupa religijna, grupa społeczna) wywierają na to, jak wspominamy przeszłe wydarzenia: jego zdaniem dostarczają one punktów oparcia dla indywidualnej pamięci (Halbwachs 1969). David Lowenthal pisał, że „potrzebujemy

wspomnień innych ludzi po to, by potwierdzić i wzmocnić nasze własne” (Lowenthal 1991: 9), podkreślając wpływ funkcjonowania w szerszej grupie na indywidualne wspomnienia o przeszłości. Na podobne zjawisko zwracała uwagę Barbara Szacka pisząc, że informacje, z których składa się pamięć zbiorowa są „rozumiane, selekcjonowane i przekształcane” zgodnie ze „standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi” funkcjonującymi w konkretnej zbiorowości (Szacka 2006: 44).

Mołokanie i baptyści

Początki mołokańskiego ruchu religijnego sięgają drugiej połowy XVIII w. i wiążą się z działalnością Symeona Ukleina, głoszącego swoje poglądy religijne na terenie guberni tambowskiej. Zwalczający odstępców hierarchowie prawosławni używali określenia mołokanie wskazując na spożywanie przez nich mleka w okresach postu, którego zwolennicy Ukleina nie uznawali. Nadana z zewnątrz nazwa przyjęła się wśród samych zainteresowanych, oprócz niej określali się też mianem duchowych chrześcijan.

W zasadach przyjętych przez zwolenników S. Ukleina zachowany został podstawowy rdzeń chrześcijaństwa w postaci wiary w trójosobowego Boga. Za jedyne źródło wiary uznawano Biblię, odwołując się głównie do Ewangelii, ale też stosując niektóre z zasad starotestamentowych, np. zakaz spożywania wieprzowiny. Według mołokanów prawdziwy, ustanowiony przez Chrystusa Kościół istniał jedynie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, potem hierarchowie na kolejnych soborach wypaczyli jego nauki i dopiero mołokanie – duchowi chrześcijanie przywrócili właściwy porządek. Kierując się swoistą wykładnią cytatu z Ewangelii wg. św. Jana („Bóg jest duchem: potrzeba więc by czciciele Jego oddawali mu cześć w Duchu i prawdzie”, J 4, 24) w oddawaniu czci Bogu odrzucali wszystko, co uznawali za przynależne do sfery zewnętrzno-obrzędowej. Dary Ducha Świętego czy sakramenty należało według nich rozumieć jedynie w kategoriach duchowych, dlatego odrzucali praktykowanie chrztu wodnego i innych sakramentów. Nie uznawali prawosławnej hierarchii i stanu kapłańskiego, prowadzenie spotkań modlitewnych powierzali starszym, darzonym autorytetem mężczyznom (*starcy, preswitary*). Negowali prawosławną liturgię i obrzędowość, z takimi jej charakterystycznymi elementami, jak kult ikon i krzyża czy posty (Krugov 1907; Shugaeva 2006; Buianov 2014). Przedstawione zasady wiary i życia religijnego ulegały z czasem pewnym zmianom wraz z tym, jak powstawały różne nurty w ruchu mołokańskim, związane z kolejnymi migracjami (m.in. na Kaukaz). Dostępne informacje pozwalają jednak sądzić, że te późniejsze modyfikacje ominęły interesującą nas wspólnotę z Budziaku.

Z Tambowa, gdzie początkowo działał S. Uklein, idee mołokańskie docierały do sąsiednich guberni, a z czasem też na tereny dzisiejszej Ukrainy. Na początku drugiej dekady XIX stulecia duża grupa mołokanów osiedliła się na specjalnie dla nich wydzielonych ziemiach nad rzeką Mołoczna, na terenie dzisiejszego obwodu zaporoskiego

na południu Ukrainy (Butkevich 1910: 286). W tym samym czasie, a także wcześniej, być może nawet już od końca XVIII w. (Kotsievskij 1996: 46), mniejsze grupy docierały do położonych dalej na zachód regionów południowej Ukrainy, w tym np. do Odessy (Kotsievskij 1995: 5; Klibanov 1965: 126), a także do sąsiedniej Besarabii. Na południu obwodu besarabskiego, w Budziaku, mołokanie zaczęli się osiedlać na początku XIX w. w dwóch wsiach: Strumok i Spaske (Galkina, Prigarin 2014: 561–562; Prigarin 2010: 115, 243; Tkachenko 2005). Pod koniec tego samego stulecia mieszkało ich tam około 200 (Tkachenko 2005). W XX w. mołokanów ze Strumka i Spaske najpierw w okresie rumuńskim (1918–1941) próbowano nawracać na prawosławie, stosując czasem bardzo restrykcyjne metody (Tkachenko 2005), potem z kolei musieli się oni mierzyć z polityką ateizacji prowadzoną przez Związek Radziecki. Przyczyniło się to do dezintegracji wspólnoty religijnej, a pod koniec XX w. doprowadziło ostatnich mołokanów na drogę masowej konwersji na baptyzm (Tkachenko 2005).

Było to możliwe zarówno ze względu na bliskość doktrynalną, jak i trwające już od stulecia bliskie sąsiedztwo obydwu denominacji. Należący do szerszego nurtu chrześcijaństwa ewangelikalnego baptyzm, którego korzenie w Anglii sięgają co najmniej początku XVII w., dotarł w wieku XIX na tereny ówczesnego imperium Romanowów. Tak zwane przebudzenie baptyistyczne drugiej połowy XIX w. miało miejsce m.in. na obszarze południa dzisiejszej Ukrainy, w tym nad rzeką Mołoczną, gdzie obok kolonii niemieckich osadników istniały też wsie mołokańskie (Pełczyński 2013: 73–84). Idee baptyistyczne szybko dotarły też do Besarabii i Budziaku. Pod koniec XIX w. zaczęła się formować wspólnota baptyistyczna w Strumku i choć przez dłuższy czas była nieznaczna, to za jej sprawą mołokanie przez kolejne stulecie funkcjonowali już nie tylko w prawosławnym otoczeniu, ale też w sąsiedztwie baptystów.

W baptyzmie, jeszcze w większym stopniu niż to miało miejsce w początkach reformacji, podkreślano rolę Biblii jako źródła wiary nadrzędnego wobec wszelkich innych, np. autorytetu kościelnego. Baptyści uznają, że łaski zbawienia można dostąpić przez samą wiarę, a aby przyjąć ten dar potrzebny jest duchowy przełom, którego doświadczyć może tylko dojrzały wyznawca. Stąd charakterystyczne dla baptystów praktykowanie chrztu wodnego osób dorosłych, będącego zewnętrznym wyrazem nawrócenia. Baptyści praktykują też wieczerzę pańską, traktując ją jako przypomnienie ofiary Chrystusa i jeden ze środków uświęcenia, czyli dążenia do chrześcijańskiej doskonałości, które powinno być celem wszystkich równych sobie członków lokalnego zboru, tworzących widzialny Kościół (Markiewicz 1982: 93–96; Pełczyński 2013: 114–120).

Gdy na początku lat 90. XX w. baptyści kaznodzieje z lokalnych budziackich ośrodków zaczęli głosić swe idee ostatnim mołokanom ze Strumka i Spaske, to trafiły one na podatny grunt. Egalitaryzm, antyrytualizm i skupienie na Biblii łączyły przedstawicieli obydwu wyznań, jedyną wyrazistą i problematyczną dla mołokanów różnicą było praktykowanie przez baptystów chrztu. Zaważyły jednak szersze uwarunkowania,

w jakich doszło do zintensyfikowanej akcji misyjnej baptystów. Wspólnota mołokańska już od wielu dekad ulegała procesom erozji i dezintegracji, jednocześnie trwał właśnie trudny czas politycznej i gospodarczej transformacji. W tej sytuacji obietnica nowej religijnej wspólnoty okazała się ważniejsza niż nieliczne różnice w doktrynie i praktykach i na tyle silna, by skierować mołokanów na drogę kolektywnej konwersji (Hałas 2007: 147–185).

Strumok i Spaske Pamięć mołokańskiej przeszłości

Wiaczesław Kuszniur, autor podręcznika do *narodoznawstwa* obwodu odeskiego, tak kończył krótki fragment książki poświęcony mołokanom: „Wielu sekt, znanych z XIX i z pierwszej połowy XX wieku, już nie ma. Przypominają o nich, oprócz źródeł pisanych, materialne pamiątki – przede wszystkim nagrobki na cmentarzach (na przykład we wsi Strumok w rejonie tatarbunarskim)” (Kushniur 1998: 156). Podobne informacje, na jakie natrafiłem w wertowanych w odeskiej bibliotece tekstach, raczej nie zachęcały do dalszych eksploracji, sugerowały bowiem, że temat „mołokanie w Budziaku” to zamknięty dawno rozdział historii. Jednak, gdy dowiedziałem się, że mołokańska wspólnota religijna w Strumku i Spaske funkcjonowała jeszcze całkiem niedawno – masowa konwersja na baptyzm miała miejsce u schyłku lat 90. XX w., a więc raptem niewiele ponad dekadę przed moimi badaniami w Budziaku – postanowiłem odwiedzić obydwie miejscowości.

Strumok i Spaske położone są w okolicach miasteczka Tatarbunary. Mniejsza z dwóch wsi, licząca kilkuset mieszkańców – Spaske jest położona przy drodze biegnącej z Odessy, przecinającej Tatarbunary i prowadzącej do położonych dalej w głębi Budziaku miast, takich jak Bołgrad i Izmail. Znajdujący się w odległości kilku kilometrów Strumok, choć oddalony od ruchliwej trasy, jest wsią ponad dwukrotnie większą i siedzibą rady wiejskiej, do której należy również Spaske. Mieszkańcy utrzymują się z rolnictwa, niektórzy pracują w pobliskich Tatarbunarach lub innych miastach regionu, spora część to emeryci.

Kiedy przyjechałem tam we wrześniu 2013 r. bez większych problemów znalazłem osoby pamiętające jeszcze mołokańską przeszłość wsi. Pierwszych rozmówców polecono mi w radzie wiejskiej w Strumku. Było to małżeństwo w średnim wieku, mąż wywodził się z mołokańskiej rodziny, której członkowie byli dawniej bardzo zaangażowani w życie religijne mołokańskiej wspólnoty religijnej, żona pochodziła z innej części Ukrainy i przed ślubem nie miała nic wspólnego z mołokanami, mimo to wiedziała sporo o ich religii i historii, ponieważ od kiedy zamieszkała w Strumku interesowała się przeszłością wsi oraz rodziny męża. Ta dwójka poleciła mi kolejnych rozmówców w obydwu miejscowościach, jedną rozmowę przeprowadziłem też z przypadkowo

spotkaną na ulicy starszą kobietą. Wszyscy rozmówcy w momencie przeprowadzania badań byli członkami lokalnych wspólnot baptystycznych. Większość pochodziła z miejscowych rodzin mołokańskich lub mieszanych mołokańsko-baptystycznych albo mołokańsko-prawosławnych. Razem z jedną z rozmówczyń ze Strumka odwiedziłem też tamtejszy cmentarz, gdzie można zobaczyć wspomniane przez Kusznira stare mołokańskie nagrobki oraz dom modlitwy baptystów, do którego uczęszcza dziś wiele osób wywodzących się z mołokańskich rodzin.

Źródła informacji, którymi posługiwali się rozmówcy tworząc przekaz na temat mołokańskiej przeszłości wsi, były zróżnicowane. Do najważniejszych należały własne wspomnienia z okresu dzieciństwa i młodości, gdy bardziej widoczne były jeszcze pewne przejawy życia religijnego, oraz międzypokoleniowe przekazy rodzinne, np. dotyczące przybycia do Budziaku. Uzupełniały je informacje oparte na materialnych źródłach, takich jak stare rodzinne fotografie czy inskrypcje na nagrobkach z miejscowego cmentarza. Gdy rozmowa dotyczyła bardziej odległej przeszłości, np. powstania ruchu mołokańskiego i migracji do Besarabii, często odwoływano się do źródeł pisanych: tekstów naukowych lub ich bardziej popularnych, medialnych przetworzeń. Dokładnie jak w charakterystyce zjawiska pamięci zbiorowej autorstwa B. Szackiej, rozmówcy sięgali zatem „do informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich różnymi kanałami” (Szacka 2006: 44). W tej różnorodności źródeł i kanałów przekazu informacji uwidacznia się charakterystyczne dla współczesności przeplatanie się pamięci komunikacyjnej, czerpiącej z osobistych wspomnień i rodzinnych przekazów, oraz pamięci kulturowej, opartej na takich kulturowych zapośredniczeniach, jak fotografie czy teksty pisane (Assmann 2008; Assmann 2013; Saryusz-Wolska 2014a; 2014b).

Rozmówcy ze Strumka i Spaske nie mieli wiele do powiedzenia na temat genezy mołokaństwa. Niektórzy nawiązywali do tej kwestii pośrednio, przy okazji tłumaczenia nazwy grupy. „Dawniej było dużo, jakby to powiedzieć, mołokanów. Aha. Ale oni też Boga uznawali. Piszą nawet uczeni, że oni byli wierzący, tylko że oni w czasie postu pili mleko. I od słowa mleko powstał mołokanie. Ale to byli ludzie pobożni” (k., 74 l., Strumok)³. Inny rozmówca tak próbował określić miejsce i okoliczności powstania mołokaństwa:

Jest wersja, że mołokanie pochodzą z Kaukazu. Gdzieś tam jest rzeka Mołoczna w Rosji. Też nie wiem na ile w tym prawdy. Ale tak słyszałem. A z Kaukazu jakby Niemcy tam byli i tam jakby od nich to się zaczęło (...) Na tyle, na ile słyszałem od starszych ludzi, to wychodzi, że tak to było. Czy Kaukaz pierwszy, czy rzeka Mołoczna, czy Rosja, to nie wiem (m., 80 l., Strumok).

3 Tu i dalej w tekście cytaty z wywiadów opatrzone są krótkimi metryczkami zawierającymi informacje o płci, wieku i miejscu zamieszkania rozmówców.

Rosja, Mołoczna, Kaukaz to kolejne etapy historii mołokańskich migracji. Choć rozmówca wskazuje na przekaz międzypokoleniowy jako źródło swojej wiedzy, to w wypowiedzi pobrzmiewają echa opracowań naukowych. Tyle tylko, że te „książkowe” dane ulegają przemieszaniam, gubi się ich chronologiczne następstwo. Z kolei wskazywanie na rolę Niemców w genezie mołokaństwa świadczy o nakładaniu się na siebie dwóch perspektyw konfesyjnych: mołokańskiej i baptystycznej. Opracowania na temat początków baptyzmu na obszarze dzisiejszej Ukrainy zgodnie wskazują na rolę Niemców, którzy podobnie jak duchoborcy i mołokanie osiedlali się nad Mołoczna. To wśród tamtejszych mennonitów miało dojść do pierwszych nawróceń, region ten był jednym z ważnych ośrodków rozwoju baptyzmu w ówczesnej Rosji (Kolodnyj, Jaroskyj 1999; Pełczyński 2013).

Jeśli chodzi o pochodzenie mieszkańców Strumka i Spaske, to rozmówcy, poza jedną osobą, która nic na ten temat nie wiedziała, zgodnie wskazują Rosję. „Nasze korzenie gdzieś stamtąd, z Rosji” (m., 60 l., Strumok); „Przyjezdni, z Rosji. – Z Rosji, tak? No pewnie. – A dlaczego tu przyjechali? No tak, żeby zamieszkać. W dawnych czasach. Tutaj to Turcy żyli. Turków wygnali i osiedlali ludzi z Ukrainy, z Rosji. I wyszli mołokanie” (m., 70 l., Spaske). W jednym przypadku udało się zanotować dłuższą relację w postaci rodzinnej legendy o pierwszym przybyszu, protoplaście dwóch spokrewnionych rodów ze wsi Strumok:

Jak mi tatko opowiadał, mój pradziad Foma przyniósł w plecaku, jak on opowiadał w takim worku na plecach, dwoje dzieci. Jeden Ustin, drugi Hrychorij (...). Od Ustina pochodzą Ustinczata, to jeden ród, a od Hrychorija zaczął się drugi ród (...). I jednych zaczęli nazywać Ustinczata, a drugich Czecziki (...). To przeczyska. A na nazwisko jedni i drudzy mieli Kowaliow. A jak mi opowiadali moi przodkowie, że moje rosyjskie nazwisko to Korczunow. Z Tambowa. Oni za Katarzyny tutaj uciekali. Tutaj były puste stepy, sitowia i tak dalej. I na południe uciekali. Czyli nazwisko moje było Korczunow. Ale oni zmienili na Kowaliowa (m., 80 l., Strumok).

W dalszej części rozmowy wyjaśniło się, że rozmówca jest potomkiem Ustina i Fomy, oraz że zmiana nazwiska wynikała z doświadczenia prześladowań, które skłoniło jego przodków do ucieczki na południe, co miało być zresztą, zdaniem rozmówcy, powszechną praktyką wśród docierających do Budziaku uciekinierów z różnych zakątków carskiego imperium⁴. W dwóch powyższych cytatach w ciekawy sposób zarysowano realia dawnej południowej Besarabii: opustoszałe po odejściu dawnych tureckich włodarzy stepy, dające schronienie i możliwość nowego startu liczny uciekinierom.

4 Znajduje to swoje potwierdzenie w literaturze. Iwan Ancupow, w monografii poświęconej historii rosyjskiego osadnictwa w Besarabii, wymienia „ukrywanie się pod cudzym nazwiskiem” jako jedną ze strategii przyjmowanych przez licznych chłopskich zbiegów uciekających z centralnych guberni rosyjskich w pierwszej połowie XIX w. (Antsupov 1996: 23).

Na podobne uwarunkowania zwracali uwagę badacze historii regionu podkreślając, że sprzyjały one formowaniu, umacnianiu i trwaniu odrębności grup etnokonfesyjnych (Kotsievskij 1996: 40–41).

Dla trwania wspólnoty mołokańskiej istotne znaczenie miał dom modlitwy w Strumku. Sam budynek nie zachował się do dzisiaj, został rozebrany na początku lat 90. XX w., gdy społeczność zdecydowała o budowie nowego, tym razem już baptystycznego domu modlitwy. Wszyscy dobrze pamiętają stary, mołokański dom. Uczęszczali do niego również wierni ze Spaske. Tak wspomina o tym rozmówca z tej miejscowości zapytany o to, czy był w niej dom modlitwy: „Nie było. <Na dom> chodzili, tak się mówiło. Gdzie mieszkał jeden starzec. A potem zmarł ten nasz *preswiter*, to chodzili tam, do Strumka” (m., 70 l., Spaske). Mężczyzna ze Strumka, którego przodkowie należeli do osób zaangażowanych w życie religijne wspólnoty mołokańskiej, podkreślał specjalne znaczenie miejscowego domu modlitwy:

A cerkiew mołokańska to najstarsza w całej Besarabii. Ot tam, w Biełgorodzie Dniestrowskim była, to dawna izmailska gubernia, ale to tutaj był sam początek. Dom był o tutaj zaraz za nami, i on był najstarszy (...) To tam napisane jest w historii, że to była najstarsza cerkiew w Besarabii. Stąd się to zaczynało (m., 60 l., Strumok).

Rozmówca pochodzi z rodziny, w której były dawniej osoby bardzo zaangażowane w życie religijne wspólnoty, jego dziadek uczestniczył m.in. w zjazdach mołokańskich w Kiszyniowie i Benderach. Zachowane fotografie z podobnych spotkań w Strumku pozwoliły mu na oszacowanie liczby członków lokalnej wspólnoty. Ze względu na wyjątkowo dużą frekwencję, prawdopodobnie wzmocnioną jeszcze przez gości z innych ośrodków, podobne zgromadzenia odbywały się nie w samym domu modlitwy, ale obok, czyli na świeżym powietrzu.

Mieliśmy taką fotografię, tam było ponad dwustu członków cerkwi. Cerkiew była bardzo duża. Pamiętam, jak byłem mały, oni zbierali się o tutaj za domem, rozścielali chodniki, na chodnikach stawiali samowary. A samowar na siedem wiader, taki wielki. I pili herbatę. A w tym czasie cukru to tak nie było. I oni nalewali herbatę, brali po małym tylko kawałeczku cukru, i to było takie ich, takie to było mołokańskie. I tam stoły porozstawiali i tam sobie siedzą. Mieliśmy taką fotografię, to ja na tym zdjęciu policzyłem, tam było ponad dwieście osób. Dzieci było dużo. Tu się odbywały zjazdy (m., 60 l., Strumok).

Poza tego rodzaju specjalnymi okazjami nabożeństwa odbywały się w domu modlitwy w każdą niedzielę. „Trzy, cztery godziny. Jak są skądś goście, to dłużej. Jak nie ma, krócej” (m., 80 l., Strumok). Na spotkaniach modlitewnych obowiązywały surowe zasady zachowania, od których nie było wyjątków, także dla dzieci. „W domu modlitwy,

żeby biegać, to nie daj Boże. Biegać, rozmawiać albo bawić się, na to nie pozwalano” (m., 80 l., Strumok).

W mołokańskich wspólnotach religijnych nie wyodrębniano specjalnych funkcji kapłańskich, a spotkaniom modlitewnym przewodzili najstarsi i najbardziej doświadczeni mężczyźni, tzw. *starcy*. Jednak w relacjach o nabożeństwach w Strumku mowa jest o tym, że prowadził je *preswiter* lub diakon, ważną rolę odgrywali też komentujący Biblię kaznodzieje.

BM.: On [*preswiter*] prowadził [zebranie]. Jak nie ma preswitra, to diakon go zastępuje. I kaznodzieje byli. Kaznodzieje byli oczywiście słabo wykształceni, ale dobrze znali Biblię (...). JO.: Na pamięć niektórzy znali. – Czyli Biblię wszyscy czytali? BM.: U nas najważniejsza była Biblia, u mołokanów. Biblia. Nie było muzyki, jakieś orkiestry dętej czy takich rzeczy. Podstawa to Biblia. I śpiew, pieśni religijne. – A z Biblii i Nowy i Stary Testament? BM.: Tak, tak. I Nowy i Stary. Ale najczęściej czytało się Ewangelie (m., 80 l. i k., 60 l., Strumok).

Rozmówcy zapamiętali, że nabożeństwa składały się z czytania i komentowania Biblii, kazań oraz śpiewów. Niektórzy uściślali, że w odróżnieniu od obecnej sytuacji na nabożeństwach baptystycznych, gdzie śpiewa się zarówno psalmy, jak i pieśni religijne, w mołokańskim domu modlitwy śpiewano wyłącznie psalmy. Istniało też wyraźne ograniczenie roli kobiet w trakcie nabożeństw: chór wykonujący psalmy był wyłącznie męski, kobiety nie wygłaszały też kazań.

(...) ja sama nie byłam, ale jego [męża] ojciec opowiadał, że tam udział [aktywny] w nabożeństwie brali tylko mężczyźni. Chór był tylko męski. I oni śpiewali wyłącznie psalmy, tylko psalmy. Nie śpiewali tak jak u nas, że jest i Pieśń Odrodzenia, są i wiersze. Tam czegoś takiego nie było. Były wyłącznie kazania i śpiewanie psalmów. A psalmy śpiewali tylko bracia (k., 60 l., Strumok).

Relacje na temat innych aspektów religijności, których nie było wiele, a jeśli już były, to zazwyczaj bardzo krótkie, też czasem wiązano z domem modlitwy:

– A jakie wtedy obchodzono święta? A takie jak i u baptystów. Wielkanoc, Boże Narodzenie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Chrzest Pański, Przeobrażenie.
– A taką Wielkanoc na przykład to jak świętowano?
No chodzili nocą, szli wcześniej rano, jak my teraz o czwartej rano. Godziny to dokładnie nie pamiętam, ale nocą, ciemno jeszcze było. I zaczynało się nabożeństwo. Wielkanocne nabożeństwo. Jak Bóg pisze na Wielkanoc, to i takie czytania były. I śpiewy wielkanocne (m., 80 l., Strumok).

Jeszcze bardziej zdawkowe były relacje na temat obrzędów cyklu życia, np. ślubu i wesela: „Obiad robili. Obiad zjemy, a potem samowary i herbata. Wujek jeden był

proswitrem, on ślubu udzielał" (m., 70 l., Spaske) czy pogrzebu: „Obiad. Herbaty nie było" (m., 70 l., Spaske).

Ciekawym elementem dawnych zwyczajów był zakaz jedzenia wieprzowiny:

– To mółokanie wszystko mogli jeść, nie było tak, że jakiś rodzaj jedzenia był zakazany?

BM.: Nie, wszystko można.

– Wszystkie rodzaje mięsa i tak dalej?

BM.: Nie, nie, poczekajcie. Moja mama, nie wiem jak inni mółokanie, pewnie wielu też nie jadło wieprzowiny. Moja mama nie jadła wieprzowiny.

JO.: I nasza baba Masza też wieprzowiny nie jadła.

BM.: Tak, było tak, że nie można było jeść wieprzowiny (m., 80 l. i k., 60 l., Strumok).

Oni mięsa wieprzowego nie jedli.

– A dlaczego nie można było?

Tak przyjęte było. Mama moja nie jadła wieprzowiny. Bo świnia jest nieczysta. Tak jest napisane (m., 70 l., Spaske).

Ostatnie fragmenty rozmów, poza tym, że przypominają o przestrzeganiu starotestamentowych zakazów, jednocześnie wyjaśniają fragmentaryczność relacji na temat mółokańskiej religijności. Obydwaj rozmówcy zakaz spożywania wieprzowiny odnoszą do pokolenia rodziców, a jeden ledwie o tym pamięta, przypomina sobie dopiero po kilku naprowadzających pytaniach. Ich młodzieńcze lata przypadły na czasy radzieckie, gdy wspólnota religijna uległa już częściowej dezintegracji, a tradycyjne mechanizmy socjalizacji przestawały funkcjonować. Można sądzić, że podobnie jak zwyczaj nie jedzenia wieprzowiny był wtedy przestrzegany przez matki rozmówców, ale już nie przez nich samych, także wiele innych praktyk i zasad było im wówczas znanych bardziej z obserwacji i opowieści niż z własnego doświadczenia. Tym bardziej dziś z trudnością przychodzi im odtworzenie pełnego obrazu mółokańskich realiów.

Do dezintegracji mółokańskiej wspólnoty w Strumku i Spaske i jej stopniowego zaniku przyczyniły się działania rumuńskiej administracji, nieprzychylnie odnoszącej się do mniejszości religijnych, oraz polityka ateizacji okresu radzieckiego. Najstarsi rozmówcy osobiście doświadczyli działań ze strony rumuńskich instytucji:

– Jaki był stosunek Rumunów do mółokanów? Jak do szkoły poszedłem, to zacząłem się żegnać. Do domu przychodzę, „a ty czemu się żegnasz?”. „A bo zmuszają”. – W szkole zmuszali? Tak. „Zmuszają”. „Powiedz, że ty jesteś mółokanin”. No to poszedłem, a tam znowu zmuszają, „żegnaj się”. „Jestem mółokaninem”. Dali sobie spokój (m., 70 l., Spaske).

Inni znali już tylko rodzinne przekazy, za to dotyczące głośnych przypadków związanych z działalnością prawosławnych misji, których represyjny charakter wspierały rumuńskie władze administracyjne.

Ojczulka mojego w piwnicy zamykali, trzy dni był w piwnicy. Rumuni, żeby przyjął prawosławie (...). A [ten który] był *preswitem*, on przeszedł, bili, zmuszali i on się poddał. *Preswiter* się poddał. A mój ojczulek, który był diakonem, nie poddał się. Bili tam, trzymali w zimnej piwnicy trzy doby, albo i więcej. – To pański ojciec był diakonem? Tak. Mój tato był twardy. Wytrzymał. A ten *preswiter* nie wytrzymał. Wszyscy się z niego śmiali, nawet prawosławni. Jaki z ciebie *preswiter*, przestraszyłeś się, co z ciebie za *preswiter*? O taką historię słyszałem (m., 80 l., Strumok).

Na tle zdecydowanych działań podejmowanych przez oficjalną Cerkiew i administrację rumuńską przejawy polityki ateizacyjnej czasów radzieckich, o których wspominają rozmówcy, wydają się dość łagodne.

Zaczęły się prześladowania baptystów, a mołokanów zostało niewielu i ich nie prześladowali. Tam zostało osiem, dziewięć babć starych, oni myśleli: a niech tam sobie poumieirają i koniec, cerkiew się zamknie. A okazało się, że ona przetrwała (m., 60 l., Strumok).

Jedyną powszechnie zapamiętaną formą działań uderzających we wspólnotę, był zakaz uczestnictwa dzieci i młodzieży w nabożeństwach: „Ale przychodzili, z partii, żeby dzieci tam [w domu modlitwy] nie było. Dzieciom nie pozwalali. – A dorośli mogli chodzić? Tak, dorosłym nie zabraniali (k., 80 l., Spaske); „Po prostu nie pozwalali, żeby dzieci chodziły. Sprawdzali. Karali. O takie tam” (m., 70 l., Spaske).

Jednocześnie w relacjach rozmówców pojawiają się motywy pokazujące wyraźnie opresyjny charakter władzy radzieckiej: powojenny głód, wywózki na Syberię, strach przed odbieraniem własności podczas kolektywizacji, czy w końcu represje wobec baptystów, w tym więzienie w nieodległym Wiłkowie, w ramach którego funkcjonował obóz pracy w delcie Dunaju, gdzie więźniowie zajmowali się wycinaniem sitowia i wyplataniem mat.

Ostatni etap mołokańskiej historii związany ze zbliżeniem do baptyzmu, skutkującym ostatecznie konwersją, zapamiętany został przede wszystkim z aktywności protestanckich kaznodziejów z sąsiednich ośrodków baptystycznych w Tatarbunarach i Bołgradzie. Niemal wszyscy rozmówcy dobrze ich pamiętali, z ożywieniem opowiadali o ich działalności i jej efektach w postaci pierwszych konwersji na baptyzm, także własnych. W Strumku byli zapraszani do mołokańskiego domu modlitwy. Z czasem coraz więcej dotychczasowych wyznawców mołokaństwa decydowało się przejść na baptyzm. Zgodnie z przyjętymi tam zasadami był to każdorazowo pewien proces, którego zwieńczeniem jedynie był sam chrzest wodny, a poprzedzać go winny przeżycie nawrócenia i akt publicznej skruchy (*pokajanie*). Starszy mężczyzna opowiadał, że po tym, jak dokonał *pokajania* regularnie uczęszczał na spotkania modlitewne i angażował się we wszelkie działania baptystycznej wspólnoty, ale z przyjęciem chrztu wodnego zwlekał aż 6 lat. Inni nie mieli tak długo trwających rozterek. Jedna z rozmówczyń skrótowo opisała

cały proces przejścia z mołokaństwa na baptyzm: „Mieliśmy nabożeństwa, było dużo mołokanów. Wielu poumierało. A potem zaczęli przyjmować chrzest, przeszli do wierujuszczich. I tak zostaliśmy wierujuszczymi⁵” (k., 74 l., Strumok).

Społeczne ramy pamięci na pograniczu wyznaniowym

Cytowane w poprzedniej części wypowiedzi zostały dobrane według określonego klucza: miały za zadanie pokazać, w jaki sposób mieszkańcy Strumka i Spaske wspominają dawne funkcjonowanie mołokańskiej wspólnoty religijnej. Teraz natomiast przyjrzyć się w niewielkim stopniu dotychczas uwzględnionym wątkom ich relacji, pozwalającym dostrzec wpływ na te wspomnienia społecznych uwarunkowań. Gdy przed wiekiem kwestia ta zwróciła uwagę M. Halbwachsa to uznał on, że punktów oparcia dla indywidualnej pamięci dostarczają m.in. rodzina i grupa religijna. W przypadku objętych badaniami miejscowości relacja między rodziną a grupą religijną jest specyficzna. Jak wspomniałem, wszyscy rozmówcy wywodzili się z rodzin, w których z różną intensywnością kultywowano mołokańskie tradycje, przy czym w różnych konfiguracjach osobowych, bo były to zazwyczaj rodziny mieszane wyznaniowo. Jednocześnie w momencie przeprowadzania rozmów wszyscy interlokutorzy byli już co najmniej od kilkunastu lat baptystami. W tym przypadku nie ma więc jednej tylko grupy religijnej, niejednolite wyznaniowo są też rodziny, a także szersze otoczenie. Jak zatem w takich warunkach kształtowane są społeczne ramy pamięci?

Charakterystyczną cechą relacji rozmówców ze Strumka i Spaske było posługiwanie się przez nich, obok dominującej i bliskiej im dziś perspektywy baptystycznej, także dawną, zapamiętaną z przeszłości perspektywą mołokańską. Pewne napięcie pomiędzy nimi było stale obecne i na różne sposoby przejawiało się w rozmowach. Wprowadzało dodatkową trudność już na etapie ich przeprowadzania w terenie, bo zmuszało do ciągłego kontrolowania, czy dany fragment opowieści dotyczy dawnych mołokańskich zwyczajów, czy też zasad baptyzmu. Rozdzielenie jednych od drugich bywało niełatwe (i dla mnie, i często dla samych autorów poszczególnych relacji) ze względu na bliskość obydwu denominacji.

Przykładem pomieszenia obydwu perspektyw może być cytowana wcześniej wypowiedź będąca próbą rekonstrukcji genezy mołokaństwa, gdzie wspomniano o Niemcach, którzy w rzeczywistości odegrali istotną rolę w początkach formowania się baptyzmu na południu Ukrainy. W innych przypadkach bywało tak, że gdy pod wpływem zadawanych pytań indagowani sięgali do pamięci mołokańskiej przeszłości, to relacje

5 Ukr. *wirujuczij*, ros. *wierujuszczij*, czyli wierzący. Powszechnie stosowane w języku potocznym określenie na przedstawicieli ewangelicznego chrześcijaństwa w Ukrainie, głównie baptystów i zielonoświątkowców.

na jej temat odnosili do zasad i norm obowiązujących w kościele baptystów. Na przykład, gdy jeden z rozmówców mówił o nieuznawaniu przez mołokanów krzyża, od razu dodawał „Ale tutaj oni się mylili” (m., 80 l., Strumok), po czym podawał baptystyczną wykładnię, zgodnie z którą krzyżowi jako „wytworowi rąk ludzkich” nie powinno się oddawać czci, ale sam symbol krzyża, jako że przypomina o męce i śmierci Jezusa, jak najbardziej może być używany i eksponowany. Jednocześnie ten sam mężczyzna dawał do zrozumienia, że zapamiętane z dzieciństwa normy obyczajowe oraz surowość zasad mołokańskiej religijności ceni bardziej niż standardy panujące we wspólnocie baptystycznej, do której aktualnie przynależy. Inna rozmówczyni opowiadała o leczeniu za pomocą zamów. Nauczyła się ich w młodości, gdy była jeszcze mołokanką, ale stosowała je też po konwersji, nie zważając na negatywny stosunek swego nowego kościoła do tego rodzaju praktyk. Wydaje się, że obydwa powyższe przykłady dobrze wpisują się w zaprezentowane wcześniej podejście do konwersji jako procesu, pokazują, w jaki sposób odbywa się „negocjowanie miejsca w świecie” nowego wyznania (Austin-Broos 2003), ale też jak działa charakterystyczna dla pogranicza rozszerzona kompetencja kulturowa (Straczuk 2006).

Sytuacja pogranicza wzmocnionego jeszcze przez fakt konwersji znajdowała swoje odzwierciedlenie także w innych wypowiedziach rozmówców. Przede wszystkim próbując scharakteryzować wyznawaną dawniej wiarę zwracali oni uwagę na takie cechy religijności mołokańskiej, które różniły się od bliskich im obecnie zasad baptyzmu oraz od praktyk i przekonań przyjętych wśród prawosławnych sąsiadów. Jeśli chodzi o różnice z baptyzmem to przede wszystkim podkreślano kluczową kwestię chrztu wodnego. Z kolei w przypadku prawosławia zwracano uwagę głównie na odrzucanie przez mołokanów, ważnego dla prawosławnych, kultu ikon i krzyża.

Skoro rozmówcy ze Strumka i Spaske w momencie przeprowadzania badań należeli już od pewnego czasu do lokalnych zborów baptystycznych, to mogłoby się wydawać, że „standardy kulturowe” i „przekonania światopoglądowe”, zgodnie z którymi informacje na temat przeszłości były przez nich „rozumiane, selekcjonowane i przekształcane” (Szacka 2006: 44), powinny mieć proveniencję baptystyczną. Tymczasem odzywały się w nich jeszcze echa mołokańskiej przeszłości, a także wpływ prawosławnego otoczenia. Odzwierciedla to codzienność pogranicza, obecnego w doświadczeniu poszczególnych osób na różnych poziomach – od osobistego, związanego z konwersją, przez niejednorodność wyznaniową w rodzinie, po sąsiedztwo kilku wyznań we wsi, najbliższej okolicy i w całym Budziaku. Przywołując ponownie pracę J. Straczuka można by określić tę na co dzień doświadczaną rzeczywistość mianem kultury pogranicza, z takimi jego cechami, jak stopniowalność, sytuacyjność i przechodność. Jeśli tak, to poszukując Halbwachsowskich punktów oparcia dla indywidulanej pamięci nie wystarczy wskazać na baptyzm. Ten bowiem nie funkcjonuje tam w społecznej próżni, ale w relacji z prawosławnym otoczeniem, a w wymiarze indywidualnych

biografii rozmówców ich przynależność do wspólnoty baptystycznej wynika ze świadomego wyboru i konwersji dokonanych już w dojrzałym wieku, podczas gdy pochodzenie i wcześniejsze doświadczenia łączą ich z mołokańską przeszłością wsi. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że w przypadku grupy dzisiejszych baptystów, a jeszcze do niedawna mołokanów ze Strumka i Spaske, charakter społecznych ram pamięci określa nie tylko samo wyznanie, z którym obecnie się identyfikują, ale też lokalny wariant kultury pogranicza.

Bibliografia

- Abakumova-Zabunova, N.V. (2006). *Russkoe naselenie gorodov Bessarabii XIX v.* Kiszyniów: Business-Elia.
- Antsupov, I.A. (1996). *Russkoe naselenie Bessarabii i Levoberezhnogo Podnestrovia v kontse XVIII–XIX v. (sotsialno-ekonomicheskij ocherk)*. Kiszyniów: Inessa.
- Assmann, A. (2013). *Między historią a pamięcią. Antologia* (przeł. Z. Dziewanowska-Stefańczyk i in.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (przeł. A. Kryczyńska-Pham). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Austin-Broos, D. (2003). The anthropology of conversion: An introduction. In: A. Buckser, S.D. Glazier (eds.), *The anthropology of religious conversion* (pp. 1–12). Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Kisse, A.I., Prigarin, A.A., Stanko, W.N. (eds.) (2014). *Budzhak. Istoriko-etnograficheskie ocherki narodov iugo-zapadnykh rajonov Odeshchiny*. Odessa: PostScriptUm–SMIL.
- Buianov, E.W. (2014). Verouchenie i techeniia dukhovnykh khristian molokan. *Religiovedenie*, 4, 3–14.
- Butkevich, T. (1910). *Obzor ruskikh sekt i ich tolkov*. Charków: Tipografia Gubernskago Pravleniia.
- Galkina, A.V., Prigarin, A.A. (2014). Russkie. In: A.I. Kisse, A.A. Prigarin, V.N. Stanko (eds.), *Budzhak. Istoriko-etnograficheskie ocherki narodov iugo-zapadnykh rajonov Odeshchiny* (pp. 555–602). Odessa: PostScriptUm–SMIL.
- Halbwachs, M. (1969). *Spoleczne ramy pamięci* (przeł. M. Król). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hałas, E. (2007). *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kabzińska, I. (2006). The cultural border phenomenon, *Ethnologia Polona*, 27, 21–39.
- Kaneff, D., Heintz, M. (2006). Bessarabian borderlands: one region, two states, multiple ethnicities. *Anthropology of East Europe Review*, 24(1), 6–16.
- Klibano, A.I. (1965). *Istoriia religioznogo sektanstva v Rossii*. Moskwa: Nauka.
- Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kotsievskij, A.S. (1995). O russkom naselennii Juzhnoj Ukrainy v kontse XVIII–pervoj treti XIX veka. In: A.D. Bachyns'kyj (ed.), *Istoryczne kraeznavstvo Odeshchyny. Zbirnyk materialiv, vypusk 6, Z istorii ta etnografii rosiiian Odeshchyny* (pp. 1–7). Odesa: Germes.
- Kotsievskij, A.S. (1996). Formirowanie etnokonfessional'nykh obshchnostej na iuge Ukrainy i v Bessarabii (vtoraia polovina XVIII–pervaja polovina XIX vv.). In: *Etnografiia Pivdnia Ukrainy, vypusk 1* (pp. 40–52). Odessa: Germes.

- Kolodnyj, A.M., Jarotskyj, P.L. (eds.) (1999). *Istoriia religii v Ukraïni*. Kijów: Znannia.
- Krugov, A. (1907). Uchenie S.M. Ukleina. *Dukhovnyj Khristianin*, 6, 56–60.
- Kushnir, V.G. (1998). *Narodoznawstwo Odeschchyny*. Odesa: Germes.
- Lipiński, W. (red.) (2014). *Bałkany na Ukrainie. Bułgarzy, Gagauzi i Albańczycy z ukraińskiego Budziaku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lipiński, W. (red.) (2015). *Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lipszyc, A. (2014). Teraźniejszość. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 488–489). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Lowenthal, D. (1991). Przeszłość to obcy kraj. *Res Publica*, 3, 6–22.
- Markiewicz, S. (1982). *Protestantyzm*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Pasieka, A. (2016). Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach, *Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, 2(28), 125–144. DOI: <https://doi.org/10.4467/2084395XWI.16.013.5903>.
- Pavlov, V. (1909). Statistika soiuzu russkikh baptistskikh obshchin za 1907 god. *Baptist*, 8, 17–19.
- Posern-Zieliński, A. (1987). Antropologia „nagłająca”. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 34–36). Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pękzyński, G. (2013). *Ewangelikalizm w Rosji (XIX–XX wiek)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Prigarin, A.A. (2000). Russkie staroobriadtsy i sektanty w Iuzhnoj Ukrainie i Bessarabii: chislennost i rasseylenie v 1860–e gg. In: O.W. Smyntyna (ed.), *Arkheologiya ta etnologiya Skhidnoi Evropy: materialy i doslidzhennia* (pp. 1–27). Odessa: Astroprint.
- Saryusz-Wolska, M. (2014a). Pamięć komunikacyjna. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 335–337). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Saryusz-Wolska, M. (2014b). Pamięć kulturowa. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 337–338). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Shugaeva, L. (2007). Molokany v Ukraïni. *Religijna Panorama*, 7(70), 69–77.
- Straczuk, J. (2006). *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szacka, B. (2006). *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tkachenko, A.A. (2005). Novye materialy po istorii molokan iuga Ukrainy: obshchiny Bessarabii, *Slovo very*, 17. Pozyskano z: <http://molokan.narod.ru/d/d1714.html>.

Streszczenie

Przez blisko dwa stulecia w ukraińskim Budziaku funkcjonowała mała wspólnota religijna mołokanów. Przestała istnieć pod koniec ubiegłego wieku, gdy ostatni wyznawcy dokonali konwersji na baptyzm. Dzisiejsi baptyści, podobnie jak wcześniej mołokanie, żyją w otoczeniu prawosławnej większości. Pamięć o dawnym mołokańskim życiu religijnym zachowuje się wśród starszego pokolenia. Społeczne ramy tej pamięci określa lokalny wariant kultury pogranicza wyznaniowego.

Słowa kluczowe: Ukraina, Budziak, mołokanie, baptyści, pamięć, pogranicze

Summary

A small religious community of Molokans lived in Budjak, Ukraine, for nearly two centuries. It ceased to exist at the end of the last century, when the last believers converted to Baptist. Today's Baptists, like Molokans before them, live among the Orthodox majority. The memory of the old Molokan religious life is preserved among the older generation. The social framework of this memory is determined by the local variant of the religious borderland culture.

Keywords: Ukraine, Budjak, Molokans, Baptists, memory, borderland

Translated by Author

Katarzyna Golik

katarzyna.golik@g.pl<https://orcid.org/0000-0002-9161-8222>

Polish Academy of Sciences

Institute of Political Studies

Mapping ethnolinguistic groups and urban space. Trends of post-nomadic sedentarisation in a Chinese peripheral town

*Mapowanie grup etnolingwistycznych
przestrzeni miejskiej. Trendy
postnomadycznej sedentaryzacji
w chińskim mieście peryferyjnym*

Introduction

The trend towards the decline of the nomadic lifestyle in Inner Asia, sedentarisation and migration to cities provides a sphere for studies of spatial and social mobility. The spatial aspect comes as a natural notion with ‘nomadism’. However, mobile herding is currently becoming marginal as a core lifestyle in the strict sense. This study indicates that in the present situation when boundaries between post-nomads, sedentarised ethnicities and migrating post-agricultural communities are becoming blurred, what remains a distinctive factor is the variety of “ways of thinking” (Nakamura 2005) and “collective identity” (Bumochir 2020: 9–12). This can manifest itself as the formation of social and cross-ethnic relations – or just a mythologised discourse about it.

In this paper I focus on processes occurring between 2007 and 2019, related to rural–urban migrations of north-east China’s post-nomadic minorities. The point of

reference is a geographical and ethnic introduction to the working area of Evenk Autonomous Banner (Nantun) in the People's Republic of China (PRC), which will support the understanding of Hölön Buir's ethnic composition and social dynamics. The case study of Nantun is focused on unofficial networks of sedentarised post-nomads. My approach was to incorporate a dimension of the ethnic processes into the spatial development of the urbanising areas. This attempt supports the understanding of social dynamics and spatial development of the urbanised area in the bottom-up aspect. Fieldwork results suggest the interrelation of migration and language on the examples of migration impacting language (dialect) transition and, conversely, language impacting migration. The research question is how ethnic identity impacts spatial sedentarisation in the analysed area.

The fieldwork was conducted in China, in the north-eastern part of Inner Mongolia's Hölön Buir prefecture; the area is locally called Nantun. Contrasting with the rest of Inner Mongolia, Hölön Buir has preserved nomadic pastoralism, as well as dynamic social exchange and mobilities between the rural and urban kin groups. The most important aspect here is that, unlike in the numerous heavily Sinified cities and towns of Inner Mongolia, in Nantun the post-herders are numerous enough to impact urban space. It is therefore a proper place to observe spatial and social mobility processes in multi-ethnic environments. This situation makes it possible to observe the sedentarisation and various mobilities of the nomads as ongoing processes, not as historical phenomena.

The introduction of the field itself is problematic given various terms in multiple languages, scripts, transcriptions, transliterations, as well as practices of using them. Therefore, I will subsequently refer mostly to Nantun as an exact place of my fieldwork. Although Nantun is not an official name any more, it has been in established use since the Qing period; also, it seems more efficient to use than the official "Ewenke Autonomous Banner" and its (somehow confusing) shorter version – E Qi.

Nomadism and ethnicity with Chinese specificity

The category of *minzu* refers to the Chinese state's recognition of its ethnic diversity, aiming above all to create minority-dedicated administrative units and their political representations (Szykiewicz 2003: 364–365). After its introduction in the 1950s, it used to be translated as "nationality", but since the 1980s the approach has changed and it became an "ethnicity" of a Chinese nation (Grant 2022: 8).

The Mongols' social structure remains complex (Atwood 2012; 2015). I shall therefore refer to the category of *minzu* in its old meaning of Mongol nationality.¹

¹ Which Mongols, having contemporary and historical states, as well as writing systems, distinctive language, etc., undoubtedly are. These attributes distinguish their situation from some other China's *minzu*, like Zhuang, Hani, etc.

While coping with Nantun's complexity, in order to avoid the term "tribe" in reference to the case of the Mongols I follow Prof. Szykiewicz's suggestion to call them ethnic or ethnographic groups with their further sub-ethnic classification (see Fig. 2). In the linguistic dimension, in Nantun alone four Mongol languages and around seven dialects are used.

When the nomads enter a city, their economy and way of life tend to undergo a significant evolution. Only when they fluctuate between the countryside and the city do they combine various types of economy. Hybridisation can therefore be understood as a partial likening or acculturation of the nationalities to each other, but with distinctive features remaining in place. The difference becomes more of an identity-based construct.

The spatial distribution of Nantun's communities can be seen as both a factor and a result of the social organisation. Historically, to put it in a very simplified way, the regional economy was predominantly based on nomadic or semi-nomadic herding and hunting populations (Dumont 2018), with some projects of imperial politics related to sedentary, military or administrative presence (Moniz Bandeira 2020). The socio-ethnic labour share was understandably heavily transformed after the two revolutions – the Xinhai and the Communist one. What was partially maintained was the elitist – even if informally – status of the local Dagurs² (Kuras, Tsybenov 2022) and herding occupation of some of the nationalities. The communists' sedentarisation and subsequently urbanisation policies resulted in a sharp decline of nomadic herding communities in favour of less spatially mobile settlements.

The sedentarisation of nomads since the 1950s was predominantly a state-orchestrated, multi-faceted, top-down policy of socio-economic transformation under modernisation and civilisational project (Ptackova 2019). From the 1990s onward it included "ecological resettlement", understood as removing inhabitants of ecologically vulnerable areas and their sedentarisation with fencing pasturelands (Ptackova 2011; Dumont 2017: 520–521; Xie 2015; Cerny 2010: 219–220). The top-down sedentarisation, deteriorating herding conditions impacting economic efficiency of the herding process, as well as ecological crisis (Yuan and others 2023: 10) were the main pull factors of the movement towards town and cities. Crucial among the pull factors was the demand for public services: education and medical care, as well as labour opportunities (Narenqimuge, Yi, De 2013).

2 Usually they are called Hailar Dagurs, thought to be more related to Nantun. It is a separate group in comparison to the Nonni (mainly Morin Dawa), Amur and Xinjiang (mainly Tarbagatai) Dagurs. Given the existence of another Dagur population, namely the migrants from the Qiqihar, they have to be distinguished by means of this not very precise title (Narenqimuge, Yi, De 2013: 2–4, 16–17; Ding 2006: 266–268).

Methodology

This study is based mainly on fieldwork in Nantun and Hailar conducted in 2007 and in 2019.³ The main source of information about migrations, sedentarisation and social networks were non-structured interviews with the inhabitants of variety of professions. They were conducted predominantly in Mongolian, occasionally in Chinese. My interlocutors were of very diverse social and ethnic composition, from self-employed in service to the local intellectual elite, public administration officials and party cadres. In total, 39 persons have been interviewed. The informants were selected in two steps. First, they were classified according to declared ethnicity (sometimes diverging from the administrative one). In step two, they were asked about languages spoken at home and during interactions with their *khamaa* (social network). This information was confronted with data on migration and sedentarisation patterns of the interviewees themselves and their relatives (*saadam*), which they provided at a later stage of the interview. Among the variety of destinations, I focused mostly on their kinsmen being permanently resident in (a) Nantun or (b) Hailar.

Primary materials I collected included also results of the participant observation of the cityscape and interactions with its denizens. Results of participant observation were also an important part of data collection, as it allowed me to notice the possible contrasts between declarations and practice or confirm some sets of information.

The area of case study

The complex ethnolinguistic structure of the Hölön Buir, along with Nantun (Zikmundová, Kapišovská, Khabtagaeva 2019), and regional migration patterns impact Nantun's social dynamics, including social mobility. The eminent linguist and researcher of this area, Juha Janhunen (1997), classified languages spoken in the whole of historical Manchuria, of which Nantun is a part,⁴ according to the following groups:

- larger indigenous languages: Manchurian, Mongolian, Korean;
- larger non-indigenous languages: Chinese, Russian, Japanese;
- smaller indigenous languages: Dagurian, Khamnigan,⁵ Evenki and Nanai;
- smaller non-indigenous languages: Buryat, Oirad, Kyrgyz.

³ Under joint project with Adam Mickiewicz University entitled *Kinship and sedentarisation in urban areas of Inner Asia: Hailar, Ulan Ude, Ulaanbaatar*.

⁴ Historically, Hölön Buir was not a part of Inner Mongolia but under Heilongjiang.

⁵ Janhunen claims Khamnigan to be the Mongolian language, while other scholars, like Sichinbaatar, refer to it as one of the Evenki languages. Its users have very complex cross-ethnic status, but they are mostly defined as a group of Evenki. There also might be different groups of Khamnigans (Nowicka, Zhanaev 2020: 55–84).

The spatial development of Nantun can be easily tracked within the cityscape. The stage of brick houses (*hutong*) in the core centre that can be called the “old Nantun”, can still be observed. These houses are partially abandoned, partially in informal use. In the past, their inhabitants were largely members of the old migrations from the Qing era and early PRC period. The subsequent early Deng-era blocks (the “middle Nantun” of the transition period) covered a smaller space and were inhabited by a significant Buriat community. The most recent area of “new Nantun” currently dominates the city space. The modern apartment micro-districts became a typical Chinese town’s melting pot of various ethnic and social groups, with some exceptions for attempts to re-create Buriat neighbourhoods.

Literature

The complexity of ethnic issues is under constant and ongoing analysis by multiple researchers. This study reflects some ideas of construction, liminality and negotiations of nationalities and their identities based on: Elliott (2001; 2015), Gawlikowski (1983), Joniak-Lüthi (2013; 2015). Nomadic peoples of Mongolic areas have been a subject of long-term anthropological and ethnographic studies. Herding families, kinship ties and specific social structures were an eminent topic (Szynkiewicz 1981; Kabzińska-Stawarz 1991; Mróz 1977; 2016; Atwood 2012; 2015). The decline of mobile pastoralism and sedentarisation (Humphrey, Sneath 1999) mostly began to be investigated in recent decades. For Inner Mongolia, important work covered Höhhot’s social relations and hybridisation of the Han Chinese and Mongolian societies (Jankowiak 1993). The post-Soviet urbanisation of Mongols in Ulaanbaatar, their social mobility and networks were analysed in recent studies (Plueckhahn 2020; Empson 2020; Rakowski 2016; 2020). A special place in the research on China’s nomadic sedentarisation should be given to Erdemutu (2021), who included aspects of spatial as well as social mobilities. He analysed a flash process in Inner Mongolia consisting of the stages of sedentarisation: in a Mongolian *yurt* (*ger*), then in “dust houses” (*shoroo asar*), sometimes brick houses or hutongs, and finally city blocks. His works also included the post-nomadic creation of “cultural space” (*wenhua kongjian*) (Erdemtu 2021: 244, 258–259). Spatial mobility and urbanisation was included in a survey research on Dagurs (Narenqimuge, Yi, De 2013). Above mentioned studies focus on cases of an exact ethnic group without referring to complex interactions between nationalities. There is still a niche left to have a closer view on the migration and sedentarisation of multi-ethnic social groups.

In this paper, I include primary ethnographic data from the fieldwork on under-researched sub-ethnic groups – the Khorchin Mongols and Qiqihar (Nonni) Dagurs, and their migrations. The latter is surprisingly absent from the studies mentioned above,

as it is not distinguished from Hailar Dagurs, even though their languages, economies and social networks indicate more differences than similarities.

Nantun's ethnic mosaic – the empirical findings

The presentation of Nantun's complexity will be based on the ethnolinguistic key, which follows an approach already existing in the ethnographic literature regarding the Hölön Buir region. Imposed sedentarisation resulted in the emergence of multi-ethnic settlements of various communities. The ethnic distinction of already very diverse populations became even more problematic. "Ethnic categories are not intrinsic qualities that are active in people at every moment, but must be practiced in order to have significance" (Grant 2022: 8), and since each nationality inhabiting Nantun has historical baggage of cross-ethnic relations, putting all of them in a tiny area has created a Gordian knot of social relations. From the declining but subtle Manchu identity to the extremely fragmented and complex Mongolian one, each group contributes to the dynamic microcosm of this small town.

Nantun's newly urbanised space created more opportunities for connections between post-nomadic nationalities – not only inside themselves but, notably, between peoples with farming and urban backgrounds. These interactions created the need for a larger variety of occupations in trade, service administration, etc. Social and working networks emerged as means to survive (in the face of the decreasing efficiency of herding) or upgrade an economic status (owing to work and education opportunities). As a result, an economic hybridisation occurred: on the one hand, previously agricultural communities approached herding communities and appropriated some of their economic activities, while on the other hand, herders began to enter new occupations, but staying in constant exchange with their kinsmen in the countryside, they maintained traditional herding or hunting-related activities.

Fieldwork-based empirical data clearly suggest that the time of the given group's emergence in the region (e.g. the Qing era, the early PRC, the post-Deng era) played some importance in the creation of social networks between the groups, and this continued to impact social relations. However, not everything can be explained even by the dualistic distinction between inhabitants since the Qing era and the latecomers since, on the one hand, old social networks remained, and on the other, they were penetrated by the later waves of migrants, even though selectively. The Khorchins had better options to integrate with the indigenous inhabitants, while the Buriats symbolically questioned the established hierarchies of Dagurs and Solons. At the same time, they intermarried with Mongolian nationalities other than Buriats or even with Qiqhar Dagurs, who arrived later, in the 1960s.

Fieldwork in Nantun reveals some issues with Janhunen's classification.⁶ In the case of Nantun, the mother tongues of the population come from the Mongolic, Tungusic and Chinese linguistic groups. What makes the picture complicated is the use of various languages in spoken and written form, as well as the linguistic transitions on the dialect, sub-dialect or inter-dialect level. The Korean, Kirgiz and Nanai languages (the latter being Hezhen for China⁷), or their native users, have not been noted by Janhunen.⁸ The Khamnigan language is used, but in Nantun – unlike in Old Barga – the Khamnigans tend to declare themselves as Buryats⁹ and do not commonly use it in public. However, other researchers indicate not only the presence of the Khamnigans in Nantun, but even their command of this language. Manchurian is used only as written language; even when its users can speak it, this rarely seems to happen. The Manchu language does have a posthumous life, but its users are not of Manchu, but of Mongol ethnicity.

Significant – and not included in Janhunen's classification – are four Mongolic languages that are widely represented among the (Eastern) Mongolian, Bargu-Buryat, Oirat and Dagur population. However, most of them have dialectic variations, which are distant from each other and highly contextual. Oirat is represented by Ööld and historically by Dörbet. Bargu-Buryat has sub-dialects of New and Old Bargu and (Khor) Buryat. The Dagur language is automatically associated with the local historical lingua franca and the elitist language of Hailar Dagurs. It was commonly used in Nantun by all ethnic groups, including the local Han Chinese, and by all nationalities even until the 1980s. This indicates the continuity of the Dagur language's prestige even seven decades after the collapse of the Qing empire and three decades after changes in the official ethnic power hierarchy under the PRC. What the linguistic analysis missed (and what was clearly visible during my fieldwork) was the presence of the heavily hybridised Qiqhar Dagur, who were incorrectly considered as completely Sinified. The (Eastern) Mongolian is associated with the Bargu (as being very close to Mongolian standards); however, it is usually classed as a dialect of the Bargu-Buryat language. Additionally, some variants of standard Mongolian close to Chakhar (standard for Inner Mongolia) and Khalkha (from the neighbouring Republic of Mongolia) are used. Strongly present is a peculiar Khorchin dialect. Its specifics are reflected by being a syncretic ethnolect incorporating not only 40–60% of Chinese vocabulary, but also multiple preserved Manchu terms. It consists of whole structures

6 See an alternative approach in Zikmundová et al. 2019 and Golik 2011.

7 The Nanais are classified as a nationality in Russia, but some researchers identify them with the Hezhen, while others see them as distinct ethnic groups.

8 Janhunen mentioning Kyrgyz as a language spoken in Manchuria creates a puzzle here.

9 On the complex Khamnigan–Buryat relations, see Nowicka, Zhanaev 2020: 53–82.

of the Chinese language and has a grammar different from Mongolian and Chinese (Shatz 2012; Baioud 2017). This dialect reflects the Khorchins' complexity in the region and the context related to the heterodoxy of this ethno-linguistic group. First of all, there are two original sub-dialectal forms, which are the Jirem variant and the Khinggan variant. The differences between them are noticeable, even to the extent of creating confusion among the users of each variant. This aspect seemed to have been omitted in linguistic research. The hypothesis is that the domination of the Jirem version makes the Khinggan variant marginal or triggers its assimilation into the Jirem variant or other Mongolian languages and dialects.

As a result of this mosaic and social networks (presented below), all combinations of linguistic proficiency are present: from monolingualism (usually in Chinese, sometimes in one of the minority languages) to proficiency in multiple languages. This situation is not surprising in multi-ethnic areas. Specific to Nantun, however, is the ability to use a variety of scripts: not only the classical Mongolian and Chinese, but also often the Japanese, Manchu, Cyrillic (Russian and Mongolian variants), and even the Latin script. The combination of languages and scripts in use varied even among the closest family members (Zikmundová, Kapišovská, Khabtagaeva 2019: 36–43).

Apart from the linguistic aspects, the ethnic categories often refer to groups linguistically assimilated into other groups, mostly Han. I was not able to track a Manchu community in Nantun. In the neighbouring city of Hailar, Manchu is still present as a main identity. In Nantun, my interlocutors referred to it only as ancestral and chose another ethnic group as a point of reference. Additionally, my interlocutors had also Orochen, Miao and Russian ancestry. These were not important minorities in terms of social relations, as their representatives had multi-ethnic origins and were already linguistically Sinified. The Russian (or Sino-Russian) minority does inhabit the region, however, including Nantun itself (Zikmundová, Kapišovská, Khabtagaeva 2019: 33). Their history results suggest that Russians were integrated into the "older" or indigenous social networks (Peshkov 2011: 137). The Miao and the Orochens were found to be integrated with migrants from the 1960s.

The example of linguistic research provides data on the basis which it is possible to indicate ethnic negotiations within social networks. Firstly, the language does not determine ethnicity, but it indicates social networks. Nationalities that approach new waves of Khorchin migrants or Han Chinese will prioritise their languages or dialects, often in combination with mixed marriages and common, urban occupations. Therefore, the rise and decline of language use can indicate a dynamic shift in social, economic and power relations.

The second issue is that among the older waves of settlers, the ethnolect evolves with subsequent generations towards a more normative form. This inter-dialect was named a "Khorchin-type Standard Mongol" (Zikmundová, Kapišovská, Khabtagaeva 2019: 34).

Minzu*	Ethnographic group	Sub-ethnic group
Mongol	Bargu-Buryat	Bargu
Mongol	Bargu-Buryat	(Shenekhen)/(Khor) Buryat
Mongol	Oirad	Ööld
Mongol	Oirad	Dörbet***
Mongol	Central/Eastern/Southern Mongol**	Khorchin
Dagur	Dagur	Hailar Dagur
Dagur	Dagur	Qiqihar Dagurs****
Manchu	Manchu	Manchu***
Evenk	Southern Tungus	Solon Evenk
Evenk	Southern Tungus	Khamnigan
Hezhen	Southern Tungus	Hezhen
Orochen	Southern Tungus	Orochen
Russian	Russian	Russian***
Miao (Hmong)	Miao (Hmong)	Miao (Hmong)***
Han Chinese	Han Chinese	Han
Hui	Hui	Hui

Fig. 2. The ethno-linguistic composition of main groups in Nantun.

* Nationality (*minzu*) according to the Chinese administration's classification, currently translated into English as "ethnic group".

** According to different classifications. Additionally, there has even been a proposal to distinguish them as a group with a separate language of Mongolian.

*** Currently linguistically almost entirely Sinified.

**** Classified as Nonni Dagurs, but their self-identification is as Qiqihar Dagurs. Sources: The author's own studies based on fieldwork (interviews) and Zikmundová, Kapišovská, Khabtagaeva 2019.

The descendants of Khorchin migrants to Nantun in the 1950s and 1960s partially abandoned their ancestral dialect and transformed their identity from “Khorchin” to “Mongol”. There has been a constant post-Deng era influx of new waves of Khorchins from their original homeland. The latter speak proper Khorchin and even impact Mongolian languages in the regions with “Khorchinisation” of other ethnographic and ethnic groups.¹⁰ It is noteworthy that persons who arrived with the “old” and “new” waves of migrations often function in multiple social networks and may even live parallel to each other. Uradyn E. Bulag writes about the Inner Mongolian perception of “bad” and “good” Han (Chinese) (Uradyn 2012). In Nantun, a similar dualistic attitude appears to be projected on Khorchins. Nantun’s indigenous nationalities (i.e. its inhabitants since the Qing era) use a distinction of Khorchins into two groups, e.g. “bad Khorchins” and “Mongols”. The perceived distance might be partially correlated with the different waves of migration. The lower acculturation of the new waves of Khorchin migrants, who use drastically distinct dialects and reflect the cultural habits of the agricultural-based cultures, may situate them closer socially to the Han Chinese. On the other hand, Khorchins who arrived with earlier migrations reflect strong acculturation to herding minorities. They become users of the already mentioned “Khorchin-type Standard Mongol” inter-dialect of Bargu-influenced or standardised Khorchin dialects which reflect interactions with indigenous languages and dialects. These persons exemplify social mobility resulting from the change of sub-ethnic status in the local community.

Migration and sedentarisation patterns – conclusions from fieldwork

Data provided by the interviews allows to conduct a preliminary mapping of the movement of various groups. The spatial distribution of nationalities and ethnic groups reflects some trends that can be linked to informal social networks.

The temporal usage of goods refers to the granted usage of belongings or pastureland by family members on granted terms. In terms of dwellings, it applies not only to the hutongs. Strikingly, the “middle Nantun” block settlements, which were dominated by the Buriats, had a daily rotation of inhabitants with each of the apartments being temporarily used by family members coming to town. Local migrations between the countryside and the town are a result of the availability of services, also to the rural population. Another phenomenon typical for the herding families is that it is not always the middle and young generation that move to town; in many cases,

10 One of the channels of this process was public schooling. Teachers are supposed to use standard Mongolian while teaching, but Khorchin teachers coming with the new migration are often unable or reluctant to learn it. Considering their significant numbers, local children leave school speaking Khorchin – either partially or even instead of their native ethnolect. Another cause of this process is a significant share of marriages with Khorchins.

older persons¹¹ moved together with the school-age children in order to receive public services, while the middle generation stayed in the countryside. Similarly as in Mongolia, urban and rural parts of the families constantly rotated, providing the circulation of goods and services.

The complex ethnic structure and regional migration patterns also impact Nantun's spatial development. Apart from the already mentioned old blocks, Sheneken Buryats stay in the countryside or move to the "new Nantun".¹² Very few families choose to move permanently to Hailar;¹³ they prefer to commute to the city if they work there. Among the nationalities present in the region since the Qing era, Öölds often migrated to Nantun. As to the diverse groups of Evenks, after the foundation of the PRC the Solon Evenks became a nominal political power in Nantun, therefore the town became their centre (with a few settling in Hailar). The Hamnigans and Olguya Evenks preferred to remain in Old Barga or move to Chinese metropolises. The Hailar Dagurs were a part of the oldest settlement in Hailar and Nantun, and consisted of an intellectual elite. In the PRC, with establishing of the Evenk Autonomous Banner in Nantun, the Dagur Hailars became politically marginalised by the Solon Evenks. They mostly remained in Nantun, with some migrations to Hailar. In contrast to those ethnic groups, the Barguts migrate to Hailar even when they work in Nantun.¹⁴

The above-mentioned ethnic groups (with the exception of Buriats) used to shape and Nantun hutong area's urban and social fabric. After its partial disintegration, fieldwork revealed the existence of relatively stable social networks from the Qing period among the inhabitants of the "old Nantun". Those *khamaa* include the descendants of such eminent figures as General Hailancha (1740–1793)¹⁵ or the scholar and politician Merse (1894–?).¹⁶ Even though the diversity of their occupations might suggest the distribution of these groups in various social classes, their status also emerges from those unofficial networks. Therefore, their relocations from former hutongs to the upgraded micro-districts cannot be considered according to the classical understanding of gentrification and precariate's experimentation. Even the poorer groups from those ethnicities have an agency via their kinsmen.

11 When elderly herders become unable to work with the cattle, they tend to move to the city. This phenomenon I have observed also in other parts of Inner Mongolia and Xinjiang.

12 Mostly to its eastern part.

13 According to my informants, some five or six families live near the reconstructed Qing residence and a few more in other parts of Hailar.

14 Except for those who intermarry with other ethnic groups and move to Nantun.

15 A statue of General Hailancha stands in front of the Evenk Museum in Nantun.

16 Or Mersentei; in Chinese, Guo Daofu.

Apart from the hutong area, a separate older neighbourhood was created and developed in the old blocks in the eastern part of Nantun by the presumably stable community of Hui Muslims. Even with the construction of the grand mosque in the western part of the town, the Huis were hardly visible there. Their older micro-district kept a small but vibrant community which, additionally, might not be quickly spatially disintegrated.

Buriats are the descendants of the anti-communist White Army.¹⁷ These new arrivals came into conflict with the earlier inhabitants of the region, but they created a vibrant community; this left them relatively less vulnerable than other post-Qing migrant ethnic groups. The waves of Khorchin Mongol migrations are an important factor.¹⁸ The older waves were partially¹⁹ inculturated²⁰ into the local population in Nantun and the countryside. Members of the most recent ones often remain culturally alien; they move to Hailar for business and public employment. The older migrants already function in stable networks, which decreases their vulnerability. The Qiqihar Dagurs came to Nantun in the 1960s, partly settling in the countryside, currently moving to both Hailar and Nantun. Yet the Qiqihar Dagurs are not the eminent elite, like the admired and romanticised local Hailar Dagurs; they seem to be a relatively vulnerable ethnic group, mainly occupying precarious positions, with a relatively significant group living on the social margins. Apart from those who merged with local communities, they were the most precarious group next to the Han Chinese.

Similarly to Khorchins, some of the Qiqihar Dagurs integrated into the herding and minority communities, while others, even within the same family, underwent Sinification and became closer to the Han Chinese. Generally, they rely on their kinship network; also, according to some civil servants in the county, they are an important group of beneficiaries of the welfare policy. This brings them into conflict with other nationalities. While newly built apartments are hardly accessible to the younger generation of old settlers (those who usually receive compensation for the land or even hutongs), the Qiqihar Dagurs living below the poverty level can receive them from the local government.

¹⁷ White Army (Belaya armiya) – an anti-Soviet armed movement during the Russian Civil War. For Urga (today's Ulaanbaatar), see Giżycki 2011.

¹⁸ Hölön Buir region was historically under Heilongjiang and became a part of Inner Mongolia partially with an effort of Khorchin communists (see Golik 2021: 178–180).

¹⁹ Some remained closer to Han Chinese settlers.

²⁰ The Khorchin dialect is not mutually intelligible with other Mongolian dialects; also, the Khorchins are mostly farmers.

Conclusions

The Nantun area has experienced many waves of migrations. The most resilient, multi-ethnic social networks are based on the inhabitants from the Qing period. Those social structures selectively incorporated communities from the later waves of migrations. This paper provides a case-by-case insight into their ethnolinguistic and spatial stratification together with an attempt at drafting their interconnection. The identification with an ethnic group, as well as social and linguistic connections, impact decisions on migration directions. What has not been covered in the text, but was observed in the field, were trans-regional and trans-border migrations. Even when the main driving motivation was of economical nature, decision to migrate to closer and less developed areas in Manchuria, Inner Mongolia or Russia (rather than to Tianjin or Guandong) was interpreted by means of the presence of kin groups and cultural proximity. Based on interviews, it can be assumed that a person would be aware of the direction of migrations of their clan members and even of the people belonging to their social network. Therefore, it is possible that my informants were knowledgeable and precise when they told me how many of each family from their clan or hometown had moved from the grasslands and settled down in other places than the "standard" one for each ethnic group. As a result, even under an umbrella of universal rural–urban migrations and sedentarisation of nomadic populations, the spatial organisation of a settlement reflects not only the grand processes but also the local specificity. Even with the ongoing homogenisation of urban fabric and infrastructural connectivity between dual cities, the social fabric still distinguishes Nantun from Hailar.

Appendix



Fig. 3. Former residential hutong turned into a karaoke bar. Source: the author’s fieldwork archive. Photo by K. Golik (2019).



Fig. 4. Minority *huqing* instrument craft centre in a *hutong*. Source: the author’s fieldwork archive. Photo by K. Golik (2019).

Bibliography

- Atwood, Ch.P. (2012). Banner, Otog, Thousand: Appanage communities as the basic unit of traditional Mongolian society. *Mongolian studies, The Mongolian society*, 34, 1–76.
- Atwood, Ch.P. (2015). The administrative origins of Mongolia's 'tribal' vocabulary. *Eurasia: Statum et Legem*, 4, 7–45.
- Baioud, G. (2017). Fighting for "pure" Mongolian. *Language on the Move*, 6.
- Cerny, A. (2010). Going where the grass is greener: China Kazaks and the Oralman immigration policy in Kazakhstan. *Pastoralism*, 1(2), 218–247.
- Ding, Sh. (2006). *Shuangyi zuqun yiyu wenhua de tiaoshi yu chonggou. Dawuer zu gean yanjiu* [Bi-lingual ethnic groups linguistic cultural adaptation and reconstruction. Dagur nationality case research]. Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.
- Dumont, A. (2018). Are the Evenki reindeer herders still nomads? The alternate use of different types of spaces in Inner Mongolia, China. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 49, 1–23.
- Dumont, A. (2017). Declining Evenki 'Identities': Playing with loyalty in modern and contemporary China. *History and Anthropology*, 28(4), 515–530.
- Elliott, M.C. (2001). *The Manchu way: The eight banners and ethnic identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Empson, R. (2020). *Subjective lives and economic transformations in Mongolia. Life in the gap*. London: UCL Press.
- Erdemutu (2022). *Cong haote zhi haote, neimenggu muqu juzhu kongjian yu chengzhen hua yanjiu* [From hot to hot, research on residential space and urbanisation in pastoral areas of Inner Mongolia]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Gawlikowski, K. (1983). Nation. A mythological being. In: W. Eberhard, K. Gawlikowski, C. Seyschab (eds.), *East Asian civilizations, new attempts at understanding traditions*, 2. *Nation and mythology* (pp. 10–37). Vienna: Simon & Magiera.
- Giżycki, K. (2011). *Przez Urianchaj i Mongolię*. Dziekanów Leśny: Wydawnictwo LTW.
- Golik, K. (2021). *Adaptacja Mongołów do chińskiego systemu politycznego*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Golik, K. (2011). Zagadnienia narodowościowe i językowe regionu Höllön Buir. In: M. Pietrasik, M. Stańczyk (eds.), *Problemy społeczno-gospodarcze Syberii* (pp. 105–118). Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Grant, A. (2022). *The concrete plateau: Urban Tibetans and the Chinese civilizing machine*. Cornell University Press.
- Janhunen, J. (1997). The languages of Manchuria in today's China. *Northern Minority Languages, Problem of Survival, Seuri Ethnological Studies*, 44, 123–146.
- Jankowiak, W.R. (1993). *Sex, death and hierarchy in a Chinese city: An anthropological account*. New York: Columbia University Press.
- Joniak-Lüthi, A. (2013). The Han "Minzu", fragmented identities, and ethnicity. *The Journal of Asian Studies*, 72(4), 849–871. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021911813001095>.
- Joniak-Lüthi, A. (2015). *The Han: China's diverse majority*. Seattle: University of Washington Press.
- Kabzińska-Stawarz, I. (1991). *Games of Mongolian shepherds*. Warszawa: Institute of the History of Material Culture.
- Kuras, L.V., Cybenov B.D. (2023). Kitajskaja istoriografija novejšej istorii daurskogo naroda. *Mongolovedenie*, 14(3), 473–487.

- Moniz Bandeira, E. (2020). Late Qing parliamentarism and the borderlands of the Qing Empire – Mongolia, Tibet, and Xinjiang (1906–1911). *Journal of Eurasian Studies*, 11(1), 15–29.
- Mróz, L. (1977). *Rytm targuckiego koczowania*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mróz, L. (2016). The trans-Altai Torgut and Bulgan after forty years. *Ethnologia Polona*, 36, 31–51.
- Narenqimuge, Yi, S., De, H. (2013). *Zouchu senlin caoyuan, Dawuerzu Renkou Chengshihua Yanjiu* [Leaving forests and steppes, studies of urbanisation of the Dagur population]. Hohhot: Nei Menggu Jiayu Chubanshe.
- Nowicka, E., Zhanaev, A. (2020). *Po obu stronach Ononu. Buriaci na pograniczu rosyjsko-mongolskim*. Warszawa: Collegium Civitas Press.
- Peshkov, I. (2011). Lokalne wymiary projektu syberyjskiego w regionach przygranicznych. Pamięć, tożsamość i status miejscowych Rosjan w Mongolii Wewnętrznej. In: M. Pietrasik, M. Stańczyk (eds.), *Problemy społeczno-gospodarcze Syberii* (pp. 105–118). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Plueckhahn, R. (2020). *Shaping urban futures in Mongolia Ulaanbaatar, dynamic ownership and economic flux*. London: UCL Press.
- Ptackova, J. (2011). Sedentarisation of Tibetan nomads in China: Implementation of the nomadic settlement project in the Tibetan Amdo area; Qinghai and Sichuan Provinces. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, 1, 1–11.
- Ptackova, J. (2019). Traditionalization as a response to state-induced development in rural Tibetan areas of Qinghai, PRC. *Central Asian Survey*, 38(3), 417–431. DOI: <https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1635990>.
- Rakowski, T. (2016). Lokalne formy rozwoju, samoorganizacja i potencjał sprawczy. *Kultura i rozwój*, 1, 91–104.
- Rakowski, T. (2019). *Przepływy współdziałania kręgi możliwego*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- Schatz, M. (2012). The creation of Sinism: Mongolian-Chinese language contact in Inner Mongolia. In: H. Ot-suka, C. Stroh, A. Urdze (eds.), *More Morphologies. Contributions to the Festival of Languages* (pp. 89–99). Bochum: Brockmeyer.
- Szynkiewicz, S. (1981). *Rodzina pasterska w Mongolii*. Wrocław: Ossolineum.
- Szynkiewicz, S. (2003). Mniejszości etniczne. In: K. Tomala (ed.), *Chiny: Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000* (pp. 364–365). Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo Trio.
- Uradyn, E.B. (2012). Good Han, bad Han: The moral parameters of ethnopolitics in China. In: T. Mullaney, J.P. Leibold, S. Gros, E.A.V. Bussche (eds.), *Critical Han studies: The history, representation, and identity of China's majority* (pp. 92–109). Berkeley: University of California Press.
- Xie, Y. (2015). *Ecological migrants: The relocation of China's Ewenki reindeer herders*. New York: Berghahn Books.
- Yuan, J., Liu, X., Li, H., Wang, R., Luo, X., Xing, L., Wang Ch., Zhao H. (2023). Assessment of spatial-temporal variations of soil erosion in Hulunbuir Plateau from 2000 to 2050. *Land*, 12(6), 1214. DOI: <https://doi.org/10.3390/land12061214>.
- Zikmundová, V., Kapišovská, V., Khabtagaeva, B. (2019). Hulun Buir: Its ethnic and linguistic situation. In: I. Peshkov (ed.) *The Hulunbuir and Transbaikalia playground. Microphysics of power on the Sino-Russian border* (pp. 21–46). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM.

Summary

The main focus of this paper is mapping the ethnolinguistic groups with contemporary migrations and impacting urban space in the borderland town of the North-Western frontier of the People's Republic of China (PRC). A multi-ethnic Hölön Buir region's Evenk Autonomous Banner (Nantun), was selected for the research field. Its inhabitants include post-herding nationalities of Mongols, Evenks and

Dagurs. I refer to ethnic and linguistic categories to map social networks and then attempt to track their migration patterns from rural areas to urban spaces. The hypothesis is that the ethnolinguistic dimension plays a role in the spatial sedentarisation of social mobilities and migrations in this area.

The social processes in Nantun emerge on the China's borderlands. However, they do provide a glimpse of the wider transitions related to ethnic and social networks that shape the local situation, even in the shadow of the powerful and very active State. The question is how the migrants can impact the cityscape. Is ethnicity a factor in the context of urban sedentarisation?

Keywords: post-nomads, migration, sedentarisation, ethnicity, China, Mongols, Evenks, Dagurs, Inner Mongolia

Streszczenie

Głównym celem niniejszego artykułu jest mapowanie grup etnolingwistycznych wraz z migracjami i wpływem na przestrzeń miejską w mieście północno-zachodniego pogranicza Chińskiej Republiki Ludowej (ChRL). Do badań wybrano wieloetniczną Ewenkijską Chorągiew Autonomiczną (Nantun) w regionie Hölön Buir. Jego mieszkańcy obejmują postpasterskich: Mongołów, Ewenków i Dagurów. Odnoszę się do kategorii etnicznych i językowych w celu mapowania sieci społecznych, a następnie próbuję śledzić ich wzorce migracji z obszarów wiejskich do przestrzeni miejskich. Stawiam hipotezę, że wymiar etnolingwistyczny odgrywa rolę w przestrzennej sedentaryzacji ruchów społecznych i migracji na tym obszarze.

Procesy społeczne w Nantunie toczą się na peryferiach Chin. Jednak dają one wgląd w szersze przemiany związane z sieciami etnicznymi i społecznymi, które kształtują lokalny system społeczny – nawet w cieniu potężnego i bardzo aktywnego państwa. Pytanie brzmi, w jaki sposób migranci mogą wpływać na przestrzeń miejską. Czy etniczność jest czynnikiem w kontekście miejskiej sedentaryzacji?

Słowa kluczowe: postnomadzi, migracja, sedentaryzacja, etniczność, Chiny, Mongołowie, Ewenkowie, Dagurowie, Mongolia Wewnętrzna

Translated by Author

Oskar Lubiński

oskar.lubinski@us.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9195-4971>

Institute of Culture Studies

Faculty of Arts and Educational Science

University of Silesia in Katowice

Cuban community projects and the entangled webs of economies of affect

*Projekty rozwojowe na Kubie
i splecione sieci ekonomii afektu*

This article explores the significance of affective relationships developed between tourists and community projects in Cuba which become a strategy for fostering community development. I employ the notion of the economies of affect, according to which affect is an essential medium through which subjects form emotional ties that translate into economic resources (Richard, Rudnyckij 2009). Building upon this argument, I demonstrate how the economies of affect result in the interplay between attachment, friendliness and implied expectations between hosts and guests. Moreover, the economies of affect play a significant role in engaging the community to participate in the project activities and establishing a meaningful cooperation between different actors in the neighbourhood.

Bloch's metaphor of tourists as "intimate strangers" (Bloch 2018) will allow me to build up on this argument and add to it the dimension of the rising popularity of experiential tourism expressed through the desire to form meaningful relations with the host communities and minimise the negative impacts of the industry (Salazar 2011). Tourists who engage with the local communities through volunteer work, political engagement and affective relations are essential in developing support networks in the pursuit of locally defined political goals. An approach toward the possibilities that open

through such engagements allows for avoiding the usual reduction of host communities as victims of the global flows of capital and exoticising narratives behind tourism (Bloch 2018). As I will argue, project leaders facilitate affective relationships between the tourists and local communities, so that these ties can mobilise other resources for community development. In the first part of the article, I demonstrate how giving the tourists an opportunity to experience the life of local communities and interact with their members becomes a primary strategy for the promotion of community projects. In the second part, I focus on the expected and actual impact of these relationships on the community, as well as the involvement of different actors in the economies of affects that go beyond host–guests relationships.

This article is based on twelve months of ethnographic fieldwork conducted between 2018 and 2023, centred around community projects in the marginalised areas of Havana. I focused primarily on Proyecto Comunitario Akokán los Pocitos,¹ headed by Michael and later Deborah, in Marianao district, and Proyecto Comunitario Familiar Vida in the Los Pinos district; both of them were experiencing growth and rising popularity while searching for ways to capitalise on their success. The period between 2018 and 2020 was pivotal for the community projects, as with their growing international renown and popularity, many started networking to cooperate on a bigger scale. Collaboration with the community projects formed an essential part of my research; I supported them in different initiatives, provided workshops and English classes etc. My position as a foreigner was seen as an opportunity to further promote the projects among tourists and consult certain ideas so as to ensure that the coming visitors responded well to them. I could experience the ways in which projects functioned both from the position of an outsider and as a person involved in them, developing affective ties with the communities on my own and trying to channel these emotions into productive work for the benefit of my research partners.

Tourism in Cuba – beyond necessary evil

As a tourist destination, Cuba combines the exotic appeal of the Caribbean climate and nature with a colonial and African heritage and the socialist nostalgia. All these elements have been reflected both in the state campaigns and in the offer of the private sector. Souvenirs, cultural programmes, restaurants and tours in American cars refer to the lush bourgeois culture before the revolution, while at the same time employing the global image of Ernesto Che Guevara and socialism (Babb 2011). Romanticised images

¹ Akokán means “heart” in the Yoruba language. With the consent of my research partners I did not anonymise the names of the project leaders and the projects themselves. While the article provides theoretical and practical implications for tourism, I also intend to bring more visibility to the projects with it and hopefully encourage other visitors to learn from and provide assistance to these communities.

of Cubans, or the Caribbean and Latin American peoples in general, as warm, friendly and kind towards everyone become a starting point for engaging with local communities. The tourists' perceptions of Caribbean nations as hospitable, carefree and warm are reproduced in official state campaigns putting individuals in a position of "ambassadors of goodwill" (Scher 2011) for maintaining this reputation. All in all, what many tourists are on the lookout for is an "authentic" and genuine experience of mixing and having fun with Cubans, especially in places "off the beaten path", "unspoilt" by tourism.

Tourism in Cuba has been framed primarily as a "necessary evil", a temporary solution introduced during the profound economic crisis of the 1990s in order to recover the Cuban economy. Over the years, it has become a primary sector of the economy and a success story despite many of the ills that it brought, such as the treatment of Cubans as second-class citizens and policing them in tourists spaces (Alcázar Campos 2010), rampant rise of inequalities, as well as racial discrimination (de la Fuente 2001; Roland 2011). As much as Cuba is defined by all its attractions, it is also very much perceived through the lens of poverty and lack of access to a variety of everyday products. Tour guides and blogs seldom fail to suggest bringing sweets, hygiene products and other goods to be given away on the streets.

The "gifts" brought by tourists are inserted into networks of exchange created along the affective ties between tourists and Cubans. Ogden (2015) sees such exchanges as the manifestations of affective capital, expressions of care and tacit forms of establishing relations between hotel staff, guides, hosts of B&Bs and their guests. Many tourists actively engage in such interactions with Cubans, content with becoming an adoptive member of the family and sharing their time with their hosts. Economies of affect allow transforming the affective capital into money and other products that serve as tokens of the affect shared between foreign visitors and local communities. Ana Alcázar Campos (2011) exhaustively analyses host-guests relationships in different social settings where the tourist is both holding a dominant position and provides economic opportunities while also being seen as a threat to ideological purity. Valerio Simoni (2016) considers the issues arising from friendship between Cubans and tourists, such as the ways in which income inequalities produce necessities to redefine relationships on different levels. However, all of the above analyses focus primarily on tourism as such, rather than from the standpoint of community leaders employing tourism as a resource.

Tourism in the service of the community

One of the most important aspects of promoting community projects among foreign visitors (tourists, exchange students, researchers and others) was offering them an opportunity to get to personally know the project. Certain projects invited the visitors

to sit down in a bar, eat lunch or buy some of the products on sale, usually hand-made souvenirs; others provided group visits to the project area. Sometimes either a government-owned tour agency or a university contacted the project leaders to schedule a group tour, in other cases tours were organised by the project leaders. In the first case, tour participants usually came from groups of exchange students or groups undertaking a specialised trip. Agency tours bore no remuneration, but the visiting groups brought some gifts. Tours organised by the project leaders themselves were paid for and usually brought groups that came on earlier recommendations. In most cases, such tours involved a walk around the neighbourhood, presenting its history, discussing the issues faced by the community and showcasing grassroots solutions, such as community gardens or communal spaces – temples, leisure areas, or even a community-built gym. As a rule, community leaders took the role of guides but involved other community members to present the spaces to which they tended.

Community projects attracted a specific type of tourism, mostly coming from academic backgrounds or groups with specific interests, such as NGOs or less formal groups interested in environmental or educational projects. Individual tourists interested in supporting the local communities could also visit the projects, but they were fewer than organised groups and in most cases they had already had a tour experience and wanted to volunteer for the project.

During one of such tours organised by Proyecto Akokán, a woman came out of a shack on the river bank asking what gifts the visitors brought her. She criticised the group for entertaining themselves with the poverty of the Cubans without helping anyone. The whole situation seemed uncomfortable both for the group and for Michael who guided it, so after a short exchange we left. Sometime later, in a conversation I had with Michael, he explained that the woman came from a neighbouring community outside of the project area, so she was not aware of the long-term benefits brought by the tourist presence. In his view, the tours were not aimed at exposing poverty in itself, and instead focused on the community resilience and its cultural richness.

Poverty tourism in recent years has become popular across the Global South countries, especially in informal settlements across different continents. Recent scholarship shows marginalised communities engaging with poverty tours on their own terms and using them as a platform to vocalise their needs and express themselves (Gutowska 2015). Volunteer tourism that combined holidays with voluntary work has received much criticism for naturalising structural differences between the Global North and South and equalising depoliticised acts of charity with community development and political engagement (Butcher, Smith 2010). However, volunteering was shown to facilitate the unmediated experience of relating to the community and creating intimate ties with its members (Conran 2011).



Fig. 1. Tourists visiting one of the community gardens of Proyecto Vida. Photo by O. Lubiński (2020).

Pro-poor tourism (Hall 2007) and the development of alternative forms of tourism aimed at directly benefitting communities rather than assuming the trickle-down effect of big investments has attracted significant attention in scholarship with serious consideration of attempts at achieving equitable growth and the controversies related to the issues of the commodification of culture etc. (Pradhan 2024; Ristiawan, Tiberghien 2021). In Cuba, the efforts to combine tourism and community development were primarily noticeable in Habana Vieja, where the profits from tourist venues led by Oficina de Historiador de la Ciudad² were partially dedicated to community development initiatives (Bowman 2015). Community projects apply similar strategies. They do not focus on one specific type of tourism (pro-poor, community or volunteer) and instead position tourists as potential allies who can support their projects through various means according to their interests and possibilities; in this way the tourists become intimate strangers (Bloch 2018).

During the tours, Michael always juxtaposed the local community's poverty and marginality with its cultural diversity and resilience. He made an effort to show the vernacular cultural expressions and creativity displayed in the way the informal settlement adapted to the scarcity of space and preserved the cultural and religious traditions

² The Office of City Historian, which was responsible for the renovation of Old Havana and developing tourism infrastructure in the historical area.

of its inhabitants. The tours would also involve other community members – visitors stopped at local businesses or Afro-Cuban temples where their priests explained the significance of the buildings and belief systems, and they could even attend percussion classes with the local drum bands. At some point, Michael proposed that Martin, an Abakua³ priest, could wholly take over the Afro-Cuban heritage as a guide, without Michael's involvement. Tours were not only supposed to finance the project; they were meant to serve as an opportunity for additional income for the community members and a way to create a bond between community members and tourists.

Michael envisioned the process of developing a reciprocal network of exchanges not only outside the community but also inside it – he assumed that seeing money coming from the tours, the local business owners and other community members would contribute a part of their profits to the functioning of the project. However, not all of them were interested in supporting the project. On numerous occasions, Michael felt that people abused his trust by asking for favours or money without doing the tasks they agreed to or came to the tour activities drunk. All this led him to focus his efforts primarily on working with those on whom he could rely. Part of the money was donated to an Abakua priest who collaborated with the project so that his wife could run a small café from their house, thus establishing a business with close ties to the project, one that was based on trust. The affective capital reflected in the feeling of trust established through a long-lasting relationship, therefore, played a crucial role in providing economic support and developing ties between local community members, including those with businesses and Proyecto Akokán.

Enamouring the tourists

According to Spencer (2010: 166), NGO-led tours to Cuba offered a “more nuanced understanding of Cuba and development” than traditional tourism despite the short duration of such trips. Showcasing the impact of community resilience and its connection to the survival strategies of Cubans presented a different view of Cuban socialism. Such tours aimed at forming more lasting relationships between Australian and Cuban organisations to provide funding for Cuban initiatives. However, in order to develop affective ties between the foreign visitors and the community project the tours needed to be accompanied by other strategies. For many of the visitors relationships with community members were an essential part of their experience (Rausenberger 2017).

³ Abakua is a syncretic Afro-Cuban religion with Nigerian roots that is exclusively male and structured as a secret society. It is popular in the area of Los Pocitos and plays a significant role in the community.

An opportunity for developing such ties presented itself partly due to logistics. Groups usually wanted to eat something after the tour, so Michael would bring them to a local diner. However, he and Deborah were not happy with the food quality or the diversity in the menu. When the restaurant closed for the holidays, Deborah decided to open Café Oddara⁴ in their family home. The business focused on the tour groups. Aware of the needs of the tourists, Deborah decided not to simply offer meals but an entire culinary *experiencia solidaria* – a solidary experience. It combined the opportunity to immerse oneself in Cuban cuisine with supporting a community project. The informal setting of the café in the small living room of the house only added to the appeal and created an “authentic” vibe. As Deborah herself explained:

People liked our offer because it was something informal and we maintain a buffet table with different types of plates, respecting different tastes, the variety of tastes and of people who are vegan, vegetarian, have gluten or nut allergies. We respect that. Learning all of this, we also got to the point of preparing dishes [that are] very healthy and very colourful at the same time, because we really like aesthetic dishes. That when you see them, they make you fall in love with them and invite you to eat [from the interview with Michael i Deborah, December 6, 2018].

In general, prior to the tour, Michael would present the restaurant’s offer and inquire about dietary preferences and allergies. The menu itself stood out from a typical restaurant, as Deborah made use of less popular recipes from the Afro-Cuban cuisine as a way of maintaining or recovering lost culinary traditions. She used locally sourced fruit and vegetables, mixing colours and textures to create unique and aesthetically pleasing compositions. Each meal was accompanied by an explanation of its ingredients as well as a comment on where they were sourced. This approach is in keeping with the observation that tasting local cuisines and exploring the culinary heritage of different cultures is essential to the pursuit of experiencing life “like a local” (see Wiczorkiewicz 2012).

The setting enhanced the communal aspect of a colourful meal shared in the presence of community members – a family home where the guests would sit on benches or simply on the floor, or circle from the kitchen to the living room. They could see the cooking process and discuss each meal with the chef. All this contributed to the feeling of cosiness and attractiveness. Deborah often emphasised that this informal character of meals made a very positive impact on the customers because they felt at home, in a family.

4 Oddara means “alright” in the Yoruba language. It references the Proyecto Akokán motto: “Cuando actúas de Akokán, todo es Oddara” (When you act from the heart, everything will be alright).

All in all, the success of Café Oddara was ensured thanks to responding to the tourist imaginaries, such as informal, communal spaces or colourful dishes. The culinary experience catered to what Tom Selwyn (1996) defined as “hot authenticity”, which emphasises emotional connections with host communities rather than the cool authenticity centred around facts, knowledge etc. Tastes, smells, sounds and touch in combination with engaging in relations with the locals contribute to creating unique experiences (Wieczorkiewicz 2012).

Leaving a mark on the neighbourhood – projecting an image of the community

Attracting tourists and foreign visitors through tours arranged by Proyecto Akokán served to develop a system for voluntary work. Michael prioritised what he called academic tourism, that is student groups, usually accompanied by professors, both from Cuba and abroad. He believed that this kind of tourism was more likely to attract potential volunteers and limited the potential negative impact of tourism on the community. He did try to expand and offer Airbnb experiences – specialised tours offered by the Airbnb service – but without much success.

Volunteering served as a form of gatekeeping and testing the intentions of different visitors: it was supposed to help them establish themselves in the communities and provide something in return. When I expressed interest in conducting research to prepare my thesis, both Michael and Natalia expected me to support their projects. Michael invited me to do workshops on Polish culture for children, but we finally agreed on English classes. I offered the same kind of classes for Natalia, but she also saw me as someone able to provide an assessment for the project activities and provide them with an outside perspective. The presence of students and other visitors was envisioned as a reciprocal exchange so as to ensure mutual benefits.

Volunteering was accessible to both local and international students. Cuban university students could obtain the obligatory academic credit through community work. On top of that, the project offered scholarships for those who focused their thesis on Proyecto Akokán or the los Pocitos community. Once again, this strategy involved helping students develop a more lasting relationship with the project and letting them get to know the neighbourhood better. Such help, however, needed to be meaningful and beneficial for the project, so Michael and other people involved in the project strove to define their needs and frame what the possible help could consist of. One student, during the work on her thesis, took on the responsibility of maintaining the project's social media.

The idea to focus on academic groups came from when Michael brought groups of students interested in archaeology from international courses to the neighbourhood

and was inspired to start the community project. He used his position in the academic circles to pursue agreements with agencies for international tourism and student exchange and bring students to the area and operate formally as volunteers. This work would usually consist of simple activities such as conducting workshops for school children under the supervision of school and project employees or working the land at permaculture plots. Similarly to guided tours, however, the system for voluntary work was challenging when it came to its outcomes. Although Michael preferred a long-term stay and involvement, certain groups would only come and work with the community for one afternoon. Sometimes, however, they would arrive unprepared and with little idea of what to do, leaving project members disappointed and demanding such visits to be better organised in the future. Nonetheless, even the slight possibility of receiving repeated visits and longer involvement motivated allowing for one-time activities.



Fig. 2. Volunteers working with children in *aula comunitaria*. Photo by O. Lubiński (2019).

Changing the attitudes of the community

Through engaging community members and showing the benefits to the community, Michael and Deborah envisioned a change in the attitudes of locals. Michael was convinced that the more the project mediated between tourists and the community, the more its attitude changed:

One day when I entered, they told me: "Hey, don't bring tourists, better bring some concrete to build with". I don't know, someone asked for money from *yumas*.⁵ "Ay yuma give me money, a photo, one dollar, whatever". This does not happen anymore. It doesn't. Now people don't tell me to bring cement nor ask for money. Maybe sometimes, but it's not regular. It's like that community changed from the mentality of asking for money to the mentality "these people are helping us". Because there's a Project that gives classes to children, you understand. And we will help them. Look, these tours are beneficial to us, let's not make them feel bad, you understand. It's not like Habana Vieja where you walk three blocks, and someone says "Hey can you give me three dollars". I don't know. You walk there and this doesn't happen or at least is not that common [from the interview with Michael i Deborah, December 6, 2018].

This change in the attitude of the community members was framed as taking responsibility for the well-being of the visitors and achieving more long-term goals and benefits for the entire community in lieu of occasional personal gains. Community members were seen as recognising their responsibility for receiving the tourists well, so that more of them could come. This approach aimed at changing people's mentalities in order to promote a different approach towards tourism, the economy, and the general environment. Community projects promoted a certain perception of marginalised neighbourhoods that would allow them to continue working and gather support from a variety of sources: tourists and local or international institutions. In this process, they also sought for the local communities to recognise that the projects benefited the community and reinforce the narrative presented by the project. Open approach and friendliness towards tourists were supposed to guarantee better returns in the long run.

The presence of foreigners may have impacted certain behaviours, but not always as expected. At some point, I noticed that even though my research partners felt relaxed when I visited them in the informal settlement, sometimes they would joke among themselves that they should behave better in front of a foreigner. During one of the local religious celebrations, the host of the house at first wanted me to go away and started asking who I was, distrustful of an unfamiliar face, so people who brought me to the place needed to calm him down. The presence of foreigners can also be met with distrust, especially in the cases when strangers enter private spaces without permission. Although certain community members were happy to embrace tourists' presence, others saw it as an intrusion.

The indirect questions for sharing or giving something to someone occurred more frequently – while nobody in the neighbourhood ever asked me specifically for money, I was approached by several people to pass them some credit on the phone or bring certain products. Also, having learnt of somebody's problems or personal

5 *Yuma* is a desplicative word that refers to a foreign tourist, usually from the USA, but not exclusively.

tastes, I shared medicines and other gifts such as sweets out of my own accord. The prolonged presence of volunteers or researchers inevitably leads to the development of relations where both sides have uneven access to goods and money, raising the question of how these relations can be engaged from a moral standpoint (Simoni 2016). After all, as much as the project was developing an affective capital with the tourists, other community members were developing relationships as well and negotiating their positions. At the same time, the people who would ask me for some material help would also welcome me into their house, offering lunch or at least some coffee. More than adjusting to the attitudes promoted or believed to be promoted by the project, community members were defining relations with the foreigners on their own terms, developing connections independently from the project; connections that responded to their needs and imaginaries. While Proyecto Akokán facilitated such contacts, it neither had control over them nor shaped the behaviours of the individuals who engaged in them.

Construction of the community centre

Creating meaningful relationships with foreign visitors can open up new opportunities for the projects, sometimes even granting them access to external funding and means to internationalise their work. However, even such attainments come with their own challenges that can affect community relationships and require project leaders to employ their relationships with different actors before achieving success. This final section presents the story of constructing the community centre for the Proyecto Akokán.



Fig. 3. Murals prepared in cooperation with volunteers were supposed to inspire better contact with the community and make its members appreciate their surroundings. Photo by O. Lubiński (2019).

Behara, one of the students who stayed in Cuba for a part of her senior year at university, quickly became an important figure for Proyecto Akokán. After meeting Michael, she was immediately interested in the project and chose the neighbourhood to prepare her graduate thesis. After finishing her studies, she wanted to return to Havana. She managed to secure a 10,000 USD grant from a US NGO providing funding for undergraduate students for community-centred initiatives. The initial plan was to build a community centre for the project on a piece of land granted by the municipality.

The construction of the centre proved impossible due to a variety of reasons that stemmed from the constraints of funding and the difficulties faced in Cuba. The project needed to be carried out in the summer of 2018, but the difficulties in obtaining construction materials and necessary permits delayed all the works. During my initial stay in April 2018, Michael was preparing for Behara's return and trying to secure a building permit from the municipality, which proved impossible on the basis of its lack of inclusion in the yearly construction plan. At the time Michael was constantly looking for solutions, considering even the sale of his house in exchange for a bigger one closer to the informal settlement with enough land to construct the community centre.

Upon arriving in Havana in November 2018, I learnt that these initial plans had failed. Michael and Behara adapted the budget to spend it on a variety of smaller actions across the neighbourhood. They managed to repaint and furnish the local health centre and clean up one of the garbage dumps in the area. Their main success was repurposing an unused room in the stadium into *aula comunitaria* and the seat of the project. The room was granted thanks to the good relations with the local representative of Cuba's legislative body, Poder Popular, who supported the project and used his influence to provide them support. The funding allowed for its renovation, providing access to electricity, adding windows and building a special workshop table. These works were accompanied by different events such as workshops for children and a festival in the informal settlement.

Not all was a success. A year after the project Michael complained that some of the money could have been handled better. In his view, some of the contractors abused Behara and demanded more money than initially agreed, which even led to conflicts. At the same time, because they were not able to secure the community space with a fence (also due to the lack of building materials and necessary permits) some of the plants planted for the community garden were stolen, and the huge table for workshops had to be stored in the nearby Abakua temple, with whose priest the project closely collaborated, for the time being as it did not fit in the *aula comunitaria* nor could have been left without supervision anywhere else.

All in all, the grant allowed for creating the seat of the project and establishing its presence in the neighbourhood. Through a variety of workshops that accompanied the works, connections with local authorities who wanted to support the project were

established; thus the unused spaces could be adapted for the community project and have remained in use ever since. However, the entire initiative was not without its failings, many of which stemmed from the inadaptability of certain constraints of the funding to the local context – the short period for utilising the budget made it difficult to obtain building materials, let alone documents necessary to carry out such a construction.

Nonetheless, Behara remained a close supporter of the project even after the conclusion of the grant and came back to Havana to live there. Although being able to access this type of funding was something that Michael sought actively and hoped for by forging lasting relations with graduate students from abroad, forms of help that most of the volunteers carried out in the area were on a smaller scale. The funding opportunities offered to students made it all the more worthwhile.

Conclusions

Affect in a variety of forms – care, love and sometimes contempt – becomes a valuable resource for the development of the relations between community projects and foreign visitors. These “intimate strangers” (Bloch 2018) can bring empowerment both to the community projects and community members in a variety of ways. Not only can they bring material and financial contributions to the projects, but their connections also allow them to access international funding that would otherwise be unavailable. Being able to work alongside Cubans and develop close relationships is essential for these experiences (Rausenberger 2017) and allows for the development of more intimate connections between tourists and local communities. Thanks to these connections, some of the visitors will seek venues for providing community support outside of their short stay or even get involved directly.

However, these relationships come with a set of expectations. Tourists visiting the projects carry the potential to become enamoured with and support it. As such, people involved in the project invest considerable energy into each visit even though not all of them bring effects. Sometimes the visitors, even when it is agreed they will do some work to support the project, treat the visit as another stop on their journey without much thought or effort put into it. Those who actually stay to become long-term volunteers or support the project in other ways are few and far between, but they can still have a significant impact thanks to the opportunities they have.

The effects tourism has on such communities rarely correspond with what is initially planned or envisioned by any of the social actors. Community projects, while essential to bringing tourism to marginalised areas, do not have exclusive control over the attitudes of the community and the way its members connect with the visitors. Community projects create their narratives and mediate relationships between the community and its guests but community members shape them in their own ways and according

to their own needs. At the same time, as demonstrated by the US trade embargo and other policies that reduced the number of foreign visitors to Cuba – and the situation only got worse during the COVID-19 pandemic – the economy based on tourism raises inevitable questions about whether such strategies are viable in the long run.

Bibliography

- Alcázar Campos, A. (2010). *"La Cuba de verdad". Construcción de alteridades y turismo en la contemporaneidad*. Granada: Universidad de Granada.
- Babb, F.E. (2011). *The tourism encounter. Fashioning Latin American nation & histories*. Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, N. (2018). *Bliscy nieznanomi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe.
- Bowman, K. (2015). Policy choice, social structure, and international tourism in Buenos Aires, Havana, and Rio de Janeiro. *Latin American Research Review*, 50(3), 135–156.
- Butcher, J., Smith, P. (2010). "Making a difference": volunteer tourism and development, *Tourism Recreation Research*, 35(1), 27–36. DOI: <https://doi.org/10.1080/02508281.2010.11081616>.
- Conran, M. (2011). They really love me! Intimacy in volunteer tourism. *Annals of Tourism Research*, 38(4), 1454–1473. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2011.03.014>.
- de la Fuente, A. (2001). Recreating racism. Race and discrimination in Cuba's "Special Period", *Socialism and Democracy*, 15, 65–91. DOI: <https://doi.org/10.1080/08854300108428278>.
- Gutowska, A. (2015). Going beyond poverty tourism? The narratives of Kibera residents and their meanings constructed within the frame of slum tours. *Folia Turistica*, 37, 99–122.
- Hall, C.M. (2007). Pro-poor tourism: Do 'tourism exchanges benefit primarily the countries of the South'? In: C.M. Hall (ed.), *Pro-poor tourism: Who benefits? Perspectives on tourism and poverty reduction* (pp. 1–8). Clevedon, Buffalo and Toronto: Channel View Publications.
- Ogden, R. (2015). *Understanding Cuban tourism: Affect and capital in post-special period Cuba*. Manchester: University of Manchester.
- Pradhan, S. (2024). An emerging and novel approach toward pro-poor tourism: a study of homestays in Sittong, Darjeeling, India. *Frontiers in Sustainable Tourism*, 3. DOI: <https://doi.org/10.3389/frsut.2024.1384761>.
- Rausenberger, J. (2017). *Why don't you give me some love?! An anthropological examination of the intimate relationship between volunteer tourism and jineterismo in Cuba*. KU Leuven [Master's thesis]. Acquired from: https://www.researchgate.net/publication/307980906_WHY_DONT_YOU_GIVE_ME_SOME_LOVE_An_anthropological_examination_of_the_intimate_relationship_between_sentimental_politics_of_jineterismo_Volunteer_Tourism_in_Cuba.
- Richard, A., Rudnyckij, D. (2009). Economies of affect, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 57–77. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.01530.x>.
- Ristiawan, R., Tiberghien, G. (2021). A critical assessment of community-based tourism practices in Nglangeran ecotourism village, Indonesia. *Journal of Indonesian Tourism and Development Studies*, 9(1), 26–37. DOI: <http://dx.doi.org/10.21776/ub.jitode.2021.009.01.04>.
- Roland, L. (2011). *Cuban color in tourism and la lucha: An ethnography of racial meanings*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Salazar, N.B. (2011). The power of imagination in transnational mobilities. *Global Studies in Culture and Power*, 18(6), 576–598. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/1070289X.2011.672859>.

- Scher, P.W. (2011). Heritage tourism in the Caribbean: The politics of culture after neoliberalism. *Bulletin of Latin American Research*, 30(1), 7–20.
- Selwyn, T. (1996). Introduction. In: T. Selwyn (ed.), *The tourist image. Myths and myth making in tourism* (pp. 1–32). Chichester: John Wiley & Sons.
- Simoni, V. (2016). *Tourism and informal encounters in Cuba*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Spencer, R. (2010). *Development tourism. Lessons from Cuba*. Surrey: Ashgate.
- Wieczorkiewicz, A. (2012). *Apetyt turysty, O doświadczaniu świata w podróży*. Kraków: Universitas.

Summary

This article explores the significance of tourism for community projects and its effects on marginalised communities. It considers how developing affective relationships between tourists and community members becomes an essential resource for community development and for carrying out various initiatives. I analyse the strategies employed by the community projects to develop such close relationships and feelings of intimacy between their visitors and community members. Although these activities tend to bring positive effects, the emotions and affects are intertwined with tacit expectations that may remain unfulfilled and lead to disappointment or even conflicts. I also point out that even though leaders of the community projects facilitate the affective relationships between local communities and visiting tourists, they are unable to control these relationships as they develop, since they do it according to their own rules. Moreover, the economies of affect are not limited to tourist–community projects, but are entangled in complex networks in which different social actors are involved, including community members and local authorities. The article is based on twelve months of ethnographic fieldwork conducted between 2018 and 2023 centred around community projects in the marginalised areas of Havana.

Keywords: Cuba, community projects, affective economies, tourism

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje temat znaczenia turystyki dla projektów rozwojowych i wpływu tejsze na społeczność zmarginalizowane. Tekst prezentuje w jaki sposób budowanie afektywnych relacji pomiędzy turystami a członkami społeczności lokalnych staje się kluczowym zasobem dla rozwoju społeczności i organizacji różnych inicjatyw. W analizie skupiam się na różnorodnych strategiach stosowanych przez projekt, nakierowanych na budowanie wzajemnego zaufania i poczucia bliskości pomiędzy turystami a społecznością. Choć działania te mogą generować pozytywne efekty, to często emocje i afekt wiążą się z oczekiwaniami, które na ogół nie są dopowiedziane, a ostatecznie mogą pozostać niespełnione. Materiał wskazuje, że relacje tego typu, choć mogą być mediowane przez liderów projektów rozwojowych, to wymykają się próbom kontroli z ich strony i rządzą własnymi prawami. Ponadto ekonomie afektu nie ograniczają się wyłącznie do relacji turysty – projekty rozwojowe, a raczej stanowią część rozległych sieci zależności pomiędzy liderami projektów, lokalną społecznością, przedstawicielami władz i innymi aktorami społecznymi. Artykuł oparty jest na materiale etnograficznym zebranym podczas dwunastu miesięcy pracy terenowej w latach 2018–2023, skupionej na projektach rozwojowych w zmarginalizowanych dzielnicach Hawany.

Słowa kluczowe: Kuba, projekty rozwojowe, ekonomie afektywne, turystyka

Translated by Author

Hannah Wadle

Hannah.wadle@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5273-539X>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

Instytut Antropologii i Etnologii

University of Barcelona

Department of Social and Cultural Anthropology

Chantal Edie

theforestcreativeloft@gmail.com

The Forest Creative Loft & Togetherness

Zacharie Ngnogue

theforestcreativeloft@gmail.com

The Forest Creative Loft & Togetherness

Ku pedagogice marzenia Twórczość kameruńskich działaczy artystycznych Chantal Edie i Zacharie Ngnogue jako forma prefiguracji

*Towards a pedagogy of dreaming. The work
of Cameroonian artists Chantal Edie
and Zacharie Ngnogue as a form of prefiguration*

Podczas gdy despotyczny reżim drugiego prezydenta Kamerunu Paula Biyi stał się znany z niezdolności do rządzenia krajem (Schemmel 2018: 15), doprowadzenia do bankructwa państwa i eskalacji przemocy w anglojęzycznej części kraju, pewne miejsca w Kamerunie, a zwłaszcza nadmorska metropolia Duala, zdobyły mocną pozycję na mapie afrykańskiej sztuki i cieszą się wysoką renomą w międzynarodowym środowisku artystycznym.

W niniejszym artykule przedstawiamy dalszy ciąg badań nad polityczną, angażowaną sztuką w Kamerunie (Animbom 2024; Hanussek 2001; Ophrat 2023: 32–40; Pensa 2017; Schemmel 2015; Salzbrunn, von Weichs 2023; 2022a; 2022b), omawiając twórczość dwóch artystów i dyrektorów artystycznych, Chantal Edie i Zacharie Ngnogue, którzy uosabiają esencję Kamerunu, jak sami o sobie mówią. Oboje urodzili się w 1981 r., rok przed objęciem władzy przez drugiego prezydenta Kamerunu. Ch. Edie wychowała się w anglojęzycznej części kraju i po studiach w Wielkiej Brytanii wróciła do Kamerunu. Z. Ngnogue dorastał w regionie francuskojęzycznym, gdzie wyrobił sobie renomę jako fotograf. Od momentu połączenia sił stali się artystami, aktywistami społecznymi, przedsiębiorcami i wizjonerami przeszłości Kamerunu¹.

Artykuł opiera się na pogłębionych, ciągłych rozmowach między jego autorami, które rozpoczęły się podczas pobytu badawczego Hannah Wadle w Douala w czerwcu 2023 r. i były kontynuowane od tego czasu do momentu publikacji artykułu w lecie 2025 r.² Celem artykułu jest, po pierwsze, analiza twórczości współczesnych artystów i aktywistów w Kamerunie – na przykładzie Ch. Edie i Z. Ngnogue – w długofalowym kontekście kameruńskiego artywizmu. Po drugie, zamierzamy w artykule przedstawić teoretyczną i praktyczną wiedzę dostarczoną przez ich działalność (Blanes, Flynn, Maskens, Tinius 2016: 6), traktując Ch. Edie i Z. Ngnogue jako twórców nowego podejścia do artystycznego aktywizmu. Wspólna refleksja nad ich praktyką doprowadziła do jej konceptualnej syntezy pod nazwą „pedagogika marzeń”. W ten sposób zarówno artykuł, jak i przyjęta w nim metodologia, wpisują się w nurt antropologii współpracy eksperymentalnej (Criado, Estalella 2018). Autorki i autor tekstu rozumieją wiedzę antropologiczną jako rezultat wspólnego „wynałazku” (Estalella, Criado 2023), powstałego w ramach partnerstwa epistemicznego (Holmes, Marcus, Holmes, Marcus, Westbrook 2008) oraz poprzez antropologiczne korespondencje (Ingold 2014).

Artywizm, mikroutopie i prefiguracja

W ciągu ponad dekady od publikacji przełomowej książki *Between art and anthropology* Arndta Schneidera i Christophera Wrighta (2010), rosnące uznanie zyskuje potencjał powiązań między sztuką a antropologią (por. Smith, Hennessy, Takaragawa, McDonald, Campbell 2020). Autorzy niniejszego artykułu proponują spojrzenie na praktykę artywistyczną – na przykładzie działalności Ch. Edie i Z. Ngnogue – jako na formę tworzenia wiedzy, która pokrywa się z etnografią. Podobnie jak etnografia, posiada ona bowiem zdolność formułowania teorii praktyki i tworzenia programów edukacyjnych

¹ Więcej szczegółów biografii artystów zob. <https://www.studioxldouala.com/projets-artistiques>.

² Cytaty użyte w tekście pochodzą z rozszerzonego wywiadu z Ch. Edie i Z. Ngnogue w 2023 r. Wywiad został przeprowadzony oraz transkrybowany w języku angielskim i francuskim. Tłumaczenie z języka francuskiego: H. Wadle.

ukierunkowanych na zmianę społeczną. Współpraca autorska tego naszego tekstu wpisze się w to, co Douglas R. Holmes wraz z innymi badaczami określają mianem paraetnografii – czyli „analizy zaangażowania w formację kulturowe, które nie są w pełni uwarunkowane konwencją, tradycją i przeszłością, lecz stanowią zorientowane na przyszłość praktyki poznawcze, zdolne do generowania nowych konfiguracji znaczeń i działań” (Holmes i in. 2008: 297).

Artywizm, czyli aktywizm artystyczny, w Douali w ostatnich dziesięcioleciach, a w szczególności twórczość Ch. Edie i Z. Ngnogue, czerpie inspirację z teorii krytycznej, urbanistyki, pedagogiki subalternicznej i metodologii dekolonialnej (por. Smith 2009). Według antropolożki Moniki Salzbrunn (2019) artywizm (lub ARTywizm) może odnosić się do zaangażowania politycznego i społecznego artystów walczących o określone idee, ale może również definiować momenty, w których sztuka staje się środkiem wyrazu politycznego dla obywateli. Na kontynencie afrykańskim sztuka aktywistyczna wystąpiła w ramach arabskiej wiosny (Werbner, Webb, Spellman-Poots 2014; Medorado, Rega 2023) i znajduje zastosowanie w walce z HIV (Lee 2019; Allen 2009), przyczynia się do przezwyciężenia traumy reżimu apartheidu (Haupt, Williams, Alim, Jansen 2019), wspiera walkę feministek na kontynencie (Newbury, Rizzo, Thomas 2021) oraz odgrywa kluczową rolę w edukacji obywatelskiej i uzdrowieniu społecznym na całym kontynencie (Barnes 2013), by wymienić tylko kilka przykładów. Jak pokazuje dalsza część tekstu, w Kamerunie – a szczególnie w Duali – sztuka aktywistyczna stanowi integralny element życia miejskiego i politycznego. Pojawia się więc pytanie: dla kogo te przestrzenie są – i powinny być – naprawdę otwarte i sprzyjające? Tym samym, artywizm jest działaniem międzyludzkim i sytuacyjnym, które często tworzy mikroutopie, gdzie rozwijane są pomysły na to, jak mogłaby wyglądać przyszłość (Blanes i in. 2016; Domańska 2017). Pojęciem oddającym takie procesy artystyczne jest *sztuka prefiguratywna*, którą można rozumieć jako „sztukę, która wstępnie kształtuje nadchodzącą przyszłość, uczestnicząc jednocześnie w budowaniu różnych scenariuszy przyszłości (realistycznych utopii)” (Domańska 2017). Pojęcie prefiguracji można również znaleźć w myśli i praktyce politycznej, gdzie polityka prefiguracyjna została opisana jako „(radykalna) «praktyka wyobrazeniowa», która zawęża przyszłość do teraźniejszości” i staje się narzędziem przeciwdziałającym „spektaklowi współczesności” (Monticelli 2022: 7). Twórczość Ch. Edie i Z. Ngnogue wpisuje się w tradycję sztuki prefiguratywnej realizowanej w mikroutopiach i jest ściśle związana z długą historią aktywizmu artystycznego w Kamerunie, a dokładniej w mieście Duali.

Aktywizm artystyczny w Kamerunie i Duali

W Duali, która jest artystycznym centrum kraju i największym miastem Kamerunu z 3,24 mln mieszkańców w 2020 r. (Agence Régionale de l'Institut National de la Statistique 2021:41), podejście do sztuki ukształtowało się w wyniku nieformalnego

charakteru edukacji artystycznej w ciągu dziesięcioleci od uzyskania niepodległości przez Kamerun w latach 60. XX w. Od lat 90. projekty i edukacja artystyczna nabrały coraz bardziej transnarodowego charakteru, zmierzając w kierunku sztuki publicznej i partycypacyjnej³ (por. Schemmel 2015; Pensa 2018: 882; Minty i in. 2020). Z jednej strony, stworzyło to nowe możliwości edukacji artystycznej, wymiany wiedzy, nawiązywania kontaktów, mobilności i dystansu wobec reżimu. Z drugiej strony, wiązało się to często z nierównymi stosunkami władzy, nakładającymi się na dyskursy dotyczące polityki rozwoju i koncepcje „miękkiej siły” (Nye 2017: 5–7) poprzednich mocarstw kolonialnych, czyli Francji, Wielkiej Brytanii i Niemiec (Schemmel 2018: 168). Kształtująca się forma sztuki zaangażowanej społecznie, a zarazem krytycznej, bywała niekiedy określana mianem „akupunktury miejskiej” (Ophrat 2023: 33). Artyści działali w lokalnych dzielnicach, wspierając opracowywanie rozwiązań dla problemów, które często pozostawały poza zakresem zainteresowania władz miejskich.

Po erze, która w latach 90. XX w. zapoczątkowała transgraniczne, społeczne podejście do sztuki, pojawiło się nowe pokolenie osób zajmujących się sztuką: angażowali się oni w oddolne inicjatywy i promowali idee inkubacji sztuki, aktywizmu cyfrowego i projektów transgranicznych w regionie Afryki Środkowej i Zachodniej. Ponieważ pokolenie to ukształtowało cyfrową, globalnie połączoną przyszłość Kamerunu nazwano ich twórcami w epoce **koneksjonizmu** (Schemmel 2018: 219). Historia zaangażowanych w działania artystyczne i społeczne Ch. Edie i Z. Ngnogue ma wiele wspólnego z twórczością artystów z nurtu koneksjonizmu, bliskich mediom i działających oddolnie, a także wyraźnie nawiązuje do idei sztuki angażującej społeczeństwo i żywej współpracy międzynarodowej.

Spacerując po Douali, trudno nie natknąć się na galerie sztuki i miejskie interwencje artystyczne. Z drugiej strony, dla części mieszkańców odnalezienie tych miejsc nie jest już tak oczywiste, a ich odwiedzanie może budzić mieszane uczucia – od dyskomfortu związanego z codzienną walką o przetrwanie w trudnej sytuacji ekonomicznej, przez poczucie wykluczenia i elitarności tych przestrzeni, po niepewność co do ewentualnych politycznych konsekwencji swojej obecności (zob. Minty i in. 2020). Jak pokaże dalsza część artykułu, to właśnie ten problem staje się jednym z kluczowych tematów refleksji i troski Ch. Edie i Z. Ngnogue, a także źródłem inspiracji do poszukiwania nowych form zaangażowania społecznego.

W kolejnej części artykułu analizowana jest twórczość fotograficzna Ch. Edie i Z. Ngnogue, a także ich rola jako założycieli centrum artywizmu The Forest Creative Loft, otwartego w Duali w 2020 r. Na podstawie rozmów z artystami i działaczami społecznymi pojawia się propozycja, by proces ich działań – wraz z jego „inwentaryzacją”

³ Kluczową rolę w rozwoju sceny artystycznej w Duali odegrała *fondation doual'art* założona w 1991 r. przez Marilyn Douala Manga Bell-Schaub i Didiera Schaub.

w sensie zaproponowanym przez Criado i Estalellę (2023) – określić mianem **pedagogiki marzeń**. To podejście opiera się na procesach oduczania się, uzdrawiania i ponownego uczenia się zdolności do marzenia jako aktu krytycznego i transformacyjnego.

Sztuka duetu Togetherness: fotografia jako świadectwo okaleczonej ludzkości i bolesnego obywatelstwa w podzielonym kraju

Kariera Ch. Edie i Z. Ngnogue w branży kreatywnej rozpoczęła się w dziedzinie profesjonalnej fotografii i wideografii, poprzez założenie studia Studio XL (2013). Stali się również aktywistami cyfrowymi dzięki platformie PixAfrica (2018), która zmieniła sposób wizualnego przedstawiania Afryki. Ch. Edie założyła następnie stowarzyszenie African Woman in Photography (2017), poprzez które zajęła się problemem niedostatecznej reprezentacji kobiet i stworzyła możliwości sieciowania. Z biegiem czasu Z. Ngnogue i Ch. Edie zwrócili się ku krytycznej fotografii artystycznej, od 2015 r. jako duet pod nazwą „Togetherness”⁴. Fotografia i wideo zostały uznane za jedną z najbardziej prowokacyjnych form sztuki w dużych miastach Kamerunu, zdolną do niepokojenia władz (Schemmel 2015: 295–96; o regionalnej historii fotografii: Schneider 2024; Zeitlyn 2009; 2019; 2024).

Prace fotograficzne Chantal Edie i Zacharie Ngnogue wydają się nam kwintesencją tego, jak wygląda dzisiejszy Kamerun. Zarówno fotografka, jak i fotograf są w równym stopniu dotknięci opisanym powyżej podziałem kolonialnym⁵ i bardzo głęboko odczuwają, o co toczy się gra w niemy podziale społeczeństwa na dwa Kameruny, będąc sami córką i synem tego pełnego konfliktów dziedzictwa (Feugain bd.: 4).

– zauważa Michel Feugain, naukowiec, poeta i krytyk sztuki, w eseju poświęconym duetowi artystycznemu.

Ch. Edie opisuje ich proces pracy jako „oduczanie się tego, czego się nauczyliśmy (...) [a] także uczenie się rzeczy, które sprawia, że staniemy się lepszym społeczeństwem”. Przywołuje to na myśl wieloletni intelektualny projekt Gayatri Chakravorty Spivak dotyczący tego, jak się odczytać i czego się odczytać (Spivak 1993: 24) oraz silną pozycję tej koncepcji w teoriach dekolonizacji.

4 Od tego czasu wystawiali swoje prace m.in. w Senegalu, Rwandzie, na Litwie i w Niemczech.

5 Od pierwszych kolonizatorów i handlarzy niewolników z Półwyspu Iberyjskiego w XV w., poprzez pierwsze brutalne i wyzyskujące rządy kolonialne Niemców (1884–1919), a następnie drugie, powojenne rządy kolonialne Francji i Wielkiej Brytanii.

Artyści nie boją się wyrażać swojej krytyki i prezentować materiałów wizualnych, które pokazują fatalizm niewydolności systemu i pogwałcenia praw człowieka. Decydując się na przełamanie milczenia, chcą „nauczyć ludzi, że strach jest faktem, który umożliwia dyktaturę”, jak podkreśla Ch. Edie. Oboje postrzegają siebie przede wszystkim jako „obywateli, którzy ostatecznie wykorzystują media, takie jak fotografia, performans czy wideo, aby wyrazić siebie”. Jak podkreśla Z. Ngnogue: „(Z)anim można być obywatelem, trzeba najpierw być człowiekiem”. W duchu tej humanistycznej, egzystencjalistycznej wizji, duet artystyczny rozpoczyna proces oduczania się od osobistych doświadczeń, traktując je jako punkt wyjścia, zanim przejdzie do zagadnień wspólnotowych i budowania alternatywnych wizji przyszłości.

Praca nad tematem wojny domowej w Kamerunie: “It is on us” i innych

Wojna domowa w Kamerunie stała się głównym tematem twórczości artystycznej oraz projektów społecznych Ch. Edie i Z. Ngnogue. Niedawna eskalacja przemocy między oddziałami rządowymi (w większości francuskojęzycznymi) a separatystycznymi rebeliantami z marginalizowanej anglojęzycznej części Kamerunu, znana jest wielu osobom pod nazwą *anglophone crisis* (kryzysu angielskojęzycznego), a niektórym również jako *Ambacide* (Mentan 2021), w nawiązaniu do systematycznego ucisku i ludobójczej redukcji anglojęzycznej ludności Kamerunu przez rząd. Wojna domowa pochłonęła ponad 6 500 ofiar śmiertelnych (<https://www.crisisgroup.org/africa/central-africa/cameroon>), ponad pół miliona ludzi z północno-zachodnich i południowo-zachodnich regionów kraju zostało wysiedlonych (UNHCR RBWCA, 2024), a obie strony donoszą o łamaniu praw człowieka. Ten nierówny i podsycany przez rząd konflikt, między francuskojęzyczną większością a anglojęzyczną mniejszością w Kamerunie, sięga czasów przejścia od rządów kolonialnych do postkolonialnego, niepodległego państwa kameruńskiego w latach 1960/1961, które przyniosło niekorzystne warunki dla ludności anglojęzycznej. Twórczość Z. Ngnogue i Ch. Edie porusza temat obecnych skutków eskalacji konfliktu, historycznych korzeni podziałów oraz wspólnej przyszłości obu części kraju.

Ich fotograficzny projekt dokumentalny „It is on us”⁶ (To zależy od nas) opowiada o ich osobistych doświadczeniach związanych z przyjęciem krewnych, którzy uciekli z ogarniętej wojną anglojęzycznej części kraju. Przez 2 lata para z małym synkiem dzieliła swoje dwupokojowe mieszkanie, codzienną rutynę i źródła utrzymania z matką Ch. Edie oraz czterema innymi krewnymi, których nigdy wcześniej nie widzieli. Ich zdjęcia przedstawiają sceny z codziennego życia powiększonej rodziny w mieszkaniu pary

⁶ Więcej informacji o projektach artystycznych można znaleźć tutaj: <https://www.studioxldouala.com/projets-artistiques/>.

w Douali i wyraźnie oddają emocjonalny krajobraz, w jakim funkcjonowała ta wspólnota mieszkaniowa – wspólną społeczność, mimowolną intymność, granice prywatności, chwile niecierpliwości. Wystawie fotografii towarzyszy dziennik z doświadczeń gospodarzy. Decyzja o udostępnieniu zdjęć i tekstów na wystawie sztuki zapadła, gdy para (twórców) zdała sobie sprawę, że nie jest jedyna w takiej sytuacji. Jak wspomina Z. Ngnogue: „Powiedzieliśmy sobie: »Jeśli my przez to przechodzimy, to znaczy, że wiele innych rodzin też przez to przechodzi« i chcieliśmy zmierzyć się z sytuacją wojny z tej perspektywy”.

Od początku eskalacji przemocy, w bezpiecznych miastach Kamerunu, w tym w Douali, wyraźnie wzrosła liczba ludności tymczasowej, poszukującej schronienia i pracy, a ceny żywności wzrosły wykładniczo. Mimo to wielu Kameruńczyków nadal uważało, że wojna toczy się wyłącznie w anglojęzycznej części kraju. Ch. Edie i Z. Ngnogue pokazują w swoich pracach, że skutki wojny dosięgnęły nawet zwykłych miejskich gospodarstw domowych, obciążając całe społeczeństwo Kamerunu. Prezentując i opowiadając o intymności życia w przepełnionym domu z powodu (wewnętrznego) przemieszczenia ludności, seria fotografii „It is on us” wykracza jednak poza kontekst Kamerunu: jest to antropologiczny wkład sztuki w reagowanie na kryzys i nadzwyczajną gościnność. W tym sensie rezonuje z doświadczeniami ludzi na całym świecie i może stać się punktem wyjścia do znaczących rozmów na ich temat.

Seria „It is on us” była początkiem kolejnych artystycznych i zaangażowanych projektów Z. Ngnogue i Ch. Edie, dotyczących zbrojnego konfliktu w Kamerunie. Najpierw zorganizowali dostawy żywności, a następnie serię warsztatów arteterapii dla dorosłych i dzieci przesiedleńców, podczas których uczestnicy mieli okazję nauczyć się nowych (a także przydatnych w życiu codziennym) umiejętności rzemieślniczych (takich jak barwienie na gorąco), ale także wyrazić siebie poprzez rysunek i porozmawiać o swoich doświadczeniach związanych z wysiedleniem i wojną⁷.

Po zastosowaniu arteterapii Ch. Edie i Z. Ngnogue zmienili swój paradygmat metodologiczny w kierunku krytycznych badań historycznych i archiwalnych, zwłaszcza w ramach projektu „Going back Memory Lane”. Odzwierciedla to nową formę podejścia, która staje się coraz bardziej istotna dla osób zaangażowanych w praktyki dekolonialne na całym świecie (por. Basu, Agbu 2024; Maurer 2024; Pulitano 2022: 163–200). Ponadto duet artystów przedstawia jeszcze jedną ważną perspektywę dotyczącą trwającego konfliktu zbrojnego w Kamerunie: perspektywę feministyczną i indygeną. Została ona poruszona w ich pracy „Takembeng” o tradycjach kobiecego protestu w północno-zachodniej części Kamerunu (por. Diduk 2004), w której artyści wyraźnie solidaryzują się z oddolnymi protestującymi kobietami przeciwko przemocy wojskowej, kolonialnej i ostatecznie patriarchalnej.

7 O roli arteterapii w Kamerunie pisze też: Animbom 2024.

„Unimaginable”: od indywidualnej straty do zbiorowego doświadczenia zaniedbań szpitalnych i dokumentacji nieprawidłowości systemu

Oprócz wojny domowej w Kamerunie, w twórczości artystycznej Ch. Edie i Z. Ngnogue pojawiają się inne tematy, które mają dla nich równie ważne znaczenie osobiste i społeczne. Jednym z nich jest nieudolność służby zdrowia, która nigdzie nie objawia się tak brutalnie, jak w statystykach śmiertelności dzieci i utraty ciąży (por. Nijkam Savage 1996). Chociaż śmiertelność dzieci w Kamerunie i krajach sąsiednich jest bardzo wysoka w skali globalnej, istnieje również ogromna przepaść między śmiertelnością dzieci w zamożnych i ubogich częściach społeczeństwa (<https://childmortality.org/profiles>). W serii fotografii „Unimaginable”⁸ (Niewyobrażalne) Ch. Edie i Z. Ngnogue podzielili się traumą związaną z utratą dziecka, przełamując milczenie wokół tej wrażliwej tematyki. Odkryli, że ich historia utraty pokrywa się z doświadczeniami wielu ich przyjaciół i że zaniedbania szpitalne są poważnym problemem. „Každy miał historię o dziecku, które zmarło w podobnych okolicznościach” – wspomina Ch. Edie. Uznali, że ich obowiązkiem jako „obywateli i artystów” jest uświadamianie społeczeństwa i nagłaśnianie tej kwestii, ponieważ, jak mówi Ch. Edie, nie mogą „przeżyć czegoś takiego i milczeć”.

Dzięki temu, że trauma utraty niemowlęcia lub dziecka w wyniku zaniedbania szpitalnego znalazła miejsce w przestrzeni publicznej i została przedstawiona za pomocą poruszających zdjęć, „Unimaginable” przekształciła indywidualne, intymne doświadczenia straty, bólu i żałoby w społeczne doświadczenie systemowej porażki i ruchu protestu politycznego. Wystawa sprawiła, że temat, o którym milczano, stał się słyszalny i zapoczątkowała tworzenie społeczności, w której można wspólnie opłakiwać straty, a jednocześnie pokazać systemowe zaniedbania w służbie zdrowia wobec najbardziej bezbronnych obywateli.

Odwaga, by domagać się swojej wolności: serial i spektakl „Au NON de la liberté”

Kolejnym ważnym obszarem twórczości Ch. Edie i Z. Ngnogue jest brak wolności obywatelskiej i łamanie praw człowieka, które przejawiają się m.in. w arbitralności i manipulacji politycznej, bezprawiu, korupcji i represjach wobec obywateli w Kamerunie, dokumentowanych przez wiele organizacji praw człowieka. Władze kraju mają na koncie aresztowania, tortury i zabójstwa dziennikarzy i protestujących (Amnesty 2019; <https://rsf.org/en/country/cameroon>; <https://freedomhouse.org/country/cameroon>).

⁸ Więcej informacji o projektach artystycznych można znaleźć tutaj: <https://www.studioixdouala.com/projets-artistiques/>.

Artyści również znajdują się w trudnej sytuacji jako obywatele, narażeni na aresztowanie za wyrażanie swoich opinii.

Pierwsza w Kamerunie wystawa autorska⁹ Ch. Edie i Z. Ngnogue pod tytułem „Au NON de la liberté”¹⁰ (W imię NIE wolności), będącym grą słów nawiązującą do „Au nom de la liberté” (W imię wolności), stanowi oświadczenie artystów przeciwko represjom państwowym i cenzurze. Praca składała się z serii fotomontaży pokazujących w tle budynki rządowe lub inne instytucje władzy, a na pierwszym planie metaforyczne przedstawienia uciszonych obywateli (<https://www.studioxldouala.com/projets-artistiques/>).

Zamiast zorganizować klasyczny wernisaż, Ch. Edie i Z. Ngnogue postanowili otworzyć wystawę w formie marszu protestacyjnego, tym samym wzmacniając prowokacyjny przekaz swojej ekspozycji. Było to możliwe, chociaż publiczne protesty polityczne i manifestacje są represjonowane w Kamerunie, bo wystawy sztuki nie są same w sobie zabronione. Ponadto wydaje się, że osoby współpracujące na arenie międzynarodowej – w tym z byłymi mocarstwami kolonialnymi (i ich instytucjami, takimi jak Institut Français, gdzie odbyła się wystawa) – podlegają mniejszej presji politycznej ze strony rządu i cieszą się znacznie większą swobodą niż artyści, którzy starają się zachować pełną niezależność (Salzbrunn, von Weichs 2021: 337). Z. Ngnogue przyznaje, że w tych okolicznościach on i Edie powiedzieli sobie: „Mamy tę platformę, możemy ją wykorzystać, aby robić to, czego nam nie wolno. (...) Walczymy o prawo do ponownego marzenia i nikt nie może nam tego prawa odebrać, tylko my sami. Musimy je zdobyć”.

W następnej części artykułu przyjrzymy się stworzeniu miejsca, które Ch. Edie nazywała „portalem do realizacji marzeń: centrum sztuki i społeczności o nazwie »The Forest Creative Loft«”.



Il. 1. Razem (Togetherness): Zacharie Ngnogue i Chantal Edie. Fot. Z. Ngnogue (2018).

⁹ Wystawa odbywała się w październiku 2022 r.

¹⁰ Seria obrazów trafiła również do globalnej gospodarki sztuki po tym, jak została zaprezentowana i wystawiona na sprzedaż przez galerię Kadist (<https://kadist.org/work/sous-dieu-tiko-drink-kumba-drunk-series/>).



II. 2. Inwazja: to pomieszczenie było pokojem mojego dziecka przed przybyciem osób wewnętrznie przesiedlonych – obecnie mieszka w nim 6 osób. Fot. Ch. Edie, Z. Ngnogue (2019).



II. 3. Tęsknota za domem: Matka. Ofiara zagrożenia bezpieczeństwa w północno-zachodniej i południowo-zachodniej części Kamerunu. Nie możemy już dłużej znosić tej odmiany więzienia. Fot. Ch. Edie, Z. Ngnogue (2019).



II. 4. Pałac niesprawiedliwości – „Tiko pije, Kumba pijany”. Fot. Ch. Edie, Z. Ngnogue (2020).



II. 5. Wydarzenie muzyczne w Forest Creative Loft, Douala, Kamerun. Fot. StudiaXLDouala (2023).

The Forest Creative Loft: trzecie miejsce i portal do realizacji marzeń

Założony w 2020 r. The Forest Creative Loft (w skrócie The Forest) wyrósł z pierwotnej potrzeby stworzenia nowej pracowni dla dwojga fotografów. Niewielka działka położona w sercu Duali, z początku przeznaczona na cele prywatne, okazała się być czymś więcej niż tylko miejscem pracy. Położona w zacisznym ogrodzie pełnym wysokich drzew, stała się sielankową enklawą – przestrzenią, która aż prosiła się o szersze otwarcie na ludzi i działania twórcze. Ch. Edie i Z. Ngnogue, dostrzegając ten potencjał, zmienili swoje plany: postanowili stworzyć miejsce dostępne także dla innych – centrum artystyczne i społeczne.

Nazwa The Forest nawiązuje zarówno do ogrodu przypominającego leśną polanę, jak i do drewnianej konstrukcji głównego budynku, który swoją formą przywołuje skojarzenia z loftem. Przestrzeń ta stała się nie tylko siedzibą działań artystycznych, ale też miejscem wymiany myśli, spotkań i wspólnej pracy. To właśnie w tej scenerii, podczas wizyty w czerwcu 2023 r., H. Wadle zaobserwowała, że rozmowy między osobami, które dopiero się poznają, szybko wykraczają poza grzecznościowe konwencje. Zamiast towarzyskich pogawędek pojawiały się autentyczne, głębokie dyskusje – m.in. na temat sytuacji społeczno-politycznej w Kamerunie. Trudno byłoby o takie rozmowy w przypadkowym miejscu w Duali. Wymagają one przestrzeni, która sprzyja otwartości – właśnie takiej jak The Forest.

Założyciele określają swoje miejsce jako „przestrzeń bez drzwi i okien”, odnosząc się do koncepcji *tiers espace* – trzeciego miejsca – inspirowanej teoriami Homi Bhabhy (1994) i Edwarda Soja (1996). Jest to przestrzeń przyjazna, wręcz domowa, w której członkowie różnych społeczności mogą swobodnie się spotykać, wymieniać doświadczeniami, uczyć się i wspólnie tworzyć. Budowanie takiej otwartości to jednak proces wymagający nie tylko wyobraźni i zasobów, ale również determinacji i gotowości do mierzenia się z porażkami.

Od początku pomysłodawcy inspirowali się również położeniem The Forest, które – jak zauważa Z. Ngnogue – mieści się „na styku dzielnicy robotniczej i dzielnic klasy średniej: Bonanjo, Bonapriso i Bali, z jednej strony, a z drugiej – New Bell i Akwa”. To położenie – geograficzne i symboliczne – tworzy szczególną dynamikę: z jednej strony przyciąga, z drugiej może budzić dystans. Jak wytłumaczyć, że mimo estetyki miejsca sugerującej elitarność, jego drzwi stoją otworem dla wszystkich? Jak dotrzeć do tych, którzy – jak sąsiadka z naprzeciwka – choć wielokrotnie zapraszani, wciąż nie znajdują powodu lub śmiałości, by przekroczyć próg? Jak zaangażować mieszkańców okolicznych dzielnic, którzy nie mają czasu, zasobów ani świadomości istnienia takiego miejsca? I wreszcie: co zrobić, gdy rosnące zainteresowanie – także ze strony międzynarodowych badaczy – grozi przekształceniem przestrzeni w miejsce symbolicznej gentryfikacji?

Te pytania nie są nowe w kontekście artystycznych inicjatyw miejskich w Kamerunie. The Forest wpisuje się w szerszą historię rozwoju przestrzeni twórczych w Duali, zapoczątkowanego w latach 90. XX w. jako alternatywa dla coraz bardziej kontrolowanej przez władze stolicy, Yaoundé. Nadmorska Duala – dawniej postrzegana jako kulturalna pustynia – stała się miejscem eksperymentów artystycznych i społecznych (por. Schemmel 2015:224).

Z pomocą przyjaciół Ch. Edie i Z. Ngnogue zorganizowali bibliotekę, a następnie stworzyli bogaty program działań kulturalnych i edukacyjnych. The Forest miało aktywizować lokalną społeczność poprzez „pedagogikę marzeń” – podejście oparte na rozwijaniu wyobraźni i budowaniu alternatywnych narracji społecznych. W ramach programu realizowano m.in. cykl wykładów *Absorption*, wieczory dyskusyjne *Burnfire Night*, brunchy sieciujące środowiska kreatywne (*The Forest Creative Brunch*), rezydencje artystyczne (*The Forest Residency*), a także warsztaty z zakresu arteterapii. W pewnym momencie zdecydowano się również na prowadzenie baru z napojami i jedzeniem jako sposobu na samofinansowanie przestrzeni.

Pomimo sukcesów, proces włączania społeczności lokalnej – zwłaszcza tej mniej uprzywilejowanej – okazał się o wiele bardziej wymagający niż początkowo zakładano. Choć lepiej sytuowani mieszkańcy miasta szybko docenili inicjatywę, dotarcie do sąsiadów z dzielnic robotniczych wymagało czasu, empatii i ciągłego dostosowywania formuły działania. Ch. Edie i Z. Ngnogue stale analizowali te wyzwania i deklarowali chęć dalszej pracy nad inkluzyjnością miejsca.

Ich doświadczenia potwierdzają spostrzeżenie Christiane Schemmel, że „tworzenie przestrzeni jest ważnym celem samym w sobie dla przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego w Afryce” (Schemmel 2015:226). The Forest umożliwił dwójce twórców nie tylko rozwinięcie i uporządkowanie własnej metodologii artystycznej, ale także jej instytucjonalizację i szeroką transmisję. Proponowaną przez nich „pedagogikę marzenia” można uznać za cenną propozycję w kontekście pracy społecznej i twórczej w miastach Globalnego Południa.

Artywistyczna prefiguracja stworzona w Kamerunie: ku pedagogice marzenia

The Forest Creative Loft oraz różne etapy partycypacyjne w twórczości artystycznej Togetherness, przyczyniają się do rozwoju wiedzy na temat prototypowania procesów prefiguracji w kontekstach dekolonialnych i autorytarnych na całym świecie. To, co nazywamy ich pedagogiką marzenia opiera się na założeniu, że, jak Ch. Edie podkreśla „każdy najmniejszy wkład się liczy” i że żadne działanie społeczne ani artystyczne nie jest zbyt małe lub nieistotne, aby stało się znaczące i spowodowało trwałą zmianę w społeczeństwie. Jest to podejście, które wierzy w siłę tworzenia mikroutopii

i pielęgnowania ich aż przyniosą efekty. Marzenia są centralnym elementem pracy duetu i idą w parze z gromadzeniem danych empirycznych dotyczących tego, z czym marzenia te próbują się zmierzyć. Ch. Edie i Z. Ngnogue rozpoczynają swoją działalność od tworzenia krytycznych dzieł sztuki, następnie budują wokół nich społeczność i mobilizują solidarność w odniesieniu do konkretnych problemów. Kolejnym etapem jest rekonstruowanie przeszłości, którego celem jest ponowne uczenie się i przemyślenie wspólnej historii. Ten złożony proces wymaga podejścia multimodalnego i wielometodologicznego, w którym role artystów i uczestników nie są sztywno określone, lecz muszą pozostać elastyczne – tak by możliwe było ciągłe uczenie się i dostosowywanie.

Wspólnym wyzwaniem, zarówno dla Ch. Edie i Z. Ngnogue, jak i dla wielu innych artystów działających w przestrzeni sztuki zaangażowanej, pozostaje tworzenie solidarnej przestrzeni działania, w której próg uczestnictwa w procesach prefiguratywnych zostaje celowo obniżony. Jednocześnie, by przeciwstawić się represjom ze strony państwa i zapewnić sobie stabilność zawodową, konieczne staje się pozyskiwanie międzynarodowego finansowania i promowanie własnej twórczości na arenie globalnej – nawet jeśli niesie to ze sobą ryzyko uruchomienia procesów symbolicznej gentryfikacji.

Równoważenie tych dwóch sfer – lokalnego zakorzenienia i globalnej widoczności – staje się nieodłącznym elementem procesu prefiguracji i pracy marzeń. Choć prowadzi to często do spowolnienia działań, wymaga bolesnej autorefleksji i rozwijania nowych podejść koncepcyjnych, to właśnie nieustanne negocjowanie tej równowagi między aktorami stanowi fundament pedagogiki marzeń i źródło twórczej energii na rzecz zmiany społecznej.

Jednocześnie pedagogika marzenia proponowana przez Ch. Edie i Z. Ngnogue wykracza poza kontekst kameruński, przeciwstawiając się podporządkowującym lokalizmom i imperialnym relatywizmom: ich horyzontem jest przede wszystkim wspólne człowieczeństwo.

Bibliografia

- Agence Régionale de l'Institut National de la Statistique (2021). *Annuaire Statistique de la région du Littoral* [raport]. Pozyskano z: <https://ins-cameroun.cm/statistique/annuaire-statistique-de-la-region-du-littoral-edition-2021>.
- Allen, R. (2009). Art activism in South Africa and the ethics of representation in a time of AIDS. *Critical Arts*, 23(3), 396–415. DOI: <https://doi.org/10.1080/02560040903251209>.
- Amnesty (2025, 17 stycznia): *Cameroon: Dorgelesse Nguessan released after more than four years of arbitrary detention for peaceful protest* [artykuł]. Pozyskano z: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2025/01/cameroon-dorgelesse-detention-protest/>.
- Animbom, P.N. (2024). *Theatrical therapeutic interventions in Cameroon*. Bamenda: Langaa RPCIG. DOI: <https://doi.org/10.2307/jj.12949082.6>.
- Babina, L., Herzog, D., Malaquais, D. (2011). Losing Goddy: Goddy Leye 1965–2011. *African Arts*, 44(3), 12–13. DOI: <https://doi.org/10.1162/afar.2011.44.3.12>.

- Barnes, H. (ed.) (2013). *Arts activism, education, and therapies: transforming communities across Africa*. Leiden: Brill.
- Basu, P., Agbo, G.E. (2024). Uli: The colonial archive as decolonial cultural resource. *African Arts*, 57(3), 8–25. DOI: https://doi.org/10.1162/afar_a_00770.
- Bhabha, H.K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Blanes, R., Flynn, A., Maskens, M., Tinius, J. (2016). Micro-utopias: anthropological perspectives on art, relationality, and creativity. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(1), 5–20. DOI: <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1017>.
- Boyer, D., Marcus, G.E. (eds.) (2020). *Collaborative anthropology today. A collection of exceptions*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Criado, T.S., Estalella, A. (2018). Introduction: experimental collaborations. In: T.S. Criado, A. Estalella (eds.), *Experimental collaborations: ethnography through fieldwork devices* (pp. 1–30). New York–Oxford: Berghahn Books. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvw04cwb.6>.
- Danius, S., Jonsson, S., Spivak, G.C. (1993). An interview with Gayatri Chakravorty Spivak. *Boundary 2*, 20(2), 24–50. DOI: <https://doi.org/10.2307/303357>.
- Diduk, S. (2004). The civility of incivility: grassroots political activism, female farmers, and the Cameroon State. *African Studies Review*, 47(2), 27–54. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0002020600030845>.
- Domańska, E. (2017). Prefigurative art and micro-utopias. *Public History Weekly*, 5(14). DOI: <https://doi.org/10.1515/phw-2017-9005>.
- Estalella, A., Criado, S.T. (2023). Introduction: The ethnographic invention. In: T.S. Criado, A. Estalella (eds.), *An ethnographic inventory. Field devices for anthropological inquiry* (pp. 1–14). Abingdon–New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003253709-1>.
- Feugain, M. (2023). *L'écriture photographique de la breveté*. [Niepublikowany esej, udostępniony przez autora, michel.feugain@univ-catholille.fr].
- Hanussek, C. (2001). Cameroon: an emerging art scene. *NKA: Journal of Contemporary African Art*, 13–14, 100–105. DOI: <https://doi.org/10.1215/10757163-13-14-1-100>.
- Haupt, A., Williams, Q., Alim, H.S., Jansen, E. (eds.) (2019). *Neva again: Hip hop art, activism, and education in post-apartheid South Africa*. Pretoria: HSRC Press.
- Holmes, D., Marcus, G., Holmes, D., Marcus, G., Westbrook, D. (2008). Para-ethnography. In: *The SAGE Encyclopedia of qualitative research methods*. London: SAGE Publications. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781412963909.n307>.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383–395. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>.
- Lee, R. (2019). Art, activism and the academy: productive tensions and the next generation of HIV/AIDS research in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 45(1), 113–119. DOI: <https://doi.org/10.1080/03057070.2019.1559542>.
- Maurer, A. (2024). *The ocean on fire: Pacific stories from nuclear survivors and climate activists*. Durham: Duke University Press.
- Medrado, A., Rega, I. (2023). *Media activism, activism and the fight against marginalisation in the Global South: South-to-South communication*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003215103>.
- Mentan, T. (2021). *Ambacide*. Bamenda: Langaa RPCIG.
- Minty, Z., Nkula-Wenz, L., Roux, N., Sadie, V., Selmecezi, A., Sitas, R. (2020). doul'art: Art, publics and the city as a „field of experience“. In: C. Kuoni, J. Baltà Portolés, N.N. Khan, S. Moses (eds.), *Forces of art* (pp. 283–306). Amsterdam: Valiz.

- Monticelli, L. (2022). Introduction. In: L. Monticelli, *The future is now: an introduction to prefigurative politics* (pp. 1–14). Bristol: Bristol University Press.
- Newbury, D., Rizzo, L., Thomas, K. (eds.) (2021). *Women and photography in Africa: creative practices and feminist challenges*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003087410>.
- Nijkam Savage, O.M.N. (1996) 'Children of the rope' and other aspects of pregnancy loss in Cameroon, Ch. 5. In: R. Cecil (ed.), *Anthropology of pregnancy loss* (pp. 95–109). London: Routledge.
- Nye, J.S. (2007). *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej* (przeł. J. Zaborowski). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Ophrat, H. (2023). *Art intervention in the city*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003289579-5>.
- Pensa, I., Pucciarelli, M., Siegenthaler, F., Douala Bell, M., Verschuren, K., Nibbeling, X., Grandin, L., Adukaite, A., de la Chapelle, M. (eds.) (2017). *Public art in Africa: art and urban transformation in Douala*. Geneva: Metis Presses.
- Pulitano, E. (2022). *Mediterranean ARTivism*. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-05992-6_7.
- Riches, C., Palmowski, J. (2021). Biya, Paul. In: *A dictionary of contemporary world history*. Oxford: Oxford University Press. Pozyskano z: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780191890949.001.0001/acref-9780191890949-e-263?rskey=sosfsh3&result=318>. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/acref/9780191890949.001.0001>.
- Salzbrunn, M. (2019). Artivisme. *Anthropen* 2019, b.n. DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.091>.
- Salzbrunn, M., von Weichs, R. (2022a). Entre engagement individuel et collectif: Signature, art et activisme à Gênes et Yaoundé. *Multitudes*, 87(2), 119–127.
- Salzbrunn, M., von Weichs, R. (2022b). Qui décolonise l'espace? Art et activisme à Douala/Cameroun. In: P. Sintès (ed.), *Rue d'Alger* (pp. 335–345). Marseille: éditions MF.
- Salzbrunn, M., von Weichs, R. (2023). L'artivisme dans la bande dessinée, l'art mural et le street art au Cameroun. *Figure de l'art*, 40, 111–128. Pozyskano z: <https://iris.unil.ch/entities/publication/d2cb7433-c7ef-4fec-add0-f934f586a5eb>.
- Schemmel, A. (2015). *Visual arts in Cameroon: A genealogy of non-formal training 1976–2014*. Bamenda: Langaa RPCIG. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvh9vwpg>.
- Schemmel, A., Malaquais, D., Babina, L., Leye, G., Herzog, D. (2011). Interview with Goddy Leye (Dec. 2010): Selected Excerpts. *African Arts*, 44(3), 14–15. DOI: <https://doi.org/10.1162/afar.2011.44.3.14>.
- Schneider, A., Wright, C. (eds.) (2010). *Between art and anthropology: Contemporary ethnographic practice*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003230694>.
- Schneider, J. (2024). Photo George, in Douala: One of the earliest photo studios in Cameroon. *Visual Anthropology (Journal)*, 37(3), 265–282. DOI: <https://doi.org/10.1080/08949468.2024.2340375>.
- Smith, T.L., Hennessy, K., Takaragawa, S., McDonald, F.P., Campbell, C. (2020). Function and form: The ethnographic terminalia collective between art and anthropology. In: D. Boyer, G.E. Marcus (eds.), *Collaborative anthropology today: A collection of exceptions* (pp. 82–101). Cornell University Press. Pozyskano z: <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctvxbpfm4.8>.
- Smith, L.T. (2021). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London: Zed Books.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Basil Blackwell.
- Taylor, L. (2014, 28 lipca). Doual'art. *Grove Art Online*. DOI: <https://doi.org/10.1093/gao/9781884446054.article.T2263700>.
- UNHCR RBWCA (2024, 20 listopada). *Principal refugees, IDPs and stateless persons* [raport]. Pozyskano z: <https://data.unhcr.org/en/documents/details/112594>.

Werbner, P., Webb, M., Spellman-Poots, K. (eds.) (2014). *The political aesthetics of global protest: the Arab Spring and beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press in association with the Aga Khan University International in the United Kingdom, Institute for the Study of Muslim Civilizations.

Zeitlyn, D. (2024). Intimacy in a violent context: photographs from Mbouda (Cameroon) in a time of troubles. *Africa*, 94(1), 117–140. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0001972024000056>.

Zeitlyn, D. (2019). Photo history by numbers: Charting the rise and fall of commercial photography in Cameroon. *Visual Anthropology (Journal)*, 32(3–4), 309–342. DOI: <https://doi.org/10.1080/08949468.2019.1637683>.

Zeitlyn D. (2009). A dying art? Archiving photographs in Cameroon. *Anthropology Today*, 25(4), 23–26. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00679.x>.

Strony internetowe

Freedom House (Cameroon): <https://freedomhouse.org/country/cameroon>.

International Crisis Group (Cameroon): <https://www.crisisgroup.org/africa/central-africa/cameroon>.

Kadist (on Chantal Edie & Zacharie Ngnogue): <https://kadist.org/work/sous-dieu-tiko-drink-kumba-drunk-series/>.

Reporters without Borders (Cameroon): <https://rsf.org/en/country/cameroon>.

StudioXLDouala: <https://www.studioxldouala.com/projets-artistiques>.

UN Inter-agency Group for Child Mortality Estimation (IGME): <https://childmortality.org/profiles>.

Streszczenie

Artykuł omawia twórczość kameruńskich fotografów, artystów multimedialnych i dyrektorów artystycznych Chantal Edie i Zacharie Ngnogue oraz umieszcza ją w kontekście środowiska artystycznego kameruńskiej metropolii Douala. Stanowi on wkład w bieżące badania nad artywizmem na całym świecie oraz nad jego specyficzną rolą w społeczeństwie kameruńskim. Na podstawie pogłębionych rozmów z artystami oraz wizyty badawczej w Duali, tekst podkreśla sposób, w jaki duet artystyczny wykorzystuje swoją twórczość, m.in. w walce o wolność w opresyjnym reżimie i przeciwko długotrwałym skutkom kolonializmu. Dalej zgłębianą jest tematyka przestrzeni artystycznej „The Forest Creative Loft”, założonej przez Ch. Edie i Z. Ngnogue jako miejsce wspierające twórców, łączące społeczności miejskie i wyznaczające nowe kierunki dla społeczeństwa. Podejście artystyczno-aktywistyczne Edie i Ngnogue można podsumować jako „pedagogikę marzenia”. Rozwijając się naturalnie z lokalnych uwarunkowań i osadzone w historii (sztuki) Duali, prace Ch. Edie i Z. Ngnogue przyczyniają się do lepszego zrozumienia sztuki i polityki prefiguratywnej jako multimodalnych, płynnych i długoterminowych form zaangażowania.

Słowa kluczowe: artywizm, sztuka prefiguratywna, sztuka w przestrzeni publicznej, Kamerun, Douala, przesiedlenia wewnętrzne, opieka zdrowotna, prawa obywatelskie

Summary

This article discusses the works of the Cameroonian photographers, multi-media artists and artistic directors Chantal Edie and Zacharie Ngnogue, and situates them within the art environment of the Cameroonian metropolis of Douala. It contributes to ongoing research on activism across the globe

and on its specific role in Cameroonian society. Based on in-depth conversations with the artists and a research visit in Douala, the text shows how the artist duo is mobilising its artistic work, among others, in the struggle for freedom and for the end of violence in an oppressive regime and against the long-term effects of colonial damage. Further explored is the community art space "The Forest Creative Loft", founded by Ch. Edie and Z. Ngnogue to support creatives, connect urban communities and prototype new directions for society. The activist approach of Edie and Ngnogue is synthesised as a "pedagogy of dreaming". Organically evolving from local realities and emplaced in (art) histories of Douala, the work of Ch. Edie and Z. Ngnogue contributes to better understandings of prefigurative art and politics as multi-modal, fluid long-term engagements.

Keywords: activism, prefigurative art, public art, Cameroon, Douala, internal displacement, health care, citizens rights

Translated by Author

komentarze i omówienia
comments and discussions

Ilona Czamańska

ilona.czamanska@amu.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-0492-0854>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Historii



Dziedzictwo kulturowe Rumunii okiem historyka

*Romania's cultural heritage
through the eyes of a historian*

Ewa Kocój to badaczka dziedzictwa kulturowego o ustalonej już renomie. Ma na swoim koncie kilka książek poświęconych dziedzictwu kulturowemu nie tylko Rumunii, ale też innych krajów, m.in. Polski, Słowacji, Bułgarii. Najnowsza książka krakowskiej etnolożki i antropolożki kultury *Ginący świat dziedzictwa kulturowego małych wspólnot w Rumunii* (Kocój 2023), mimo że w tytule ograniczona do Rumunii, w rzeczywistości prezentuje kontekst o wiele szerszy, rzec by można uniwersalny.

Książka składa się z czterech części, które pozornie bardzo się od siebie różnią pod względem problematyki badawczej, metody i stylu, w praktyce jednak pokazują różne oblicza problemu dziedzictwa kulturowego.

Część pierwsza: *Regionalne dziedzictwo kulturowe – odkrywanie znaczeń i idei w kontekście doświadczeń europejskich* to rozważania na temat kształtowania się pojęcia dziedzictwa kulturowego i roli, jaką pełniło ono w różnych czasach i środowiskach. Autorka początki idei zachowania regionalnego dziedzictwa kulturowego dostrzega na przełomie XIX i XX w. i rozpatruje je w kontekście trendów europejskich i światowych.

Można byłoby sięgnąć tu jeszcze dalej – do XIX, a nawet końca XVIII stulecia, kiedy zaczęła się kształtować idea państwa narodowego i obrony dziedzictwa kulturowego narodu. Już wówczas pojawiła się ona także na Bałkanach. Ewidentnym jej przykładem może być działalność Vuka Karadžicia i jego zbiory starych tekstów, zwłaszcza pieśni.

Na terenach, na których na gruzach Imperium Osmańskiego odbudowały się państwa Serbii, Czarnogóry, Grecji, Bułgarii, a później także Albanii, duże znaczenie zyskała polityka historyczno-kulturowa wspomagająca zachowanie rodzimych tradycji, jednak tylko tych pożądanych dla budowy w miarę jednorodnego narodowo społeczeństwa. Wprowadzenie powszechnego obowiązku szkolnego było równoznaczne z wdrażaniem oficjalnie uznanych norm językowych, spychając regionalne języki i dialekty do roli używanych w domu i, ewentualnie, coraz rzadziej w obrębie własnej społeczności. Czasem zakazywano używania niepożądanego języka nawet w domu; na szczęście były to rzadkie przypadki¹. Z punktu widzenia budowy państwowości było to zjawisko pożądane i konieczne, problem w tym jednak, że w ślad za tym szły także inne zabiegi mające na celu zniwelowanie różnic regionalnych: przesiedlenia, deportacje, zakazy, brak środków na zachowanie ważnych dla regionu obiektów, a czasem wręcz celowe ich niszczenie. Te ostatnie działania były obecne na większą skalę, zwłaszcza w pierwszym okresie odbudowy państwowości. Szły one w parze z usuwaniem ludności tureckiej i islamskiej z Serbii, Czarnogóry oraz Grecji. Był to zresztą spóźniony odwet za postępowanie Turków wobec ludności Bałkanów w wiekach XIV–XVIII. Z biegiem lat sytuacja etniczno-kulturowa na Bałkanach nie tylko nie ustabilizowała się, ale wręcz przeciwnie, skomplikowała jeszcze bardziej. Podział Macedonii i sztuczne wytworzenie słowiańskiej narodowości macedońskiej (które ostatecznie stało się faktem), eksperymenty etniczno-narodowościowe w pierwszej i drugiej Jugosławii przyniosły wielkie konflikty i czystki etniczne, co nie sprzyjało i nie sprzyja poszanowaniu dziedzictwa kulturowego. Na niektórych terenach (np. Kosowo) nawet najlepsze akty prawne nie są w stanie zapobiec jego niszczeniu. Dodatkowym czynnikiem niesprzyjającym zachowaniu dziedzictwa kulturowego jest powszechna bieda na bałkańskiej wsi i jej postępujące wyludnienie.

W tym kontekście Rumunia, choć droga kształtowania się jej państwowości była nieco inna, zetknęła się z wieloma podobnymi, ale też jeszcze dodatkowymi problemami. Rumunia też jest państwem młodym, bo powstałym w drugiej połowie XIX w. Główną jej podstawę stanowiły dwa rumuńskie księstwa, Mołdawia i Wołoszczyzna, które jednak w odróżnieniu od bałkańskich sąsiadów nie utraciły w okresie dominacji osmańskiej swej tożsamości, mimo politycznego podporządkowania. Istotą państwowości rumuńskiej była integracja państw pod każdym względem bardzo do siebie zbliżonych i to był główny składnik polityki historycznej, element wroga, obcego, nie odgrywał tu takiej roli, jak w krajach sąsiednich. Idea integracyjna rychło przekroczyła jednak granice zjednoczonych księstw, obejmując całą ludność posługującą się językami wschodnio-romańskimi. Politycznie znalazło to swe odzwierciedlenie

¹ Informacja uzyskana od prof. Božidara Šekularca z Czarnogóry na temat oficjalnego zakazu używania w domu języka albańskiego.

w powstaniu w 1918 r. Wielkiej Rumunii, ale kulturowo objęło całe Bałkany. Warto tu zwrócić uwagę na ogromną aktywność państwa rumuńskiego w rozwijaniu własnego szkolnictwa za granicą wśród Wołochów (Vlahów) bałkańskich (Berciu-Drăghicescu, Petre 2004; Berciu-Drăghicescu, Petre 2006). Włączenie nowych terytoriów: Siedmiogrodu, Banatu Timișoary, Bukowiny, Besarabii i wcześniej jeszcze Dobrudży oznaczało wejście w skład państwa rumuńskiego także dużych obszarów odmiennych etnicznie i kulturowo. Nie zamieszkiwała tam ludność, którą można było potraktować jak wroga i zmusić do przesiedleń, jednak mniejszości etniczne w międzywojennej Rumunii raczej nie mogły liczyć na przychyłność i opiekę państwa. Przyłączone tereny poddane zostały silnej rumunizacji. W krótkim okresie międzywojennym nie udało się tego procesu przeprowadzić skutecznie, a dyktat Stalina i arbitraż wiedeński z 1940 r. odebrały Rumunii większość zdobytych po I wojnie światowej ziem. Po II wojnie światowej nie wróciła już do Rumunii część jej historycznych terytoriów (Besarabia, część Bukowiny) włączonych do ZSRR, z powrotem natomiast przywrócono terytoria zamieszkałe przez Węgrów i Niemców. Wykorzystano klęskę i kapitulację Niemiec do deportacji z Siedmiogrodu dużej części ludności niemieckiej (tzw. Sasów), zamieszkującej tam od 800 lat. Ułatwiano też wyjazd Węgrom, pozostałych poddano silnej indoktrynacji tożsamościowej. Nie był to dobry klimat dla dbałości o zachowanie dziedzictwa kulturowego wszystkich wspólnot etnicznych zamieszkujących terytorium Rumunii. Na terenach przyłączonych popierano, rozwijano, a czasem wręcz tworzone przede wszystkim dziedzictwo rumuńskie, pomijając wszelkie inne, w pierwszym rządzie węgierskie i seklerskie. Zwłaszcza to ostatnie zostało w latach 70. i 80. XX stulecia w dużej części zniszczone (osobiście pamiętam protesty związane z niszczeniem tradycyjnego budownictwa seklerskiego za czasów Nicolae Ceaușescu). Obecnie resztki dziedzictwa seklerskiego zabezpieczone są w kilku miejscach, główne ich centrum stanowi Miercurea Ciuc (Csikszereda). Jest to też główny ośrodek polityczny mniejszości węgierskiej, z którą obecnie całkowicie identyfikują się Seklerzy.

Błędem byłoby jednak upatrywanie we wszystkich poczynaniach państwa celowych działań zmierzających do zniszczenia tradycji. Należy wziąć pod uwagę fakt, że wieś w państwie rumuńskim była mocno zapóźniona pod względem cywilizacyjnym i wprowadzenie tam nowocześniejszych standardów życia było, i jest nadal, koniecznością. Jeszcze po II wojnie światowej istotnym problemem była walka z analfabetyzmem, gusłami, brakiem higieny. Rumunia chciała być państwem nowoczesnym, musiała więc walczyć z tradycją, a to musiało odbić się na zachowaniu ciągłości obyczajów i praktyk magicznych. Współczesne nawiązanie do nich może mieć tylko intuicyjny charakter. Z drugiej strony rumuńska wieś długo opierała się cywilizacji, w szczególności środowiska romskie, można tam jeszcze znaleźć takie miejsca, gdzie tradycja przetrwała nieskażona.

Pozwoliłam sobie na ten przydługi wstęp, ponieważ trudno dyskutować o zachowaniu dziedzictwa kulturowego i polityce historycznej państwa rumuńskiego bez głębokiego przeanalizowania tej szczególnej sytuacji. E. Kocój doskonale ją rozumie, jednak bezpośrednio o niej nie pisze, dlatego mniej zorientowany czytelnik może mieć poczucie, że cały proces przebiegał bezkonfliktowo.

Pozostałe trzy części książki to swoista podróż po świecie mitów, wierzeń, tradycji i niespodziewanych (a może właśnie spodziewanych) jej powiązań. Autorka porusza się po tym świecie z niebywałą sprawnością i zrozumieniem mentalności pierwotnej, odpornej na zdobycze cywilizacji.

Legenda o Mistrzu Manole, to jedna z najbardziej znanych legend rumuńskich. Związana jest z budową najpiękniejszej cerkwi wołoskiej w Argeş (obecnie Curtea de Argeş), zbudowanej w latach 1512–1516 z fundacji hospodara wołoskiego Neagoe Basaraba i jego serbskiej małżonki Despiny Milicy. Według legendy budowniczy o imieniu Manole miał ogromne trudności z budową cerkwi, gdyż wszystko, co zbudował za dnia w nocy ulegało zniszczeniu. By przebłagać złe moce musiał on zamurować w murach cerkwi swą ukochaną żonę Anę karmiącą niemowlę i dopiero ta ofiara umożliwiła ukończenie cerkwi. Legenda jest obecnie głęboko osadzona w tradycji rumuńskiej, wiele osób także dziś jeszcze wykazuje wiarę w jej prawdziwość. Wskazywane jest nawet miejsce, gdzie młoda kobieta miałaby zostać zamurowana, jednak napis cyrylicą, który się tam znajduje, mówi o czym innym, brzmi on następująco: „Stan Zug i brat ego Jakov Zug si popie Radul otracif [?] Meseca Sep[tembra] 1 Liet 7290” (1781).

Ozdobnik w kształcie kobiecej głowy może nieco mylić, a inskrypcja z perspektywy patrzącego z dołu jest słabo czytelna, zwłaszcza, że dziś rzadko kto potrafi czytać tradycyjną rumuńską cyrylicę. Dlatego też trudno się dziwić, że mogła ona posłużyć jako wskazanie rzekomego miejsca zamurowania żony Manolego.

Również znajdujący się na terenie kompleksu monasteru rzekomy krzyż mistrza Manole nie ma nic wspólnego z tą postacią. Napis wprawdzie jest częściowo zatarty, jednak z zachowanego fragmentu można odczytać, że krzyż został postawiony dla upamiętnienia hospodara Grzegorza Ghica. Prawdopodobnie chodzi tu o Grzegorza II Ghica, który zmarł jako panujący hospodar w 1752 r.

Elementem budującym legendę jest również znajdująca się nieopodal w parku Studnia Mistrza Manole. Tak przynajmniej głosi znajdująca się obok tabliczka. Jednak budowla studni z całą pewnością nie pochodzi z początku wieku XVI, czyli z czasu, gdy stawiana była cerkiew. Organiczną jej częścią jest inskrypcja sporządzona cyrylicą w języku rumuńskim, którego w piśmiennictwie zaczęto na szerszą skalę używać dopiero w drugiej połowie XVII w. Po odczytaniu i zapisaniu według reguł współczesnego języka rumuńskiego brzmi ona następująco:



II. 1. Inskrypcja na murze cerkwi monasteru Curtea de Argeș. Fot. I. Czamańska (2022).



II. 2. Inskrypcja na rzekomej Studni Mistrza Manole. Fot. I. Czamańska (2022).

Cursul apei din fântână, când iaste rece și bună la multior od să adună
ca să te să potolească, inima să și răcorească, vederea să și veselească
și cine bea mulțumește și pre ctitori proslavește; cu toții înfericite
și până când apa curge pomenirea nu să stinge, ci și mai mulți să adaoge
... curge cu-n destulare această sfârșit nu are; să la să bea fieșť care
[a]cest izvor era tă inuit, din vechime negândit, până acum când sau înnoi
făcându să întâiu cercare pentru gustul care are, așa au și găsit cu ca
că indată cum omu afla într-acest loc omu multa; bun lucru cu adevărul
Preasfinți însa stăpânul Iosif 1 episcopul cu Meletie iconomy
căci și aici sau osteni și nu puți au cheltui la cimele le ceau facă
cum și alte lucruri multe cu mari căltuieli încă preafac și acum
[Gdy zimna i dobra woda płynie ze studni wielu przychodzi,
ażeby uspokoić serce, ochłodzić się i rozweselić swój wzrok
i kto pije dziękuje i sławi fundatorów, ze wszystkimi nieszczęściami
i dopóki woda płynie wspomnienie nie zaginie; i choć coraz liczniejsi dochodzą
płynie w dostatku i nie ma końca, ażeby każdy się napił
To źródło było zapomniane, od dawna nie wspominane, aż do teraz, kiedy zostało odno-
wione, stając się pierwszym życzeniem dla smaku, który ma, tak, jeśli znajdzie się ktoś,
natychmiast z jednym człowiekiem znajdzie się w tym miejscu wielu ludzi; prawdziwie
dobre dzieło
Prześwitych pana Josifa I biskupa z igumenem [?] Meletie
Ażeby żołnierze nie musieli płacić za to, co robią,
Jak i inne liczne dzieła z wielkimi nakładami środków jeszcze czynią i teraz].

Jak widać, treść napisu w ogóle nie świadczy o jakimkolwiek związku tego obiektu z budownictwem cerkwi, nazwanie go Studnią Mistrza Manole uznać należy za wyraz podtrzymywania i rozwijania legendy przez miejscowe społeczeństwo.

E. Kocój najwięcej uwagi poświęciła jednak nie samej legendzie, co jej kontekstom i znaczeniom, odsłoniła szeroko rozgałęzione korzenie tego wątku, sięgając aż po zachodnie Bałkany i identyczny niemal wątek związany z budową twierdzy Rozafa/Rosafa w Szkodrze, która rozpadała się dopóki nie zamordowano w niej młodej kobiety. I tu jednak warto zwrócić uwagę, że legenda w tym kształcie jest stosunkowo późna. Iliryska twierdza Scodra istniała już w IV w. p.n.e. Miała ona swoje znaczenie w czasach rzymskich i bizantyńskich, a w XI–XII w. stanowiła jeden z głównych ośrodków wczesnej państwowości serbskiej. Właśnie w trzynastowiecznym

źródle serbskim *Žywocie św. Symeona* autorstwa króla Stefana I Pierwokoronowanego pojawiła się po raz pierwszy nazwa „Rosaf grad zvani Skadar” (Prvovenčani 1988: 73; Milić 2024: 201). W środowisku albańskim w XV w. popularna była legenda o dwóch siostrach założycielkach miasta Rosa i Fa, o czym pisał na początku XVI w. Marin Barleti w dziele *O oblężeniu Szkodry* (Barleti 1504: 31; Milić 2024: 195–208). Wersja o zamurowaniu jednej z nich została jednak zapisana dopiero w XIX w. przez Hyacinthe’a Hecquarda (Hecquard 1858: 18), co oczywiście nie znaczy, że nie mogła funkcjonować wśród ludności znacznie wcześniej. Legenda o zamurowaniu młodej kobiety przy budowie Szkodry, była też obecna w folklorze serbskim w pieśni *Budowa Skadaru* (*Zidanje Skadra*). Budowę murów przypisano tu trzem braciom Mrnjavčevićom: Vukašinowi, Uglješy i Gojkowi. Dwaj pierwsi spośród nich to postaci historyczne, ale to żona Gojka została zamurowana. Obecna wersja legendy, mocno forsowana w samej Szkodrze na użytek turystyczny mówi o trzech braciach budowniczych i zamurowanej kobiecie imieniem Rozafa.

Wypada więc zastanowić się, czy między zachodnimi Bałkanami a Wołoszczyzną istniały bezpośrednie kontakty, które mogły prowadzić do implementacji legendy. Warto zauważyć, że tereny wokół Szkodry i sama Szkodra należały przez pewien czas do włoskiego rodu Bałšićiów, który w drugiej połowie XIV w. utworzył na terenie dzisiejszej Czarnogóry i północnej Albanii własne państwo. Część tego rodu wywędrowała prawdopodobnie wcześniej jeszcze do krajów rumuńskich. W Mołdawii spotykamy w dokumentach Bałšów, niektórzy z nich jeszcze w XVIII w. przyznawali się do pokrewieństwa i kontaktów z Bałšićiami. Mimo intensywnych badań prowadzonych w ostatnich latach nie jesteśmy w stanie dokładnie prześledzić wszystkich migracji włoskich, ale takie zbieżności utwierdzają nas w przekonaniu o wielkiej mobilności pasterskich Wołochów. W początkach XVI w. istniały też jeszcze innego rodzaju związki wołosko-czarnogórskie. Panujący kilka lat wcześniej przed Neagoe Basarabem Radu Wielki żonaty był z Czarnogórzanką, Kataliną Crnojević, z Czarnogóry przybył też wówczas na Wołoszczyznę pierwszy działający tam drukarz Makary (Vergatti 2008: 21; Šekularac 2012: 36–37, 128–12).

Podobne legendy spotykamy jednak także w folklorze bułgarskim i tureckim. Związane są one z różnymi wyjątkowo pięknymi obiektami: meczetem Selimye w Adrianopolu zbudowanym przez słynnego architekta Sinana czy mostami budowanymi w Bośni i Hercegowinie za czasów osmańskich. Nośnikiem przekazującym różne wątki legendy mogła być też, jak zauważył Tomasz Cychnerski, ludność romska (Cychnerski 2001: 313).

W gruncie rzeczy jednak w ogóle nie wiemy, kiedy ta legenda pojawiła się na ziemiach rumuńskich. Najstarszy jej zapis pochodzi dopiero z połowy XIX w. i to w przetworzeniu literackim Vasilea Alecsandriego (Alecsandri 1852). Ballada mołdawskiego romantyka abstrahuje całkowicie od jakiegokolwiek konkretnego czasu opisywanego

wydarzenia (umieszcza ją za panowania legendarnego hospodara Negru²) i jakiegokolwiek konkretnej budowli sakralnej w Argeş. Identyfikacja cerkwi budowanej przez mistrza Manole ze słynną cerkwią Zaśnięcia Matki Bożej mogła nastąpić później, gdy różne wątki legendy rozwijali kolejni pisarze i pieśniarze. W praktyce trudno powiedzieć jak wyglądała pierwotna ludowa wersja legendy na gruncie rumuńskim, o ile taka była. Warto byłoby prześledzić proces rozwijania tej legendy i jej implementacji w społeczeństwie rumuńskim. Tyle zimnym spojrzeniem historyka.

E. Kocój spogląda na ten problem z zupełnie innej perspektywy, doszukuje się w tej legendzie elementów ponadczasowych, wspólnych dla wielu kultur nie tylko w sensie fabuły, ale przede wszystkim znaczeń. Autorka daje bardzo szerokie tło różnych przejawów i wariantów legendy wciągając czytelnika w podróż intelektualną po całych Bałkanach, której nie powstydziliby się mistrzowie tego gatunku, jak Maria Todorova czy Božidar Jezernik.

Trzecia część związana jest z problematyką bardzo oryginalną, niezmiernie rzadko podejmowaną i w ogóle zauważaną przez badaczy, mianowicie z wykonywanym głównie przez Cyganów/Romów zawodem niedźwiedznika, czyli tresera niedźwiedzi. Było to zajęcie swego czasu dość popularne wśród tej grupy ludności. Jeszcze na początku XVIII w. na terenie Wołoszczyzny na 23 000 rodzin cygańskich 1 000 trudniło się niedźwiedznictwem (Fotino 1859: 186). Z drugiej strony tresowanie niedźwiedzi nie było zajęciem typowo cygańskim i nie ograniczało się do terenów Rumunii czy Bałkanów. Tresowanego niedźwiedzia miał np. na swoim dworze wielki książę litewski Zygmunt Korybutowicz, można też wspomnieć słynnego niedźwiedzia Wojtka towarzyszącego żołnierzom armii gen. Władysława Andersa. Nie zmienia to faktu, że niedźwiedznictwo było przede wszystkim domeną Romów. Niewiele osób, tak jak autorka, potrafi wnikać do społeczności cygańskiej, a jeszcze mniej ją zrozumieć, objaśnić znaczenie magiczne i symboliczne zwierząt, z którymi społeczność ta tak silnie jest związana. Dodatkowym bonusem są informacje na temat pewnego związanego z niedźwiedziami festiwalu w rumuńskim Călimănești. Miejscowość ta leży w górskim regionie Vrancea, w którym zachowało się szczególnie wiele tradycyjnych obyczajów. Niektóre z nich zresztą są w dzisiejszym świecie nie do przyjęcia. Stosunek do zwierząt i ich tresury zmienił się zasadniczo i miejmy nadzieję na zawsze.

Kolejna, ostatnia część książki, zatytułowana *Ostatnia podróż w zaświaty*, dotyczy kwestii śmierci i obrządków z nią związanych. Rumuni, jak w ogóle Wołosi, przywiązują ogromną wagę do tej sfery istnienia. Obyczaje związane z pochówkiem i uczczeniem zmarłych są u nich niezmiernie rozbudowane. Tym razem autorka daje szczegółowy ich opis poczynając od śmierci poprzez obrzędy pogrzebowe, obowiązkowe

2 Według tradycji kronik wołoskich wojewoda Negru miał w 6798 (1290) r. według kalendarza bizantyńskiego przybyć do Wołoszczyzny z Făgăraş i założyć tam państwo (Gregorian 1981: 83, 227). Zachowane źródła nie potwierdzają tych informacji kronikarskich.

pominki 40 dni, pół roku i rok po śmierci. Nie poprzestaje jednak na opisie, lecz stara się wniknąć w ich sens, jak mieszkańcy Rumunii rozumieją ich znaczenie. Podstawą badawczą były przede wszystkim badania terenowe i wywiady z mieszkańcami. Zastosowanie tej klasycznej dla etnologa metody badawczej jest mocną stroną tego fragmentu pracy, ale też zarazem jej słabością, bo autorka nie mogła być wszędzie, a różnice regionalne mają tu swoje znaczenie. Niemniej jednak dotarła do kilku ciekawych, a mniej znanych regionów. Do takich należy niewątpliwie Oltenia i region Gorj. Jedną z charakterystycznych cech tego regionu jest stawianie malowanych krzyży przed domem przy drodze po śmierci członka rodziny. Te krzyże mogą przywodzić na myśl popularny obiekt turystyczny, jakim jest tzw. wesoły cmentarz w Săpânța w Maramoreszu na przeciwległym krańcu Rumunii. Mimo jednak pewnego fizycznego podobieństwa idea tych obiektów jest inna.

Temat obrzędów funeralnych wśród ludności rumuńskiej trudno wyczerpać w tak zarysowanej książce, jednak jego realizacja daje czytelnikowi dostateczne o nich wyobrażenie. Mówiąc jednak o zwyczajach pogrzebowych w Rumunii dobrze byłoby też skonfrontować je z obyczajami Wołochów/Vlahów bałkańskich, które w wielu aspektach są bardzo podobne (Antonijević 1982: 128–140).

Książka E. Kocój nie tylko przedstawia rezultat nowych prac badawczych, ale wprowadza czytelnika w sobie właściwy świat, przygodę intelektualną, która każe zapomnieć, że mamy do czynienia z książką naukową, wnosi ona wiele nowego, a zarazem doskonale się ją czyta³. Warto byłoby tę książkę (po likwidacji drobnych niedokładności) opublikować w języku angielskim.

Bibliografia

- Alecsandri, V. (1852). *Balade adunate și îndreptate*. Iași: Tipografia Buciumului Romanu.
- Antonijević, D. (1982). *Obredi i obiçaji balkanskih stoçara*. Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut.
- Barleti, M. (1504). *Marini Barletii de obsidione Scodrensi ad serenissimum Leonardum Laurentanum, aristocrat. Venetae principem. Conciones variae a Meumethe, turcarum principe et ab aliis militia praefectis artificiose compositae*. Venise: Bernardino de Vitali.
- Berciu-Drăghicescu, A., Petre, M. (2004). *Școli și biserici românești din Peninsula Balcanică. Documente*. Vol. 1 (1864–1948). București: Editura Universității din București.
- Berciu-Drăghicescu, A., Petre, M. (2006). *Școli și biserici românești din Peninsula Balcanică. Documente*. Vol. 2 (1918–1953). București: Editura Universității din București.

3 Do tego miodu dodam jednak łyżkę dziegciu. Liczba błędów ortograficznych jest przerażająca. Nagminnie rzeczownik Rumun w mianowniku liczby mnogiej, który powinien brzmieć: Rumuni, jest tu pisany Rumunii, jak dopełniacz słowa Rumunia. Natomiast dopełniacz słowa Oltenia jest pisany Olteni zamiast Oltenii.

- Cychnerski, T. (2001). Cyganie i Rumuni. Wspólne dzieje oraz związki kulturowe i językowe (Przyczynek). *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*, 11–12, 305–319.
- Fotino, D. (1859). *Istoria generală a Daciei*. Vol. 2. București: Imprimeria Națională a lui Iosef Romanov et companie.
- Gregorian, M. (ed.) (1981). *Cronicari munteni*. Vol. 1, București: Editura pentru literatura.
- Hecquard, H. (1858). *Histoire et description de la haute Albanie ou Guégarie*. Paris: Arthus Bertrand.
- Kocój, E. (2023). *Ginący świat dziedzictwa kulturowego małych wspólnot w Rumunii*. Kraków: Księgarnia Akademicka. DOI: <https://doi.org/10.12797/9788381389808>.
- Milić, D. (2024). Tvrđjava Rosafa: istorijski narativi o osnivanju Skadra na Bojani u delu „O opsadi Skadra” Marina Barlecija. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Prištini*, 4, 195–208. DOI: <https://doi.org/10.5937/zrffp54-49723>.
- Prvovenčani, S. (1988). *Sabrani spisi*. Beograd: Prosveta.
- Šekularac, B. (2012). *Tragovi Vlahi u Crnoj Gori*. Sebeș: Editura Enima Book.
- Vergatti, R.S. (2008). Radu le Grand, un voivode Valachie méconnu. *Revue Roumaine d'Histoire*, 48, 1–2, 15–29.

Słowa kluczowe: Rumunia, dziedzictwo kulturowe mniejszości narodowych, Curtea de Argeș, legenda o Mistrzu Manole, Romowie, tresura niedźwiedzi, obrzędy pogrzebowe.

Keywords: Romania, cultural heritage of national minorities, Curtea de Argeș, the legend of Master Manole, Roma, bear training, funeral rites.

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

katarzyna.dudkowska@uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1997-6105>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Relacje kobiet z roślinami – od tradycyjnego folkloru po współczesną codzienność O potrzebie związków człowieka z naturą

*Women's relationships with plants – from
traditional folklore to modern everyday life. On the need for
relationships between humans and nature*

Przyroda traktowana jako aktywny uczestnik rzeczywistości społeczno-materialnej, relacyjnej sieci współzależności, w której współistnieją ludzie, nie-ludzie, przedmioty, krajobrazy i technologie stanowi istotny przedmiot zainteresowań antropologii posthumanistycznej (por. Ingold 2003; 2011; Majbroda 2021). Szczegółowo rozpatrywane udziały różnych gatunków roślin w kształtowaniu sposobu życia tradycyjnych społeczności eksponowane są w pracach z obszaru etnografii środowiskowej, etnobotaniki, a także studiów nad folklorem (por. Kujawska i in. 2016; Bartmiński 2022). Wątek tego rodzaju powiązań człowieka ze środowiskiem naturalnym, także światem roślinnym, pojawia się również w szerszym dyskursie społecznym, co potwierdzają podejmujące ten temat rozmaite debaty publiczne, inicjatywy społeczne oraz wystawy muzealne¹.

¹ Jednym z przykładów takich działań jest wystawa czasowa „Kwiaty polskie” przygotowana przez zespół edukacji Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie (15.11.2023–15.11.2025), kierowana do młodych

Akcentowanie znanych z tradycji ludzko-roślinnych zależności wydaje się szczególnie ważne w czasie kryzysu klimatycznego i ekologicznego, wzrostu znaczenia w życiu społecznym nowoczesnych technologii informatycznych, a zwłaszcza sztucznej inteligencji, która odsuwa nas od myślenia o wadze naturalnych procesów środowiskowych. W diagnozowaniu i opisywaniu aktualnej sytuacji kulturowej coraz częściej wskazuje się na potrzebę powrotu do silnych związków człowieka z naturą. Szczególną wartość zyskują w tym kontekście odwołania do specyfiki współbycia ludzi i środowiska w kulturze tradycyjnej wsi, kojarzonej z przywiązaniem do ziemi, uprawą roli jako podstawą egzystencji i życiem w otoczeniu doskonale rozpoznanej, ale też intensywnie doświadczanej przyrody.

Tematyka wieloaspektowych związków roślin z życiem ludzkim podjęta została również w wydanej ostatnio monografii Sary Orzechowskiej *Kobiety i rośliny w folklorze polskim* (2024). W tej pracy autorka koncentruje się na relacjach między społecznością chłopską, w szczególności kobietami, a szeroko rozumianym środowiskiem, w którym one żyły, zarówno kulturowym, jak i przyrodniczym. Opisuje miejsce roślin w życiu kobiet uwzględniając silne uwikłanie wybranych gatunków w konteksty obrzędowe i wierzeniowe oraz ich potencjał sprawczego wpływania na otaczającą rzeczywistość w sposób nie tylko symboliczny, ale i dosłowny. W ujęciu autorki rośliny towarzyszą życiu chłopskiej kobiety na kolejnych etapach jej fizycznego i społecznego dojrzewania, służą potwierdzaniu zmian dokonujących się w kobiecej biografii. Ze względu na przedmiot zainteresowań S. Orzechowskiej praca ta lokuje się w obszarze antropologicznych badań nad folklorem, ale jednocześnie w szerszej perspektywie łączącej etnobotanikę, ekologię kulturową, *gender studies* oraz antropologiczne nurty badań nad relacjami ludzi i nie-ludzi. Potwierdza doskonale ustalenia antropologów, dotyczące ważności powiązań człowieka jako twórcy kultury z otaczającym go środowiskiem naturalnym (por. m.in. Herzfeld 2001: 241–268; Ingold 2003: 73–86; Macnaghten, Urry 2005: 228–279); ukazuje jak przyroda, a dokładnie wybrane rośliny, mają wpływ na ludzkie/kobiece zachowania – obrzędowe i powszednie, oddziałując także na szerszy charakter stosunków społecznych.

Tradycyjna kultura chłopska, głównie z przełomu XIX i XX w., stanowiąca tło podejmowanych w pracy rozważań, bardzo wyraźnie odzwierciedlała symbiozę człowieka ze światem przyrody, zarówno na poziomie życia codziennego, choćby poprzez stosowaną powszechnie sezonową i lokalną dietę roślinną czy działania gospodarcze, jak i w kontekstach obrzędowych, które mocno eksponuje autorka. W chłopskim światopoglądzie i wyrażającym go folklorze rośliny funkcjonowały niczym część ludzkiej osobowości, a także odbicie życia wewnętrznego, w sposób symboliczny wiązały się

odbiorców i ich rodzin, prezentująca w przystępnej i atrakcyjnej formie tradycyjną wiedzę o różnych gatunkach roślin znanych i wykorzystywanych w kulturze chłopskiej.

z przemianami ludzkiego losu i doświadczaniem świata. Za pomocą roślinnego kodu wyrażano najważniejsze w tej patriarchalnej kulturze wartości.

W pracy S. Orzechowskiej na uwagę zasługuje przeprowadzona przez autorkę rzetelna analiza tekstów folkloru pochodzących głównie z XIX i początku XX w. oraz wnikliwa kwerenda źródłowa, obejmująca materiały z dawnych etnograficznych czasopism (m.in. „Wisły”, „Zbioru Wiadomości do Antropologii Krajowej”, „Materiałów Antropologiczno-Archeologicznych i Etnograficznych”). Autorka, na podstawie analizy przekazów tradycyjnego folkloru chłopskiego (bajek, pieśni, legend), potwierdzonej licznymi cytatami oraz w oparciu o lekturę archiwalnych źródeł etnograficznych, kolejnym sekwencjom życia kobiety przyporządkowuje konkretne gatunki flory. Dziewczętom wkraczającym dopiero w fazę panieństwa odpowiadają kalina i wiśnia, pannom (dziewicom) – ruta, barwinek i rozmaryn. Z kobietami w okresie liminalnym, wchodzącymi w małżeństwo, powiązany jest chmiel, „zamieniający pannę w żonę”. Dojrzałym gospodyniom zaś jako kreatorkom życia uprawiającym włóknodajne rośliny, prządkom i tkaczkom oraz pełnoprawnym członkiniom społeczności lokalnych (żonom, matkom) towarzyszą konopie i len. Pozycję starszych kobiet dopełniają groch i grochovina, konotujące obumieranie i brak płodności. Ten biograficzny ciąg narracji o życiu chłopskich kobiet przełamują odwołania do ich relacji z wierzbą, wskazujące na ważne dodatkowe sensy kobiecości – wiedzę tajemną, umiejętności lecznicze i wróżbiarskie, czy wreszcie czarownictwo i związki ze światem diabelskim. Logiczna rekonstrukcja tych „kobieco-roślinnych” powiązań pozwala na przywołanie informacji o statusie kobiet w kulturze chłopskiej, ilustruje ich biograficzne doświadczenia od okresu dziewczęcego aż do starości, ale także pokazuje sposób funkcjonowania w tym kontekście roślin, czego dowodzą zamieszczone w pracy opisy ich wyglądu, właściwości i zastosowania oraz obrzędowych funkcji i znaczeń. Prezentowany całościowy obraz związków kobiet z roślinami jest nieco przewidywalny, ale jednocześnie doskonale koresponduje z typizacją jako ważną cechą poetyki folkloru.

Nawiązując do słów Tima Ingolda warto przypomnieć, że ludzie są zawsze uwikłani w sieć zależności z otaczającym środowiskiem; żyjąc w określonej ekoprzestrzeni przypisują nazwy i funkcje obiektom, których doświadczają i z którymi wchodzi w relacje, w efekcie włączając je do własnych systemów znaczeń; człowiek i otaczające go środowisko wzajemnie się więc warunkują, współistnieją w zależności, tworzą nierozdzielny ekosystem (Ingold 2003: 74–76). S. Orzechowska, w oparciu o przekazy tradycyjnego folkloru chłopskiego, rozpatrywane w szerszym ujęciu sytuacyjnym, ujawnia złożone, wieloaspektowe związki pomiędzy człowiekiem i otaczającym go ekosystemem, zależnym przecież od specyfiki topograficznej, klimatycznej, od określonych warunków glebowych i profilu prowadzonych upraw, a także od sytuacji gospodarczej. Pokazuje jak człowiek w oparciu o relację z roślinami rozwijał konkretne zachowania kulturowe (por. Herzfeld 2004: 250–258), w tym obrzędowe, które służyły budowaniu

i podtrzymywaniu jego przystosowania do środowiska (por. Campbell 1995: 17–18). Jednocześnie poprzez analizę tekstów folkloru i odniesienia do znaczeń oraz kulturowych funkcji wybranych roślin autorka przekracza granice chłopskiej kultury tradycyjnej, ukazując głębsze wymiary dynamicznych i złożonych powiązań zachodzących pomiędzy człowiekiem i roślinami, także we współczesnej codzienności.

Kluczową figurą w rozważaniach S. Orzechowskiej jest kobieta-chłopka, której losy ostatnio stanowią przedmiot zainteresowań badaczy wpisujących się w tzw. nurt ludowy (por. m.in. Kuciel-Frydryszak 2023; Wilczyńska 2023; Tosiek 2025). W tego typu podejściu eksponowany jest przede wszystkim trudny ogólnobytowy i ekonomiczny wymiar życia kobiet jako członkiń patriarchalnych rodzin chłopskich, opisuje się ich ciężką, nie do końca zauważalną pracę na rzecz gospodarstwa, podnosi kwestie przemocy wobec kobiet, ograniczenia ich praw i przedmiotowego traktowania. Praca S. Orzechowskiej poniekąd włącza się w ten nurt publikacji. Przywołując wiedzę o życiu wiejskiej kobiety, poprzez analizę przekazów folkloru i zapisów etnograficznych dotyczących zachowań obrzędowych, zwyczajów i różnych praktyk społecznych, potwierdza jej tradycyjną rolę w patriarchalnym świecie (jako żony, matki, gospodyni poświęcającej się dla dobra innych). Jednocześnie zaś w przedstawionych w książce opisach kobieta pojawia się jako osoba żyjąca w kulturze chłopskiej niejako „swoim życiem”, wykraczająca poza jasno wyznaczone jej role społeczne, a to wykroczenie umożliwia jej nieoczywiste i złożone związki ze światem roślin. Wskazać tu można choćby na kobiece praktyki uprawy wybranych gatunków (len, konopie), ich zbierania i obróbki (przędzenie) oraz szeroką wiedzę kobiet w zakresie zielarstwa i ziołolecznictwa, która stanowi ich wyraźną genderową specjalizację. Książka S. Orzechowskiej pokazuje, że sposób przystosowania człowieka do warunków środowiskowych uzależniony jest dodatkowo od takich czynników, jak płeć i powiązane z nią role społeczne oraz szersze struktury życia społecznego, jak np. typ rodziny czy warunki ekonomiczne. Tradycyjny folklor zaś w tym ujęciu stanowi ważne źródło wiedzy o pozycji kobiety w kulturze chłopskiej, uwikłanej w zależność ludzko-roślinne, w sposób bezpośredni, ale też symboliczny, niedostłowny i wielowymiarowy, wręcz ontologiczny. Zauważalny już w tytule związek kobiet i roślin trafnie koresponduje z dzisiejszymi społecznymi dążeniami do manifestowania różnych wymiarów kobiecości i próbami przededefiniowania ról społecznych w perspektywie krytyki dominujących dotychczas wzorców kulturowych.

Osobnej uwagi wymaga część książki odnosząca się do przemian zachodzących na polu związków ludzi z roślinami po II wojnie światowej, warunkowanych rozpadem tradycyjnych form życia, zmianą gospodarki i dominującej formy przekazu treści kulturowych, migracją zawodową, ruchami emancypacyjnymi kobiet oraz upadkiem kultury zielarskiej w Polsce. Autorka prezentując wyniki własnych badań, realizowanych m.in. w ramach projektu „Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej” (2019) oraz wniosków z dwóch anonimowych ankiet i obserwacji uczestniczących grup internetowych, stara się

zrewidować aktualną wiedzę o roślinach, sprawdza rozpoznawalność wybranych gatunków i znajomość ich leczniczych właściwości. Wyniki przeprowadzonych ankiet ujawniają, że w polskiej tradycji kulturowej roślinami zawsze zajmowały się głównie kobiety i ta prawidłowość wciąż występuje we współczesności, choć dotyczy przede wszystkim roślin domowych. W zebranych przez autorkę wypowiedziach dostrzec można zanik, ograniczenie lub silną modyfikację wiedzy zielarskiej, którą posiadały kobiety ze starszego pokolenia. Jednocześnie wśród młodszej generacji pojawiła się potrzeba rekonstrukcji tej dawnej ludowej mądrości i zainteresowanie fitoterapią oraz tęsknota za naturalnością i autentycznością w codziennych relacjach nie tylko międzyludzkich, ale także międzygatunkowych. Rozmówcy mówili o przyjemności wynikającej z obcowania z otaczającą ich dziś roślinnością, wyrażali chęć rozwijania i umacniania etnobotanicznych kompetencji. Choć, jak zauważa autorka, we współczesnych praktykach Polaków dostrzegalne są również wpływy innych tradycji kulturowych, powiązane z szerszymi zmianami stylu życia, m.in. używanie roślinnych kadzideł pochodzących z kultur pozaeuropejskich czy popularność ceremonii kakao, na temat której sama prowadziła też empiryczne badania w Meksyku. Problematyka współczesnych relacji ludzi i roślin z całą pewnością nie została w pracy omówiona w sposób wyczerpujący, wymaga bardziej uporządkowanych i pogłębionych badań etnograficznych, również z obszaru netnografii, ale podjęcie w pracy tej tematyki zasługuje jak najbardziej na uznanie.

Dostrzec można, iż podstawą zaprezentowanych w książce rozważań jest określony światopogląd i doświadczenie autorki, która, jako etnobotaniczka, zielarka i prezeska Fundacji Linnum, prowadząca profil *Chwaścior*y na Facebooku, wykazuje swoje kompetencje dotyczące fitoterapii i zastosowania ziół. W tym świetle praca S. Orzechowskiej dodatkowo ujawnia jak można w sposób harmonijny łączyć wiedzę etnograficzną z praktycznym działaniem. Tematyka książki pozwala wpisać ją w nurt popularnych ostatnio publikacji, nie tylko naukowych, podnoszących potrzebę odnawiania orientacji w świecie roślin i umiejętności wchodzenia z nimi w intensywne relacje – powrotu ludzi do obcowania z lasem, drzewami (por. Antosik 2025), praktykowania uprawy ogrodu (por. Vincent 2025), także nieprofesjonalnej hortiterapii, szczególnie w środowiskach miejskich, o czym świadczy m.in. zwiększająca się fascynacja użytkowaniem miejskich ogródków działkowych (por. Meszczyńska, Zdrowicka-Wawrzyniak 2024). Prezentowana w pracy perspektywa eksponuje zależność życiowych doświadczeń kobiet od cyklu przyrody, podnosi potrzebę zachowania kobiecych relacji międzypokoleniowych, wyrażanych poprzez znajomość właściwości roślin; sytuuje człowieka jako część większych, nieopozycyjnych zależności wobec innych organizmów (por. Kowalska 2022), co w kulturze chłopskiej było koniecznością i oczywistością. Folklor chłopski jawi się w tej sytuacji jako doskonały rezerwuuar ważnej, pochodzącej z tradycji kulturowej mądrości, badacz folkloru zaś przyjmując postawę zaangażowaną realizuje nie tylko cel poznawczy, ale również zmierzać może do wprowadzenia zmian w życiu

społecznym. Książka S. Orzechowskiej potwierdza, że odwołania do przekazów dawnego folkloru chłopskiego mogą stanowić obecnie sposób na kształtowanie postaw i działań proekologicznych, a w efekcie służyć osłabianiu siły kryzysu środowiskowego (por. Wróblewska 2022: 57–63), wskazywać na porządek świata, w którym ludzie nie są zewnętrznymi i dominującymi wobec przyrody.

Bibliografia

- Antosik, A. (2025). *Drzewnik. Leśna terapia w praktyce*. Białystok: Wydawnictwo Kobiece.
- Bartmiński, J. (red.) (2022). *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Cz. 2. Rośliny*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Campbell, B. (1995). *Ekologia człowieka. Historia naszego miejsca w przyrodzie od prehistorii do czasów współczesnych* (przeł. M.A. Bitner). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herzfeld, M. (2001). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M.M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ingold, T. (2003). Kultura i postrzeganie środowiska (przeł. G. Pożarlik). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 73–86). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Kowalska, M.Z. (2022). Antropologia więcej niż ludzka jako praktyka badawcza i propozycja etyczna. *Etnografia Polska*, 66(1–2), 93–110. DOI: <https://doi.org/10.23858/EP66.2022.3063>.
- Kuciel-Frydryszak, J. (2023). *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Kujawska, M., Łuczaj, Ł., Sosnowska, J., Klepacki, P. (2016). *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Macnaghten, P., Urry, J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie* (przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Majbroda, K. (red.) (2021). *Etnografia transrelacyjna. Poznanie i praxis w świecie ludzi i bytów poza-ludzkich*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Meszczyńska, M., Zdrowicka-Wawrzyniak M. (2024). Kierunek: RODOS w pandemii. O poszukiwaniu swojego miejsca na Ziemi, życiu bliżej natury. *Zeszyty Wiejskie*, 30, 189–206. DOI: <https://doi.org/10.18778/1506-6541.30.13>.
- Orzechowska, S. (2024). *Kobiety i rośliny w folklorze polskim*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tosiek, A. (2025). *Przepraszam za brzydkie pismo. Pamiętniki wiejskich kobiet*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Vincent, A. (2025). *Dlaczego kobiety uprawiają ogrody. Opowieści o ziemi, siostrzeństwie i kobiecej sile* (przeł. I. Stankiewicz). Kraków: Insignis.
- Wilczyńska, E. (2023). Rolniczki w XIX i na początku XX wieku. W: P. Wielgosz (red.), *Ludowa historia kobiet* (s. 31–46). Warszawa: Wydawnictwo RM.
- Wróblewska, V. (2022). Folklor jako forma odpowiedzi na kryzys środowiskowy. W: E. Nowina-Sroczyńska, M. Kwaśkiewicz (red.), *Oblicza natury. Dyskursy antropologiczne* (s. 49–63). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie.

Słowa kluczowe: kobieta, rośliny, folklor polski, kultura chłopska, etnobotanika, ekologia kulturowa, folklorystyka zaangażowana

Keywords: woman, plants, Polish folklore, peasant culture, ethnobotany, cultural ecology, engaged folkloristics

Kinga Czerwińska

kinga.czerwinska@us.edu.pl<https://orcid.org/0000-0001-8595-3166>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Instytut Nauk o Kulturze

Ubiór – między przedmiotem a systemem społeczno-kulturowego komunikowania

*Clothing – between an object and
a socio-cultural communication system*

Ubiór od zarania dziejów zaspokaja rudymen tarne potrzeby człowieka, zabezpieczając ciało przed warunkami zewnętrznymi, zwłaszcza klimatycznymi. Wraz z rozwojem cywilizacji, przeobrażaniu ulegały sposoby ubierania się, wykraczając znacznie poza podstawową funkcję ochronną i zyskując nowe. To, jak się ubieramy stanowi zatem odbicie obrazu jednostki wraz z jej zmieniającą się kulturą i uwarunkowaniami społecznym. Badania nad odzieżą odkrywają przed nami zjawisko złożone, w którym reproduku ją się społeczne realizacje strategii komunikowania się, wyrażania zróżnicowanych potrzeb i konstruowania tożsamości na poziomie jednostki i grupy (Żuchowska-Zimnal 2019). Sposobność „odczytywania ubioru”, czyli odkrywania i interpretowania nośników znaczeń, możliwa jest za sprawą systemów jego funkcjonowania, w tym systemu mody, który reguluje relacje społeczne, wprowadza standaryzację działań, wiedzie do unifikacji i naśladownictwa. Równocześnie, w ciągłym procesie zmian, system mody burzy panujący stan rzeczy, łączy atrakcyjność nowego i urok odróżniania się od innych, z pragnieniem konformizmu i dopasowania się do pozostałych, pozwala na różnicowanie i scalanie (Barthes 2005). W ubiorze odnajdujemy pole kreatywności człowieka, dlatego jego interpretacje każą widzieć w nim również zjawisko estetyczne i artystyczne, a ulegające metamorfozom formy odzieży stały się jednym z ulubionych

tematów ikonograficznych podejmowanych w przeszłości i obecnie (Furmiak-Kowalska, Straszewska 2016). Przyjmując szeroką perspektywę poznawczą, odzież jest punktem wyjścia do refleksji nad funkcjonowaniem człowieka w kulturze. Poprzez materialny wyraz ubioru możemy śledzić i odkrywać jego niematerialne znaczenia.

Zróżnicowane i wieloaspektowe płaszczyzny ubioru czynią z niego zagadnienie podejmowane przez wielu badaczy reprezentujących niemal całe spektrum dyscyplin nauk humanistycznych, społecznych, ekonomicznych, artystycznych i innych. Systematycznie prowadzone badania nad ubiorem dawnym czy współczesnym przynoszą rezultaty w postaci licznych opracowań naukowych i popularnonaukowych, wystaw prezentujących kolekcje muzealne z nim związane oraz innych aktywności kulturalnych, dla których osią jest odzież, jej powstawanie czy społeczne i kulturowe oddziaływanie. Do takich przykładów należy książka *Vademecum strojów górnośląskich* autorstwa Anny Grabińskiej-Szczęśniak, Darii Misiak i Anny Jurczyk (Grabińska-Szczęśniak, Misiak, Jurczyk 2023) oraz towarzysząca jej wydaniu wystawa „Skarby śląskiej szafy” w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu w 2023 r. Efekty pracy autorek wpisują się w cykl badań etnograficznych nad tradycyjną odzieżą ludową. Dorobek ten jest szczególnie bogaty i stanowi zbiór opracowań zróżnicowanych, zarówno archiwalnych, dawnych, jak i dotyczących współczesnych procesów związanych ze strojem ludowym, prowadzonych w perspektywie monografii lokalnych czy regionalnych, jak i problemowych, o przekrojowym charakterze. Do kluczowych publikacji w tym zakresie należy seria „Atlas Polskich Strojów Ludowych” (APSL), ukazująca się od 1949 r., a wydawana przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze¹, oraz cykl opracowań Elżbiety Piskorz-Branekovej w serii „Ocalić od zapomnienia” cieszących się popularnością na rynku wydawniczym (Piskorz-Branekova 2003; 2006). Warto w tym miejscu wspomnieć, że ogromny wkład w rozwój badań nad tradycyjną odzieżą wniosła Barbara Bazielić, która urodziła się w Katowicach, swoje zawodowe i prywatne życie związała ze Śląskiem i temu miejscu poświęciła wiele uwagi, choć jej naukowe eksploracje dotyczyły również innych regionów Polski i Europy (Bazielić 1988; 2017; 2000).

Pozycja *Vademecum strojów górnośląskich* to zatem praca, która nie eksploruje tematu nieznanego, ale pod wieloma względami stanowi ujęcie nowatorskie i wzbogaca dotychczasowe opracowania. Przygotowano ją w oparciu o zróżnicowany materiał źródłowy, w tym obszerną literaturę przedmiotu oraz bogate zbiory Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu: archiwalia, kolekcje fotograficzne, eksponaty oraz materiały etnograficzne z badań terenowych realizowanych w latach 50.–70. XX w. zarówno przez pracowników Muzeum, jak i przez innych badaczy czy studentów, które zdeponowano w Dziale Etnografii tegoż Muzeum. W kolekcji znajduje się ponad 5 000 obiektów odzieży i tyleż samo fotografii archiwalnych przedstawiających stroje

¹ W bibliografii umieszczam adresy najnowszych zeszytów APSL o charakterze problemowym.

lub poszczególne ich elementy, a książka stanowi w najwyższym stopniu reprezentację tego muzealnego dziedzictwa.

Jak wskazuje tytuł pracy, do rąk czytelnika trafia monografia poświęcona tradycyjnym strojom noszonym na Górnym Śląsku, w tym takim jego wariantom, jak strój rozbarski (bytomski), raciborski, rybnicko-wodzisławski, pszczyński, opolski, oleski, głubczycki, laski, cieszyński oraz strój Górali Śląskich. W tej perspektywie ukazuje się spektrum zróżnicowanych ubiorów noszonych w regionie jednocześnie zurbanizowanym i rolniczym, w tym pasterskim, w przestrzeni miast o średniowiecznym rodowodzie i osad przemysłowych oraz wsi. To zaś przekłada się na obraz regionu niejednorodnego, o złożonej strukturze demograficznej, niełatwych meandrach historii, kulturowej mozaice. Dlatego nie dziwi fakt, że całość opracowania poprzedza esej Macieja Dronia *Co to jest Górny Śląsk?*. Zarówno zabieg ten, jak i sam tekst oceniam bardzo dobrze. Napisany „lekką”, niemal publicystycznie, a jednak ujmuje złożoność istnienia regionu – jak pisze autor – „długiego trwania i ciągłych zamian”. W krótkim szkicu o historii i dekompozycji regionu, autor próbuje odpowiedzieć na niełatwe pytanie, jak rozumieć i jak czytać Górny Śląsk, jakie kryteria wyznaczają współcześnie ten region, zwłaszcza, kiedy granice historyczne i etnograficzne nie odzwierciedlają obecnego podziału administracyjnego Polski. Odpowiedzi na te nurtujące pytania są niezwykle ważne zarówno dla Ślązaków i kształtowania ich tożsamości, jak i dla wszystkich spoza tego regionu, próbujących odkryć i zrozumieć w czym tkwi specyfika tego miejsca. Jedynym mankamentem tekstu jest to, że esej nie odnosi się do powiązań losów Górnego Śląska z głównym tematem książki, czyli ze strojami. Nie czynią tego również autorki pracy, ze szkodą dla merytorycznej wartości książki. Nie dowiemy się bowiem jaki wpływ na kształtowanie sposobów ubierania się miejscowej ludności miały zmieniające się granice administracyjne, niepokrywające się z zasięgami regionów etnograficznych, w tym z obszarami występowania opisywanych strojów. Ani dlaczego np. strój Jacków jabłonkowskich noszony na Śląsku Cieszyńskim jest pomijany w licznych opracowaniach etnograficznych.

Podjęta w pracy tematyka dotyczy tradycyjnych ubiorów noszonych na Górnym Śląsku przez ludność rodzimą, przede wszystkim jednak tych zakładanych odświętnie, nazywanych strojami ludowymi. Terminologia jest tu niezwykle ważna – odzwierciedla radykalny podział sposobów ubierania się do pracy i na czas świętowania, czyli podział świata na sacrum i profanum. To oznacza, że strój, o którym piszą autorki, to odrębna kategoria ubioru, odsyłająca nas do hierarchii wartości uznawanych w danej społeczności i podkreślanych poprzez sposób ubierania. Znajdziemy tu zatem nie tyle narracje dotyczące ubioru pełniącego kiedyś funkcje praktyczne, ale przede wszystkim te mówiące o stroju, który realizował wiele innych zadań, np. potrzebę identyfikacji z miejscem, poczucie wspólnoty ze swoimi i odróżniania się od innych. Formowana przez pokolenia struktura stroju ludowego stała się symbolicznym kodem,

wyrażającym system wartości, reguły zachowania, rytuał. Jako rodzaj medium komunikacyjnego strój informował o społecznej pozycji i obrzędowej roli nosiciela, był wyrazem prestiżu, odrębności i przynależności do danej grupy społecznej i regionalnej, pełnił funkcje religijne, magiczne, erotyczne i estetyczne. Odpowiadał również za utrwalanie ładu społecznego i tradycji (Bogatyriew 1979). Dlatego wydaje się, że strój ludowy cechowała stagnacja, niezmienność, ale to tylko pozory. Strój, podobnie jak inne elementy kultury, podlegał zmianom. Fakt ten koniecznie trzeba podkreślić, bo często jest pomijany, zwłaszcza przy współczesnych rekonstrukcjach stroju oraz w jego powszechnym odbiorze.

O strukturze i zmianach tradycyjnego ubioru, w tym stroju ludowego, decydowało wiele czynników, tj. samowystarczalność wsi i warunki naturalne, rozporządzenia władz, zmiany cywilizacyjne, zwłaszcza uwłaszczenie i rozwój przemysłu, wreszcie ważne momenty historii lokalnej i narodowej, jak np. powstania zbrojne. Oprócz form prymitywnych, zamierzchłych, do stroju odświeżonego przedostawały się elementy zaczerpnięte z odzieży szlachty, mieszczań czy kościelnych szat liturgicznych, znacznie wzbogacając jego formy i różnicując regionalne warianty. Dla rozwoju, a z czasem daleko idących zmian stroju ludowego, decydująca była druga połowa XIX w., kiedy intensywne przemiany historyczne, ekonomiczne i społeczne przybrały na sile. Ponieważ sposób ubierania nieodłącznie związany jest z nosicielem, istotne znaczenie miały także względy indywidualne, gusta estetyczne oraz kształtująca je moda (Czerwińska 2004).

Powyższe konkluzje stanowią kanwę, na podstawie której autorki *Vademecum* opierają narrację o górnośląskich strojach ludowych. Znamienne jest jednak w tekście unikanie sformułowania „strój ludowy” i zastępowanie go innym, tj. „tradycyjny strój”. Dlaczego autorki zastosowały taki zabieg? Czyżby w obawie, że kategoria „ludowy” w języku potocznym najczęściej odnosi się do tego, co wiejskie, a stroje górnośląskie funkcjonowały, a dziś zwłaszcza są obecne, w przestrzeni aglomeracji miejskich? Trudno mi znaleźć odpowiedź na to pytanie, bo przecież terminologia przyjęta na gruncie etnografii jasno klasyfikuje termin „strój ludowy” jako taki, który noszony był przez lud, czyli wszystkie zbiorowości nieelitarnie, również te zamieszkujące miasta. Stąd też, w ramach tej kategorii znajdziemy stroje mieszczań żywieckich czy cieszyńskich. Co więcej, określenie „tradycyjny” konotuje takie znaczenia, jak przeszłość, dawność, ale również stałość, stagnację, brak zmiany, co w tym przypadku może być mylące.

Zasadnicza część *Vademecum* została podzielona na dwa główne rozdziały: pierwszy poświęcony strojom kobiecym, a drugi – męskim. Całość poprzedza wprowadzenie i wspomniany już esej, a zamyka bibliografia. Treść merytoryczna została bardzo bogato ilustrowana czarno-białymi, archiwalnymi fotografiami oraz wielobarwnym materiałem fotograficznym wykonanym na potrzeby niniejszej publikacji.

Zastosowana struktura pracy jest bardzo ciekawa, autorki bowiem zdecydowały się pokazać śląskie stroje w konkretnych kategoriach, tematycznie, a nie według poszczególnych regionów, jak zwyczajowo przyjmuje się w opisie tego kulturowego fenomenu. Pierwszy, podstawowy zabieg formalny, rozdziela świat ubioru na kobiety i mężczyźni. Dalej zastosowano podział według poszczególnych grup elementów, przyjmując kolejność zakładanych części odzieży: bielizna, koszule, gorsety, spódnice i suknie, fartuchy, okrycia wierzchnie, uczesania i nakrycia głowy, wstążki, chusty, biżuteria, obuwie i pończochy. Największą zaletą przyjętej w tekście struktury jest ukazanie różnorodności noszonych niegdyś elementów, a perspektywa porównawcza pozwala uzmysłowić sobie bogactwo ludowych strojów i rangę jaką niegdyś zajmowały. Zabieg ten równocześnie obala rodzaj wyobrażania ugruntowanego przez występy zespołów folklorystycznych, jakoby dawniej ludzie ubierali się w jednakowy sposób. Bogactwo i różnorodność noszonych elementów odzieży uwidacznia się zwłaszcza w części poświęconej strojom kobiecym, która dominuje nad całością książki. Część dotycząca strojów męskich jest znacznie skromniejsza, a nawet, w zestawieniu z pierwszą częścią, uboga, co uzmysławia czytelnikowi procesy zanikania tradycyjnych sposobów ubierania się pod wpływem urbanizacji regionu i migracji zarobkowej mężczyzn, którzy w większym stopniu zarzucali dawne wzory zachowań. Fakt ten w oczywisty sposób przełożył się na skromne kolekcje muzealne i brak zachowanych archiwaliów, a więc materiałów źródłowych do opracowania. Niestety, w książce nie znalazł się wątek dotyczący odzieży dziecięcej, co postrzegam za najważniejszy mankament publikacji. Zagadnienie to nie doczekało się do tej pory należytej uwagi, badania prowadzono sporadyczne, co przekłada się na skromne zasoby zbiorów muzealnych, w szerszej perspektywie obrazuje tradycyjny stosunek do dzieci. Nie oznacza to całkowitego braku materiałów, a jedynie ich dość szczątkowy charakter i trudność w ich opracowaniu. Dlatego, w moim przekonaniu, nadszedł czas by lukę tę zapełniać.

Niezwykłym walorem publikacji jest szata ilustracyjna, co w kontekście prezentacji stroju stanowi kluczowy materiał poglądowy, a nie – jak często bywało we wcześniejszych publikacjach, dopełnienie tekstu. Wykorzystanie archiwalnych zbiorów fotografii oraz nowych zdjęć przedstawiających artefakty z kolekcji etnograficznej obrazuje złożoność przedstawianego zjawiska, a dodatkowo ukazuje potencjał Górnośląskiego Muzeum w Bytomiu i jego niezwykle bogate kolekcje dokumentujące dawne życie regionu. Taka prezentacja strojów ludowych Górnego Śląska stanowi doskonałe źródło w dalszych działaniach edukacyjnych czy rekonstrukcyjnych podejmowanych przez inne podmioty zainteresowane lokalnym dziedzictwem. Godna podkreślenia jest również staranność w podpisach ilustracji, co odbiorcom pracy może być pomocne np. w dalszych studiach nad strojem, a szerzej codziennością Ślązaków.

Vademecum strojów górnośląskich oprócz wysokich walorów merytorycznych, poznawczych jest nade wszystko pięknie wydaną książką, co w tym wypadku ma znaczenie

szczególne. Publikacja kierowana jest bowiem do szerokiego grona osób nie tylko badających stroje ludowe jako dziedzictwo miejsca, w tym etnografów, muzealników, ale dla wszystkich, którzy w strojach dostrzegają źródło inspiracji do dalszej aktywności (projektanci, artyści, edukatorzy). Perspektywa porównawcza wprowadzona przez autorki książki oraz bogata szata ikonograficzna ukazuje dawne stroje Górnolślązaków jako zbiór artefaktów o niezwykłych walorach estetycznych i artystycznych, a niniejsza książka wartości te wydobywa.

Bibliografia

- Barthes, R. (2005). *System mody* (przeł. M. Falski). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bazielich, B. (1988). *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Bazielich, B. (2000). *Odzież i strój ludowy w Polsce*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2017). *Z bliska i z oddali. Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Bogatyrz, P. (1979). *Semiotyka kultury ludowej* (przeł. J. Faryno i in.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzezińska, A.W., Tymochowicz, M. (red.) (2013). *Strój ludowy jako fenomen kulturowy*. „Atlas Polskich Strojów Ludowych”. T. 39. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Brzezińska, A.W., Paprot-Wielopolska, A., Tymochowicz, M. (red.) (2018). *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi*. „Atlas Polskich Strojów Ludowych”. T. 44. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Brzezińska, A.W., Paprot, A., Tymochowicz, M. (red.) (2020). *(Re)konstruowane stroje ludowe jako znak manifestowania tożsamości lokalnej*. „Atlas Polskich Strojów Ludowych”. T. 49. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Czerwińska, K. (2004). *Rola miasta w kształtowaniu mody i gustów estetycznych wsi. Przykład Śląska Cieszyńskiego*. W: I. Bukowska-Floreńska (red.), „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 8. Miasto – przestrzeń kontaktu kulturowego i społecznego (216–225). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dowgiałło, B. (2019). *Ubieranie się jako forma społecznienia*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Furmanik-Kowska, A., Straszewska, A. (2016). *Sztuka stroju, strój w sztuce*. Warszawa–Toruń: Wydawnictwo Taco.
- Grabińska-Szczyński, A., Misiak, D., Jurczyk, A. (2023). *Vademecum strojów górnośląskich*. Bytom: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu.
- Piskorz-Branekova, E. (2003; 2006). *Polskie stroje ludowe*. Cz. 1–3. Warszawa: Sport i Turystyka – MUZA SA.
- Żuchowska-Zimna, G. (2019). *Ponowoczesne szaty kultury. Ubiór jako narzędzie konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Słowa kluczowe: Górny Śląsk, stroje ludowe, tradycyjny ubiór

Keywords: Upper Silesia, folk costume, traditional clothing

Damian Kasprzyk

damian.kasprzyk@uni.lodz.pl<https://orcid.org/0000-0002-3588-3486>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Fotografia jako rytuał życia muzealnego

Photography as a ritual of museum life

„Aparaty fotograficzne zaczęły powielać świat w chwili, gdy krajobraz ludzki zaczął się przekształcać w zawrotnym tempie. I choć w krótkim czasie ulegają zniszczeniu niezliczone formy życia biologicznego i społecznego, posiadamy urządzenie do rejestrowania tego, co zanika” (Sontag 2017: 23). Myśl Susan Sontag można rozwinąć, twierdząc, że fotografia stała się naturalnym sprzymierzeńcem instytucji muzealnych, które już długo przed pojawieniem się zdjęć starały się „rejestrować to, co zanika” na swój własny sposób. Mimo iż muzeum i fotografia są z perspektywy ontologicznej odmiennymi bytami, ich funkcje zdają się częściowo pokrywać.

Istnieje termin, który wskazuje na kolejne podobieństwo. To „ekspozycja”, oznaczająca w muzealnictwie zazwyczaj fragment (wycinek) wystawy, zaś w słowniku fotografii tradycyjnej to ilość światła padającego na materiał światłoczuły, przy czym kluczowym parametrem jest w tym wypadku czas. Istotą ekspozycji muzealnej i efektem ekspozycji w technice fotograficznej jest zasadniczo to samo – utrwalony w bezruchu obraz, rodzaj zamkniętej sceny, na której poszczególne elementy zajmują określone miejsce, tworząc spójną całość.

Muzea sięgają po fotografię dla realizacji rozmaitych celów. Po pierwsze, wykorzystuje się ją jako metodę dokumentowania gromadzonych obiektów. Już niewielu pamięta czasy, gdy katalogowemu opisowi zabytku towarzyszył odręczny rysunek. Po drugie, muzealnicy prowadzą dokumentację zdjęciową wszelkich form aktywności instytucjonalnej – wystaw, działań edukacyjnych, konferencji, spotkań i innych wydarzeń

kulturalnych. Wynika to z potrzeb kronikarskich, a obecnie także promocyjnych. Po trzecie, gromadzi się fotografie z uwagi na ich wartość dokumentalną (przedstawiają nieżyjących już ludzi, nieistniejące obiekty lub wydarzenia sprzed lat). Tym sposobem zdjęcia trafiają na wystawy nie tylko poświęcone dziejom fotografii, lecz także stają się eksponatami w wielu innych muzeach historycznych. Po czwarte, zdjęcia od stu pięćdziesięciu lat są elementem materialnego otoczenia człowieka. Dotyczy to przede wszystkim sfery prywatnej, domowej. W muzeach etnograficznych, szczególnie tych skansenowskich, gdzie rekonstruuje się dawne wnętrza, obecność fotografii w roli eksponatu staje się oczywista. Po piąte, sięga się po nie budując kontekst dla wystawianych obiektów i konstruując warstwę informacyjną wystaw. Fototapety jako tła ekspozycyjne są dzisiaj bardzo popularne, a prezentacje multimedialne często zawierają materiał fotograficzny. Po szóste, wielu artystów wykorzystuje fotografię jako środek wyrazu i materiał twórczości, a ich dziełami zainteresowane są muzea sztuki. Po siódme wreszcie, muzealnicy dokumentują na bieżąco społeczno-kulturową rzeczywistość w ramach badań terenowych, ekspedycji, rekonesansów. Kluczem jest tu zazwyczaj region, który placówka obejmuje swoją działalnością lub określony obszar zainteresowań merytorycznych. Szczególnie muzealnictwo etnograficzne korzysta w tych okolicznościach z fotografii, co zyskuje od dawna umocowanie w dyrektywach metodologicznych (Kopczyńska-Jaworska 1971: 147–150). Dokumentacja wizualna stała się obecnie podstawową czynnością zawodową etnografa-muzealnika.

Ten właśnie aspekt – fotografii będącej pokłosiem bycia w terenie – uwypuklała wystawa czasowa zatytułowana „Fotografia – dokumenty, obrazy, dzieła. Czarno-biała retrospekcja z badań terenowych Muzeum Etnograficznego w Toruniu” zorganizowana przez Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej (MET), którą można było oglądać od 13 września 2024 r. do 30 czerwca 2025 r. Jej twórca – Artur Trapszyc, wspierany kuratorsko przez Dorotę Kunicką i graficznie przez Katarzynę Tużylak-Kopytek, wybrał 163 fotografie ze zbioru ok. 30 000 negatywów pochodzących z badań terenowych. Ten imponujący zasób powstał na przestrzeni 55 lat (1946–1999). Autorami prezentowanych zdjęć byli zarówno żyjący, jak i nieżyjący już pracownicy Działu Etnograficznego Muzeum Miejskiego w Toruniu (1946–1958), a następnie samodzielnego Muzeum Etnograficznego.

Wystawę można było oglądać w Parku Etnograficznym przy MET (w centrum miasta), w XVIII-wiecznym spichlerzu dworskim z Bronisławia. Ten skansenowski obiekt nie po raz pierwszy zdał egzamin jako przestrzeń dla planszowej wystawy fotograficznej (Kasprzyk 2019: 69–79). Wnętrze spichlerza o powierzchni 182 m² podzielone zostało na 6 segmentów zawierających 13 części wyodrębnionych na podstawie kryteriów treściowo-tematycznych: 1. Krajobraz, 2. Architektura, 3. Obiekty, 4. Etnograf w terenie, 5. Podwórze, ogrody, 6. Wnętrze, 7. Reklamy sprzętu fotograficznego,

8. Zwierzęta domowe i gospodarskie, 9. Ludzie i praca, 10. Portrety mieszkańców wsi, 11. Rzeźbiarze ludowi, 12. Kościoły, kaplice, cmentarze, obrzędy, 13. Wiejskie drogi.

Podstawowy „pakiet informacyjny” towarzyszący wystawie umieszczony został w pierwszym segmencie i składał się z pięciu plansz. Pierwszą wypełniał plakat z tytułem wystawy i fotografią z 1959 r. autorstwa Bohdana Horbaczewskiego przedstawiającą Kalinę Skłodowską-Antonowicz, podczas badań terenowych w Dulsku w powiecie golubsko-dobrzyńskim. Kolejne plansze zawierały kolejno: wprowadzenie (ideę wystawy), krótkie omówienie znaczenia fotografii w etnografii, zarys realizowanych przez MET badań terenowych oraz uzasadnienie podziału materiału wystawienniczego na pola tematyczne wraz z wykazem autorów prezentowanych zdjęć.

Pod względem techniczno-formalnym sięgnięto po sprawdzone już w tej przestrzeni ekspozycyjnej sposoby. Zdjęcia zaprezentowano w postaci wydruków wielkoformatowych na płytach PCV o białym tle. Fotografie były ponumerowane, opisy zaś zblokowane w środkowej lub dolnej części tablic, na tle o barwie przypisanej każdemu z 13 obszarów tematycznych wystawy. Opisy zdjęć zawierały tytuł, miejsce wykonania, rok oraz imię i nazwisko autora. Obowiązywał wygodny, bezkolizyjny, zgodny z ruchem wskazówek zegara kierunek zwiedzania wokół centralnie zlokalizowanych schodów prowadzących na poddasze spichlerza. To, jak wystawa została „urządzona” czy też „zaprojektowana” ma ogromne znaczenie. W dalszej części skupmy się jednak nad kwestiami wystawy jako komunikatu i znaczeń, jakich była nośnikiem. Przyjrzyjmy się zakładanym celom toruńskiej ekspozycji, jak również spróbujmy wskazać inne możliwe interpretacje prezentowanego materiału.

Cele nakreślone przez pomysłodawcę i zadeklarowane w tekstach towarzyszących wystawie odnosiły się do działalności MET, jak również – bardziej ogólnie – do specyfiki etnografii jako dyscypliny humanistycznej uprawianej na gruncie muzealnym. Ważną intencją było ukazanie bogactwa zasobów Archiwum Naukowego placówki, liczącego – jak już wspomniano – około 30 000 czarno-białych negatywów pochodzących z badań terenowych. Mamy prawo przypuszczać, że większość osób odwiedzających muzea etnograficzne nie wie o tego rodzaju materiałach. Uświadomienie ich istnienia i prezentacja fragmentu tego zbioru służyły jednocześnie podkreśleniu wagi badań terenowych w pracy muzealnej. Wystawa komunikowała, że to właśnie teren jest źródłem wiedzy i doświadczenia badacza. Także i ta okoliczność bywa czymś nieoczywistym dla osób nie mających głębszych kontaktów z placówkami tego typu. Ostatecznie wystawa miała na celu przybliżenie i upowszechnienie wiedzy o dorobku MET w dziedzinie dokumentacji fotograficznej i badań terenowych.

Ważnym motywem i celem wystawy było ukazanie toruńskich muzealników – autorów zdjęć – jako zespołu realizującego od lat wspólny kierunek działań. Wszyscy oni wyjeżdżali w teren, aby pozyskać artefakty i rozmaite informacje odnoszące się do lokalnej i regionalnej kultury oraz sporządzić stosowną fotograficzną dokumentację.

Efektem tych prac była (i jest) stale rozwijająca się instytucja muzealna i liczne zrealizowane w jej murach inicjatywy wystawiennicze, popularyzatorskie, wydawnicze, edukacyjne itp.

Do ogólniejszych, zadeklarowanych celów wystawy zaliczyć można ukazanie krajobrazu polskiej wsi drugiej połowy XX w. Dzięki wybranym zdjęciom można było skonstatować, jak zmienił się na przestrzeni pół wieku pejzaż – ludzie, przyroda i infrastruktura w regionach objętych działalnością MET do końca lat 90. ubiegłego wieku – w Borach Tucholskich, na Kaszubach, w Kociewiu, Krajnie, na Kujawach, Podlasiu, Powiślu, Warmii i Mazurach oraz na Ziemi chełmińskiej i Ziemi dobrzyńskiej. Wystawa powinna być też trafić w gusta wszystkich zainteresowanych starą fotografią jako źródłem historycznym i etnograficznym.

Osobnym zagadnieniem jest artystyczność zdjęć zaprezentowanych na wystawie. Na ukazaniu tego aspektu również zależało realizatorom. Duże znaczenie miało przywołanie autorów zdjęć i ich dokonań, świadczących o niekiedy wyrafinowanym pod względem estetycznym podejściu do fotografii. Jest to czytelne szczególnie w przypadku ujęć krajobrazu. Zdjęcia takie jak: *Szytygi żyta na polu*, fot. M. Znamierowska-Prüfferowa (1948) czy *Widok na wieś Zębowo*, fot. Roman Bąk (1984) ukazują kompozycje, których nie powstydziliby się najlepszy malarz-pejzażysta. Artystyczność dostrzegalna jest także wówczas, gdy przyroda występuje w postaci tła. Jak zauważa A. Trapszyc: „Wiejska chata, studnia czy przydrożna kapliczka wraz z otaczającą je przyrodą, staje się często motywem fotogenicznym niejako »z natury« prowokującym do bardziej estetycznych ujęć” (Trapszyc 2024: 30). W tym kontekście urzekają w sposób szczególny zaprezentowane na wystawie zdjęcia: *Szczyt chaty*, fot. Marian Pieciukiewicz (1961), *Strach na wróble*, fot. Marian Kosicki (1992), *Krzyże nagrobne*, fot. B. Horbaczewski (1958). Mogły zachwycić także niektóre ujęcia przedmiotów lub detali: *Okno w spichrzu*, fot. Zdzisław Zgierun (1962), *Drzwi do kościoła*, fot. Adam Grodzicki (1977).

Warto skomentować w tym miejscu dokonany przez kuratora wybór zdjęć czarno-białych. Zabieg ten wypada uznać za udany z kilku przynajmniej powodów. Czerni i biel urzeka prostotą i archaizmem. Uczynienie takiej konwencji kolorystycznej znakiem tytułowym wystawy zachęcał do wyjścia interpretacyjnego poza ramy muzealnej praktyki dokumentacyjnej, no bo co to za dokument bez pełnej palety barw (jak słusznie mógłby ktoś zauważyć). Już sama czarno-białość nadaje natomiast zdjęciom wspomnianego artystycznego sznytu. Podobnie ma się rzecz w przypadku współcześnie realizowanych w tej konwencji kolorystycznej filmów fabularnych.

Dzięki toruńskiej wystawie można było sobie uświadomić, że artystyczność, jako cecha fotografii, jest właściwością nie tylko względną z uwagi na indywidualne oceny, ale i ruchomą ze względu na czas. To on sprawia, że to, co dawniej nosiło wyraźne znamiona dokumentu, dziś zbliża się do dzieła sztuki. Cytowana już S. Sontag twierdziła,

że: „koniec końców, czas stawia większość fotografii, nawet najbardziej amatorskich, w rzędzie dzieł sztuki” (Sontag 2017: 29). Jednak okazuje się, że odwrotny kierunek – od artysty ku dokumentowi – także jest możliwy. *Obóz cygański* sfotografowany przez B. Horbaczewskiego w okolicach Wyrzyska w 1962 r. został ujęty w konwencji artystycznej. Nie widać tu szczegółów wyposażenia wozów, co z punktu widzenia dokumentacji materialnego detalu tworzy pewien deficyt. Autor zdjęcia wołał ukazać w perspektywie pagórki i łąki chwytając przestrzeń, czyli to, co stanowi kwintesencję kultury romskiej (trudno określić, czy to właśnie „miał na myśli”). Były to jednak ostatnie lata funkcjonowania obozów cygańskich w takiej formie. Mamy dzisiaj nadal możliwość fotografowania kołowrotków lub wiatraków, jednak tamtej – taborowej rzeczywistości już dziś nie uchwycimy nawet z oddali. Przywołajmy jeszcze raz A. Trapszycę, który zauważa: „Można powiedzieć, że w przypadku fotografii etnograficznej ten dokumentacyjno-artystyczny dualizm, z przewagą jednego bądź drugiego czynnika, jest bardzo czytelny, prawie nierozłączny” (Trapszyc 2024: 30).

Wystawa muzealna to twór nie tylko wizualny, ale i symboliczny. Czerń i biel – jeszcze przy tym wątku zostaniemy – pełniła na toruńskiej wystawie rolę symbolu. Wskazywała mianowicie nie tyle kres pewnej epoki w fotografii (technika analogowa nie wykluczała przecież barw, a w ostatnich latach ubiegłego wieku kolorowa klisza negatywowa była w powszechnym użyciu), co przede wszystkim minionego paradygmatu naukowego, wedle którego etnografia koncentrowała się głównie na kulturze chłopskiej i w przestrzeni wiejskiej szukała inspiracji badawczych. Wystawa komunikowała, że odeszliśmy od ujęcia pozytywistycznego nastawionego w przypadku etnografii na opis kultury ludowej, tak jak odeszliśmy od czarno-białej fotografii na rzecz kolorowej i cyfrowej.

Wiele zdjęć zaprezentowanych na toruńskiej wystawie wartych było bardziej wnikliwego wglądu i antropologicznego komentarza, na co jednak nie ma tu miejsca. Wspomnijmy jedynie, że w części „Portrety mieszkańców wsi” umieszczono kilka ujęć wykonanych według dawnych kanonów charakterystycznych dla nurtu dokumentującego tzw. typy ludowe: *Lucjan Połom, kowal*, fot. A. Grodzicki (1976), *Kujawianka*, fot. M. Znamierowska-Prüfferowa (1949), *Franciszka Nowak, czepkarka*, fot. B. Horbaczewski (1962), urzekając niemal XIX-wieczną statycznością i surowością póż. Na każdym chyba etnografie w minimalnym stopniu obeznanym z tzw. fotografią chłopską wrażenie wywołać mogło zdjęcie zatytułowane *Chłopcy* autorstwa Marii Polakiewicz, wykonane w miejscowości Cisny w 1950 r. Oto trzech chłopców siedzi „po turecku” na tle drewnianego płotu. Są bosi, a ich nogi umorusane. Jakże wiele tego typu ujęć wykonano pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX w. Kto wie, może to jedno z ostatnich tego rodzaju? Bose stopy mieszkańców wsi, zawsze łączyły się z wizją skrajnej nędzy (Nowicki 2015: 173). Data wykonania zdjęcia zdaje się być symboliczna – nadchodziło nowe półwiecze.

Wracając do celów wystawy, tym razem tych mniej lub wcale nie wyeksponowanych w odkuratorskich założeniach, warto potraktować ją jako rodzaj autonarracji środowiskowej. To w pewnym sensie opowieść o muzealnikach, skonstruowana z fotografii, które sami wykonali. To zapis eksplorowanych przez nich faktów, zjawisk i miejsc na przestrzeni pięciu dekad. Wystawa posiadała zatem znaczenie tożsamościowo-twórcze dla środowiska, stanowiła także przyczynek o wymiarze biograficznym w odniesieniu do 25 autorów zdjęć, którzy w różnych okresach związani byli z toruńskim muzealnictwem etnograficznym. Pokazani zostali przy pracy (sfotografowani przez koleżanki lub kolegów) w części zatytułowanej „Etnograf w terenie”. Ostatecznie fotografia ukazana jest na wystawie jako rytuał życia muzealnego w jego terenowej odsłonie.

Fotografia stała się na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat istotnym elementem ludzkiej codzienności. Jest też odpowiedzialna za charakterystyczny dla współczesnej kultury dyktat obrazu. Coraz trudniej powiedzieć cokolwiek o człowieku nie sięgając po fotografię lub nie odnosząc się do praktyki fotografowania. Wykonywanie zdjęć w technice cyfrowej za pomocą telefonu komórkowego stało się czynnością charakterystyczną dla epoki, w której żyjemy.

Wystawa „Fotografia – dokumenty, obrazy, dzieła. Czarno-biała retrospekcja z badań terenowych Muzeum Etnograficznego w Toruniu”, nie traktuje o fotografii dzisiaj i nie uwzględnia kontekstu masowego. Kluczowe zagadnienie zostało tu potraktowane wybiótkowo, konkretnie i precyzyjnie. Skupiono się na fotografii przedcyfrowej i fotografowaniu jako praktyce muzealnej towarzyszącej badaniom terenowym. Mimo tego – здаwać by się mogło – minimalistycznego założenia wystawa potrafiła za pomocą tego, co konkretne (czarno-białe fotografie) odesłać uważnego i wrażliwego obserwatora do tego, co abstrakcyjne. Zdjęcia wydobyte z archiwum MET tylko w znaczeniu dokumentu mówiły o tym, co przedstawiały. Pod tą warstwą kryły się kolejne, opowiadające o funkcjach muzeum, etosie muzealnika, znaczeniu pracy terenowej, istocie etnografii, procesie instytucjonalnego kumulowania wiedzy, przemijaniu, sztuce fotografii i jej flircie w etnologię, Toruniu (choć nie było go na zdjęciach) i o wielu innych rzeczach.

Jako aneks do prezentowanego tekstu umieścimy wykaz autorów zdjęć, które wypełniły płaszczyzny ekspozycyjne. Był on prezentowany na jednej z plansz rozpoczynających wystawę, umieszczono go także w katalogu-informatorze towarzyszącym wydarzeniu. Niemniej jednak wydaje się właściwe przypomnienie i w tym miejscu nazwisk ludzi, którzy wyposażeni w analogowy aparat przemierzali w drugiej połowie ubiegłego wieku północną Polskę w poszukiwaniu obiektów drewnianej architektury, opowieści o tym co minęło, śladów tradycji i kadrów dokumentujących sceny z życia wsi. W nawiasach daty pracy w Dziale Etnograficznym Muzeum Miejskiego i w Muzeum Etnograficznym w Toruniu: Jerzy Adamczewski (1986–1999), Roman Bąk (1983–1987), Aleksander Błachowski (1973–2000), Alojzy Cabała (1965), Andrzej Ciechanowski (1964–1965), Hubert Drązkowski (1956; 1965–1970), Roman Dzienisik (1982), Adam Grodzicki (1967–2000),

Grupa 0–61 pod kierunkiem Czesława Kuchty (współpraca 1967), Bohdan Horbaczewski (1959–1964), Marian Kosicki (1989–2019), Teresa Okoniewska (1981–2008), Jan Oleksy (1977–1991), Wojciech Olszewski (1981–1987), Mieczysław Paszkowski (1966), Marian Pieciukiewicz (1957–1980), Zenobia Pietrzykowska (1970–1971), Maria Polakiewicz (1946–1982), Kalina Skłodowska-Antonowicz (1948–1975), Barbara Szychowska-Boebel (1964–1982), Jan Święch (1974–1979; 1997–2008), Artur Trapszyc (1990–2024), Anna Walczak (1983–2009), Irena Wronkowska (1959–1999), Zdzisław Zgierun (1962–1975), Maria Znamierowska-Prüfferowa (1946–1974).



II. 1.
Fragment wystawy.
Fot. D. Kasprzyk
(2024).



II. 2.
Fragment wystawy.
Fot. D. Kasprzyk
(2024).



II. 3.

Fragment wystawy.
Fot. D. Kasprzyk
(2024).



II. 4.

Fragment wystawy.
Fot. D. Kasprzyk
(2024).

Bibliografia

- Kasprzyk, D. (2019). Wystawa czasowa, Polesie w fotografii z lat 20. i 30. XX wieku. Kontrasty, głębie, powiększenia, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu. *Media – Kultura – Społeczeństwo*, 14, 69–79. DOI: <https://doi.org/10.25312/2451-2737.14/2019>.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1971). *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nowicki, W. (2015). *Odbicie*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Sontag, S. (2017). *O fotografii* (przeł. S. Magala). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Trapszyc, A. (2024). *Fotografia – dokumenty, obrazy, dzieła. Czarno-biała retrospekcja z badań terenowych Muzeum Etnograficznego w Toruniu*. Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu.

Słowa kluczowe: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, wystawa, fotografia, etnograficzne badania terenowe, muzealnictwo

Keywords: Ethnographic Museum in Toruń, exhibition, photography, ethnographic field research, museology

nekrologi
obituaries

Prof. dr Olga Goldberg-Mulkiewicz

(1933–2025)



Il. 1. Na fotografii Profesor Olga Goldberg-Mulkiewicz w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego w 2013 roku. Pozyskano z: <https://etnotropy.wordpress.com/spotkania-z-tuzami-etnologii-czesc-i/>.

Prof. dr Olga Goldberg-Mulkiewicz była etnografką, etnologką, profesorką Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, kierowniczką Katedry Folkloru Żydów (Jewish Folklore and Comparative Studies Dept.). Od 1961 r. Profesor związana była z Katedrą Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego. Była uznaną badaczką tradycyjnej kultury i twórczości ludowej Żydów polskich.

Olga Mulkiewicz urodziła się w 1933 r. w Gorlicach. Studia etnograficzne ukończyła w 1955 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach 1955–1961 była asystentką w Pracowni Badań nad Sztuką Ludową w Instytucie Sztuki PAN w Krakowie. W 1961 r. przeniosła się do Łodzi i podjęła pracę w Katedrze Etnografii UŁ pod kierunkiem prof. dr Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej – uczzonej, która wywarła znaczący wpływ na jej rozwój naukowy. W latach 1962–1966 wraz ze studentami etnografii O. Mulkiewicz prowadziła zakrojone na szeroką skalę badania w tzw. okręgu bełchatowskim. Efektem tych badań była m.in. jej praca doktorska zatytułowana *Kulturowe zróżnicowanie wsi w Bełchatowskim*, napisana pod kierunkiem prof. dr K. Zawistowicz-Adamskiej i obroniona w 1967 r. W tym czasie O. Mulkiewicz poślubiła dr. Jakuba Goldberga – adiunkta w Instytucie Historii UŁ, a w 1967 r. wyemigrowała wraz z mężem do Izraela. Zamieszkali w Jerozolimie i aktywnie włączyli się w nurt życia naukowego. Od 1970 r. O. Goldberg-Mulkiewicz pracowała na Uniwersytecie Hebrajskim. W 1987 r. uzyskała tytuł profesora nadzwyczajnego. W latach 1975–1980 była konsultantką naukową w Muzeum Izraela, a w latach 1980–1981 wykładała na Uniwersytecie w Kolonii. Od 1983 r. Profesor była członkinią rady naukowej Research Institute of Babylonian Jewry, a od 1990 r. członkinią zarządu Society of Jewish Art w Jerozolimie oraz redakcji „Jerusalem Studies of Jewish Folklore”. Jej wielojęzyczny dorobek naukowy obejmuje setki pozycji.

W 1981 r. prof. O. Goldberg-Mulkiewicz rozpoczęła współpracę z Katedrą Etnologii na UŁ. W latach 1992 i 1998 pracowała na uczelni jako *visiting professor*. Jej wykłady dotyczące kultury i historii polskich Żydów cieszyły się dużym uznaniem wśród studentów, którzy czerpali z nich inspiracje do własnych prac badawczych. Imponującym rezultatem wykładów Profesor było przygotowanie 18 prac magisterskich poświęconych problematyce kultury żydowskiej. Jednocześnie Profesor starała się zaszczepić zainteresowanie naukowe tematyką polsko-żydowską wśród swoich podopiecznych w Izraelu. W ramach objazdów naukowych pokazywała Łódź i region słuchaczom swojego seminarium doktoranckiego z Uniwersytetu Hebrajskiego, a efektem tych wizyt były 2 prace doktorskie. Dom prof. O. Goldberg-Mulkiewicz w Jerozolimie był zawsze otwarty dla rodaków pracujących naukowo i odwiedzających Izrael.

Profesor O. Goldberg-Mulkiewicz nigdy nie zerwała kontaktu z łódzkim środowiskiem etnologicznym. Swoją aktywnością na polu naukowym i społecznym przyczyniła się w ogromnym stopniu do zacieśnienia stosunków między uczelniami Łodzi i Jerozolimy, angażowała się w budowanie szeroko pojętego dialogu międzykulturowego. Była długoletnią członkinią Łódzkiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Efekty swojej pracy naukowo-badawczej publikowała w czołowych etnograficznych i antropologicznych polskich czasopismach, m.in. w „Łódzkich Studiach Etnograficznych”, „Ludzie”, „Polskiej Sztuce Ludowej” czy „Etnografii Polskiej”. W „Łódzkich Studiach Etnograficznych” opublikowała m.in. artykuły *Międzyośrodkowe seminarium etnograficzne pomocniczych pracowników nauki* (1963), *Badanie etnograficzne w okręgu przemysłowym bełchatowskim* (1964), *Działalność Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego w roku akademickim 1963/64* (1965), *Bełchatowskie jako przedmiot badań nad zróżnicowaniem kultury ludowej* (1966), *Kontakty handlowe wsi* (1967) oraz książkę *Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich* (2003).

Pani Profesor zmarła 24 stycznia 2025 r.

Cześć Jej pamięci!

Redakcja

Mgr Elżbieta Królikowska

(1942–2025)



II. 1. Elżbieta Królikowska.
Fot. Wł. Pohorecki (1991).

Elżbieta Królikowska była etnografką, wieloletnią pracowniczką Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego (MAiE) w Łodzi, kuratorką Zespołu Działów Etnograficznych, redaktorką serii etnograficznej „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”. Ceniono ją w środowisku naukowym i muzealnym. Była osobą skromną i zaangażowaną w swoją pracę, dużą wiedzą wspierała innych.

E. Królikowska ukończyła XIII Liceum Ogólnokształcące w Łodzi (1956–1960), przez kolejne lata studiowała etnografię na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego (1960–1965). Pracę dyplomową na temat *Plastyka widowiskowo-obrzędowa w Bełchatowskim* napisała pod kierunkiem prof. dr Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej. W latach 1965–1970 pracowała w Dziale Naukowo-Oświatowym MAiE w Łodzi, a następnie przez rok w Ośrodku Dokumentacji i Informacji Etnograficznej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (PTL). W 1972 r. przejęła, po Janie Piotrze Dekowskim, stanowisko kierownika Działu Strojów Ludowych i Tkanin MAiE w Łodzi i zajmowała je aż do czasu przejścia na emeryturę. Była sekretarzem redakcji, a od 1985 r. wieloletnim redaktorem serii etnograficznej „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”. W latach 1986–2003 pracowała też jako kurator Zespołu Działów Etnograficznych w MAiE, prowadząc równocześnie Dział Strojów Ludowych i Tkanin. Od 1968 r. pełniła funkcję rzeczoznawcy w Etnograficznej Komisji Klasyfikacyjnej przy regionalnym Biurze Sprzedaży Cepelii w Łodzi. Jednocześnie współpracowała z cepeliowską Spółdzielnią „Styl”, w której pełniła nadzór w zakresie tkactwa ludowego. W 1966 r. została członkiem Łódzkiego Oddziału PTL. Była też miłośniczką gór i wieloletnią członkinią Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego.

Od 1972 r. jako kierownik Działu Strojów Ludowych i Tkanin MAiE w Łodzi specjalizowała się w problematyce stroju i tkaniny ludowej, systematycznie prowadziła tematyczne badania terenowe o zasięgu ogólnopolskim, poszerzając bazę źródłową dotyczącą ubioru, rozbudowując kolekcje muzealne, opracowując i popularyzując wiedzę na ten temat. Pozostawiła po sobie wiele opracowań naukowych, scenariuszy wystaw, katalogów wystawienniczych, dokumentacji filmowych, dotyczących obrzędowości, rękodzieła, sztuki, strojów i tkaniny ludowej. E. Królikowska była autorką wielu artykułów publikowanych w „Łódzkich Studiach Etnograficznych”, m.in. *Społeczne uwarunkowania obrzędów widowiskowych (Na podstawie badań w Bełchatowskim)* (1966), *Wartości artystyczne polskiej sztuki ludowej (stała etnograficzna wystawa Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi)* (1982) i „Pracach i Materiałach Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, m.in. *Zdobnictwo tkackie na łnie z rejonu Włodawy* (1984), *Etnograficzna działalność Wandy Modzelewskiej* (1988), *Ludowe tkactwo dekoracyjne w Polsce Środkowej* (1989). Była też współautorką albumu *Tkackie obrazy* (1995), będącego podsumowaniem wieloletnich badań nad tkaniną dwuosnowową w Polsce. W 1994 r. dzięki staraniom E. Królikowskiej Zespół Działów Etnograficznych MAiE w Łodzi otrzymał grant z Komitetu Badań Naukowych i zrealizował pod jej kierownictwem projekt „Trwałość kulturowa w społecznościach lokalnych na przykładzie wybranych wsi z terenu Polski Środkowej”. Wynikiem tych badań były wydane pod jej redakcją dwa tomy serii etnograficznej „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, zawierające opracowania jej autorstwa: *Obrzędy rodzinne w Klonowej*, t. 32, *Obrzędy rodzinne w Jasieniu*, t. 33. Opisała też dorobek wielu etnografów pracujących w MAiE w Łodzi.

W 1978 r. E. Królikowska opracowała pierwszy autorski scenariusz wystawy stałej *Wartości artystyczne polskiej sztuki ludowej*. Była komisarzem wystawy stałej w MAiE w Łodzi *Szare jak ziemia, barwne jak pamięć*, która otrzymała II nagrodę w kategorii wystaw etnograficznych w konkursie Wydarzenie Muzealne – Sybilla 2000, a także autorką wielu wystaw czasowych. Do najważniejszych przygotowanych przez nią wystaw czasowych zaliczyć trzeba ekspozycję *Polski strój ludowy* z 1974 r., przygotowaną ze zbiorów Działu Strojów Ludowych i Tkanin MAiE w Łodzi. Temat tej wystawy powtórzyła w 1983 r. pod tym samym tytułem, ale z innymi założeniami, koncepcją i katalogiem. Wystawa została pokazana w wielu muzeach polskich i poza granicami kraju.

Dorobek E. Królikowskiej doceniono, przyznając Jej w 1975 r. złotą odznakę „Za opiekę nad zabytkami”, a w 1981 r. odznakę „Zasłużony Działacz Kultury”.

Elżbieta Królikowska zmarła 22 kwietnia 2025 r.

Cześć Jej pamięci!

Alicja Woźniak