

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM C ZA ROK 2016

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

- IBSS (International Bibliography of the Social Sciences)
- Anthropological Index Online
- CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities)
- ERIH (European Reference Index for the Humanities); ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences)
- SCOPUS
- Bibliografia etnografii polskiej (<http://www.bep.uni.lodz.pl>)

L U D
ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA
LUDOZNAWCZEGO
I
KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE
ET DU COMITÉ DES SCIENCES ETHNOLOGIQUES

ZAŁOŻONY W ROKU

1895

PRZEZ
ANTONIEGO KALINĘ

OGÓLNEGO ZBIORU

TOM C
ZA ROK 2016

PTL
1895

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK
POZNAŃ–WARSZAWA–WROCŁAW 2016

RADA REDAKCYJNA

Janusz Barański, Michał Buchowski, Elżbieta Goździak (Waszyngton), Chris Hann (Halle/Saale), Zbigniew Jasiewicz, Katarzyna Kaniowska, Gabriela Kiliánová (Bratysława), Lech Mróz, Aleksander Posern-Zieliński, Alexandra Schwell (Hamburg)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – Danuta Penkala-Gawęcka
Zastępca redaktora naczelnego – Jacek Bednarski
Sekretarza redakcji – Natalia Bloch
Redaktor – Roman Bąk
Redaktor tematyczny (folklorystyka) – Teresa Smolińska
Redaktor językowy – Katarzyna Majbroda
Redaktor techniczny – Justyna Nowaczyk
Projekt okładki – Ewa Wąsowska

Recenzenci artykułów:

Ewa Banasiewicz-Ossowska, Marcin Brocki, Michał Galas, Joanna Janiszewska, Zygmunt Kłodnicki, Waldemar Kuligowski, Zbigniew Libera, Jan Lorenz, Katarzyna Leńska-Bąk, Małgorzata Melchior, Lech Mróz, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Sławomir Sikora, Magdalena Waligórska

Korekta językowa streszczeń: Samuel Bennett
Tłumaczenie spisu treści: Małgorzata Rajtar

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2016

ISSN 0076-1435

Współwydawca tomu: Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

Publikacja dofinansowana ze środków:
Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu,
Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego,
Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku,
Muzeum Etnograficznego im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu,
PTL O/Kraków, PTL O/Opole, PTL O/Poznań, PTL O/Warszawa;
wydana we współpracy z Uniwersytetem Wrocławskim

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2016
ADMINISTRACJA: 50-383 WROCŁAW, UL. FRYDERYKA JOLIOT-CURIE 12
TEL. 71 375 75 83, FAX 71 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl, <http://www.ptl.info.pl>
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UMULTOWSKA 89d
TEL. 61 829 13 64, 61 829 13 85, 61 829 13 84
e-mail: danagaw@amu.edu.pl; jbed@amu.edu.pl; nbloch@amu.edu.pl
http://www.ptl.info.pl/?page_id=112

DRUK: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-Druk w Wągrowcu

100 tom „Ludu” ukazał się dzięki pomocy finansowej instytucji i osób prywatnych. Wszystkim wymienionym poniżej Darczyńcom serdecznie dziękujemy za wsparcie, które umożliwiło opublikowanie jubileuszowego tomu w formie drukowanej. Jesteśmy bardzo wdzięczni za okazaną solidarność i pomoc.

Redakcja

Publikacja została dofinansowana ze środków następujących instytucji:

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku

Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu

Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

PTL O/Kraków

PTL O/Opole

PTL O/Poznań

PTL O/Warszawa

Wsparcia w formie darowizny udzielili także:

Katarzyna Barańska

Marianna i Roman Bąkowie

Elżbieta Berendt

Anna W. Brzezińska

Piotr Dahlig

Wojciech Dohnal

Mariusz Filip

Marek Gawęcki

Zbigniew Jasiewicz

Dorota Jasnowska

Irena Kabat

Janusz Kamocki

Damian Kasprzyk

Zygmunt Kłodnicki

Agnieszka Kościańska

Lucyna Król

Karolina Krzeszewska

Waldemar Kuligowski

Joanna Kurbiel

Jolanta Łodykowska-Sulima

Marta Machowska

Izabella Main

Katarzyna Majbroda

Małgorzata Michalska

Anna Nadolska-Styczyńska

Małgorzata Oleszkiewicz

Małgorzata Orlewicz

Aleksandra Paprot

Jacek Pawlik

Aleksander Posern-Zieliński

Rafał Rygański

Aleksandra Rzepkowska

Iwona Rzepnikowska

Joanna Sienkiewicz

Agata Sikora

Teresa Smolińska

Zofia Sokolewicz

Łukasz Stanaszek

Paulina Suchecka

Anna Szyfer

Jan Święch

Marek Tuszewicki

Katarzyna Waszczyńska

Anna Witeska-Młynarczyk

SPIS TREŚCI

I. JUBILEUSZ „LUDU”

Danuta Penkala-Gawęcka, Setny tom „Ludu”	15
Aleksandra Michałowska, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego . .	17
Marek Szajda, Archiwum Naukowe przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Zasób, funkcjonowanie oraz zadania na przyszłość	25
Zbigniew Jasiewicz, Aleksander Posern-Zieliński, Etnologia w Polskiej Aka- demii Nauk. Refleksje z okazji 40-lecia powołania Komitetu Nauk Etnologicznych PAN	39

II. FOCUS ON US: FOREIGN ANTHROPOLOGISTS ON THEIR RESEARCH IN POLAND

Michał Buchowski, Mutual encounters	47
Carole Nagengast, The making of reluctant socialists: class, culture and the Polish state	61
Frances Pine, Reflections on longterm fieldwork in Poland	69
Chris Hann, The Wisłok project, 1978-1985	83
Marysia Galbraith, Malinowski's legacy: reflections on ethnography in Poland, and Poland in ethnography	93
Alexandra Schwell, <i>Kierunek – Wschód!</i> A personal discovery of Poland	103
Joanna Mishtal, Emigration, exile, and return: conducting anthropological research in Poland	113
Juraj Buzalka, A journey to Przemyśl thanks to European Academia	123
Anika Keinz, Imagining Poland – doing fieldwork in Poland	133
Jessica C. Robbins-Ruszkowski, Exploring the „shadow side” of ethnographic research on aging in Poland	143
Iuliia Buyskykh, A Ukrainian scholar in Poland: notes in the margins	153

III. ARTYKUŁY

Katarzyna Majbroda, Postmodernistyczne otwarcie w polskiej antropologii społecz- no-kulturowej. Projekt urzeczywistniony?	161
--	-----

Magdalena Kozhevnikova, Człowieko-zwierzęce hybrydy i chimery w nauce. Historia i współczesność	185
Jacek Nowak, Żydowskie sąsiedzi. O więziach społecznych w pamięci mieszkańców południowej Polski	209
Magdalena Zatorska, Lokalne interpretacje pielgrzymek chasydzkich do Polski i na Ukrainę (Lelów, Leżajsk, Humań)	233

IV. KOMUNIKATY

Agata Agnieszka Konczal, Korniki, świerki, leśnicy i ekolodzy. Spór o Puszcę Białowieską jako konflikt odmiennych wizji natury	257
Olga Solarz, Przedstawienia węża na cmentarzach pogranicza polsko-ukraińskiego . .	267

V. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

Dziennik czynności Zofii Cieślanki (oprac. Maria Zachorowska i Andrzej Rataj; wprov. Roman Reinfuss)	277
---	-----

VI. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Grażyna Kubicz, Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2015 (<i>Zbigniew Jasiewicz</i>) . .	305
Małgorzata Maj (red.), Antropologia i etnologia w czasie wojny. Działalność Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit, Krakau 1940-1944, w świetle nowych materiałów źródłowych, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2015 (<i>Filip Wróblewski</i>)	312
Christopher Piny, Photography and Anthropology, London: Reaktion Books 2011 (<i>Filip Wróblewski</i>)	316
Inga B. Kuźma, Domy bezdomnych. Badania sytuacji kryzysowych, Łódź: Wydaw- nictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2015 (<i>Adam Pomieciński</i>)	319
Hubert Wierciński, Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2015 (<i>Anna Witeska-Młynarczyk</i>) . .	323
Rastislava Stoličná-Mikolajová, Socializmus na tanieri. Možnosti a praktiki stravovania obyvateľov Slovenska v rokoch 1948-1989, Bratislava: VEDA 2015 (<i>Zygmunt Kłodnicki</i>)	327
Jaroslav Malina, Anti-encyklopedie anti-antropologie. A-Ž, Brno: Akademické nakladatelství CERM 2013 (<i>Waldemar Kuligowski</i>)	330
Waldemar Majcher (red.), Nasze dziedzictwo kulturowe, cz. 1: Warmia, Mazury, Olsztyn: Fundacja Dziedzictwo Nasze 2014 (<i>Anna Szyfer</i>)	332
Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Emilia Wieczorkowska (red.), Kalina Jaglarz (współpraca red.), Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii, Katowice: grupa kulturalna.pl 2014 (<i>Iwona Rzepnikowska</i>)	334

VII. KRONIKA

92. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Wrocław, 23 września 2016 (<i>Mariola Tymochowicz</i>)	339
Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od września 2015 do sierpnia 2016 roku (<i>Piotr Grochowski</i>) . .	344
Posiedzenie Komitetu Nauk Etnologicznych PAN inaugurujące kadencję 2016-2019, Warszawa, 4 lutego 2016 (<i>Aleksander Posern-Zieliński</i>)	351
Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Kraków, 21 kwietnia 2016 (<i>Irena Kabat</i>)	352
Konferencja „Jaka refleksja o kulturze jest dzisiaj potrzebna Europie? Wyzwania, dylematy, perspektywy”, Wrocław, 22-23 września 2016 (<i>Katarzyna Majbroda</i>) . .	355
Notes on the authors (special section)	361
Noty o autorach artykułów	364
Nowa redakcja „Ludu”	365
Informacje dla autorów	367

CONTENTS

I. JUBILEE OF „LUD”

Danuta Penkala-Gawęcka, The 100 th volume of “Lud”	15
Aleksandra Michałowska, The Library of the Polish Ethnological Society	17
Marek Szajda, The Scientific Archive located at the Main Board of the Polish Ethnological Society. Collections, functions and future aims	25
Zbigniew Jasiewicz, Aleksander Posern-Zieliński, Ethnology in the Polish Academy of Sciences. Some thoughts on the 40 th anniversary of the establishment of the Committee of Ethnological Sciences at the Polish Academy of Sciences . . .	39

II. FOCUS ON US: FOREIGN ANTHROPOLOGISTS ON THEIR RESEARCH IN POLAND

Michał Buchowski, Mutual encounters	47
Carole Nagengast, The making of reluctant socialists: class, culture and the Polish state	61
Frances Pine, Reflections on longterm fieldwork in Poland	69
Chris Hann, The Wisłok project, 1978-1985	83
Marysia Galbraith, Malinowski’s legacy: reflections on ethnography in Poland, and Poland in ethnography	93
Alexandra Schwell, <i>Kierunek – Wschód!</i> A personal discovery of Poland	103
Joanna Mishtal, Emigration, exile, and return: conducting anthropological research in Poland	113
Juraj Buzalka, A journey to Przemyśl thanks to European Academia	123
Anika Keinz, Imagining Poland – doing fieldwork in Poland	133
Jessica C. Robbins-Ruszkowski, Exploring the „shadow side” of ethnographic research on aging in Poland	143
Iuliia Buyskykh, A Ukrainian scholar in Poland: notes in the margins	153

III. ARTICLES

Katarzyna Majbroda, The postmodern opening in Polish socio-cultural anthropology. A project realised?	161
Magdalena Kozhevnikova, Human-animal hybrids and chimeras in science: history and today	185

Jacek Nowak, Jewish neighbours. Social ties as recalled by inhabitants of Southern Poland	209
Magdalena Zatorska, Local interpretations of Hasidic pilgrimages to Poland and Ukraine (Lelov, Lizhensk, Uman).	233

IV. REPORTS

Agata Agnieszka Konczal, Bark beetles, spruces, foresters and ecologists. The argument concerning the Białowieża Forest as a conflict among diverse visions of nature	257
Olga Solarz, Snake images at cemeteries on the Polish-Ukrainian border	267

V. INTERVIEWS AND RECOLLECTIONS

Zofia Cieślanka's activities diary (ed. Maria Zachorowska and Andrzej Rataj; Introduction by Roman Reinfuss)	277
--	-----

VI. REVIEWS AND REVIEW NOTES

Grażyna Kubica, Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna [Maria Czaplicka: Gender, shamanism and race. An anthropological biography], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2015 (<i>Zbigniew Jasiewicz</i>) . . .	305
Małgorzata Maj (red.), Antropologia i etnologia w czasie wojny. Działalność Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit, Krakau 1940-1944, w świetle nowych materiałów źródłowych [Anthropology and ethnology during World War II. The activities of Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit, Krakau 1940-1944, considering new sources], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2015 (<i>Filip Wróblewski</i>) . .	312
Christopher Piny, Photography and Anthropology, London: Reaktion Books 2011 (<i>Filip Wróblewski</i>)	316
Inga B. Kuźma, Domy bezdomnych. Badania sytuacji kryzysowych [Houses of the homeless. Research on crisis situations], Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2015 (<i>Adam Pomieciński</i>)	319
Hubert Wierciński, Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji [Cancer. An anthropological study of practices and narratives], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2015 (<i>Anna Witeska-Młynarczyk</i>).	323
Rastislava Stoličná-Mikolajová, Socializmus na tanieri. Možnosti a praktiky stravovania obyvateľov Slovenska v rokoch 1948-1989, Bratislava: VEDA 2015 (<i>Zygmunt Kłodnicki</i>).	327
Jaroslav Malina, Anti-encyklopedie anti-anthropologie. A-Ž, Brno: Akademické nakladatelství CERM 2013 (<i>Waldemar Kuligowski</i>)	330
Waldemar Majcher (ed.), Nasze dziedzictwo kulturowe, cz. 1: Warmia, Mazury [Our cultural heritage, vol. 1: Warmia and Mazury], Olsztyn: Fundacja Dziedzictwo Nasze 2014 (<i>Anna Szyfer</i>)	332

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Emilia Wieczorkowska (eds.), Kalina Jaglarz (coop. ed.), Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii [On wolves and people. A short handbook of wolfology], Katowice: grupa kulturalna.pl 2014 (<i>Iwona Rzepnikowska</i>)	334
--	-----

VII. CHRONICLE

92nd General Meeting of Delegates to the Polish Ethnological Society, Wrocław, 23 September 2016 (<i>Mariola Tymochowicz</i>)	339
Report on the work of the Main Board of the Polish Ethnological Society from September 2015 to August 2016 (<i>Piotr Grochowski</i>).	344
Meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences. Beginning of the 2016-2019 term of office, Warsaw, 4 February 2016 (<i>Aleksander Posern-Zieliński</i>).	351
Plenary meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences, Kraków, 21 April 2016 (<i>Irena Kabat</i>)	352
Conference “What kind of reflection does Europe need today? Challenges, dilemmas and perspectives”, Wrocław, 22-23 September 2016 (<i>Katarzyna Majbroda</i>) . . .	355
Notes on the authors (special section)	361
Notes on the authors of articles	364
Nowa redakcja „Ludu”.	365
Information for authors.	367

I. JUBILEUSZ „LUDU”

SETNY TOM „LUDU”

Zapraszamy Państwa do lektury jubileuszowego, setnego tomu „Ludu”. Jego ukazanie się w formie (jeszcze!) drukowanej było możliwe dzięki szczodrej pomocy finansowej instytucji, organizacji i osób, które odpowiedziały na nasz apel. Dziękujemy z całego serca naszym Darczyńcom! Wydaje się znamienne, że niejako powróciliśmy, poprzez tę akcję, do początków czasopisma, którego twórcy i redaktorzy niejednokrotnie musieli przezwyciężać trudności finansowe i usilnie poszukiwać środków na publikację.

Tom niniejszy nosi szczególny charakter. Zawiera kilka tekstów „okolicznościowych”, omawiających dzieje i stan obecny ważnych i zasłużonych dla rozwoju etnologii instytucji – Biblioteki i Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk. Trzonem numeru jest wszakże część specjalna, zawierająca refleksje naukowców zagranicznych dotyczące badań antropologicznych, które prowadzili w Polsce. Antropolodzy afiliowani w ośrodkach akademickich w różnych krajach (Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Niemcy, Słowacja, Ukraina), szeroko znani i dopiero zaczynający karierę naukową, prowadzący w różnych okresach badania etnograficzne w naszym kraju, opisali swoje doświadczenia z polskich badań. Podzielili się często bardzo osobistymi wspomnieniami i uwagami, zarówno na temat badań terenowych, spotkań z polskimi kolegami i koleżankami po fachu, jak i innych stron „bycia tutaj”. Szeroki kontekst tych ciekawych, pogłębionych refleksji – rysujących, w sumie, interesujący obraz procesu tworzenia wiedzy antropologicznej o Polsce w różnym czasie i z różnych perspektyw – przedstawił w artykule wprowadzającym do tej części jej pomysłodawca, prof. Michał Buchowski. Poza omówionymi wyżej działami zachowano dotychczasowy układ treści czasopisma.

Obecna polityka Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, zmierzająca do zapewnienia otwartego dostępu do wszystkich czasopism naukowych, prowadzi do zmiany formy publikacji na wersję on-line. Niniejszy „Lud” jest więc, być może, ostatnim wydaniem w postaci drukowanej. Jak zapowiadaliśmy w apelu o wsparcie, zależało nam, by jubileuszowy tom zamknął symboliczną i materialną zarazem klamrą dotychczasowe dzieje tego zasłużonego dla polskiej

etnologii i antropologii czasopisma przed rozpoczęciem jego „nowej, cyfrowej ery”. Cieszę się, że dzięki Państwa pomocy udało się ten zamiar zrealizować. Jest to jednocześnie ostatni, dziesiąty z kolei tom, którego wydanie prowadziłam, pełniąc funkcję redaktora naczelnego od 2007 roku. Korzystam więc z okazji, by podziękować członkom Rady Redakcyjnej, zespołowi redakcyjnemu, recenzentom, autorom, wszystkim czytelnikom, bez których pracy, wsparcia, pomocy, życzliwości i zainteresowania czasopismo nie miałoby szans trwania i rozwoju. Dziękuję również za nieustające wsparcie instytucjonalne i czysto „ludzkie” ze strony Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, których organem jest „Lud”. W *Słowie wstępnym* od redakcji w pierwszym tomie „Ludu” za rok 1895 tak pisano o nowym czasopiśmie:

jeżeli podołamy utrzymać [je] w tych ramach i podnieść na ten stopień, na który wymagania nauki ludoznawstwa i dobro sprawy, dla której pracować postanowiliśmy, podnieść za święty nakładają nam obowiązek: – odniesiemy jako nagrodę to błogie uczucie, że według sił i możliwości pracowaliśmy dla sprawy, którą uważamy za ważną i pożyteczną.

Mimo upływu czasu i zmiany nomenklatury, nasze cele pozostały takie same. Staraliśmy się podnieść poziom czasopisma na stopień odpowiadający współczesnym wymaganiom etnologii/antropologii społeczno-kulturowej; jeśli nie wszystkie zamiary zdołaliśmy zrealizować, to przecież „według sił i możliwości pracowaliśmy dla sprawy, którą uważamy za ważną i pożyteczną”.

Przed nowym redaktorem naczelnym i jego zespołem stają nowe wymagania, nowe i niełatwe wyzwania. Życzę serdecznie, by udało im się sprostać tym wyzwaniom oraz czerpać satysfakcję z pracy „dla dobrej sprawy”.

Danuta Penkala-Gawęcka

ALEKSANDRA MICHAŁOWSKA
Biblioteka im. Jana Czekanowskiego
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Wrocław

BIBLIOTEKA POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO

Biblioteka przy Zarządzie Głównym PTL została założona razem z Towarzystwem Ludoznawczym w 1895 roku we Lwowie. Jej utworzenie było jednym z zadań wytyczonych przez założycieli Towarzystwa. O kompletowaniu księgozbioru z zakresu ludoznawstwa poinformowano w pierwszym tomie „Ludu” (*Sprawy...* 1895: 31), prosząc wydawców i autorów o nadsyłanie publikacji dotyczących tej dziedziny oraz nauk pokrewnych. Jednymi z pierwszych, którzy ofiarowali bibliotece książki, byli Jan Karłowicz, Antoni Kalina, Seweryn Udziela i Henryk Strzelecki. Ponadto już od pierwszego roku istnienia biblioteki nawiązywano kontakty z instytucjami zagranicznymi i krajowymi w celu wymiany wydawnictw. Wśród tych, z którymi najwcześniej rozpoczęto współpracę, znalazły się Schlesische Gesellschaft für Volkskunde (Wrocław), Verein für Volkskunde (Berlin), Verein für österreichische Volkskunde (Wiedeń), Magyar Néprajzi Társaság (Budapeszt), Towarzystwo Przyjaciół Nauk (Poznań), Carskie Towarzystwo Geograficzne (Petersburg), Narodopisne museum česko-slovenske (Praga), Bukowiner Landes-Museum (Czerniowce), Muzeum Krajowe w Sarajewie. W zamian za otrzymane wydawnictwa wysyłano „Lud” (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 159).

Początkowo biblioteka rozwijała się głównie dzięki darom i wymianie; pierwszego zakupu książek prawdopodobnie dokonano dopiero w 1902 roku. Zbiory stopniowo powiększały się i już w 1886 roku utworzono stanowisko bibliotekarza. Opiekę nad księgozbiorem w pierwszym dziesięcioleciu istnienia biblioteki sprawowali kolejno: Stefan Ramułt, Benedykt Dybowski, Jan Cavanna, Franciszek Krček, Władysław Jankowski i Michał Siwak. W 1897 roku postanowiono udostępnić księgozbiór członkom Towarzystwa. Wyznaczono na ten cel jeden dzień w tygodniu, a po roku zdecydowano także o wypożyczaniu książek drogą pocztową, aby możliwość skorzystania ze zbiorów mieli również członkowie Towarzystwa spoza Lwowa (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 160).

W 1900 roku stan zbiorów wzrósł do 1000 woluminów i wówczas postanowiono sporządzić katalog i inwentarz. Prace te rozpoczęto w 1903 roku, kiedy do pomocy opiekującemu się ówczesnie zbiorami bibliotekarzowi – Władysławowi Jankowskiemu przydzielono Aleksandra Medyńskiego. Następnie zastąpili ich Michał Siwak i Ludwik Bernacki. Trudności finansowe uniemożliwiały udostępnienie księgozbioru szerszej rzeszy czytelników (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 160).

W 1909 roku zakupiono „urządzenie katalogowe” do sporządzenia katalogu kartkowego. W międzyczasie bibliotekę przeniesiono najpierw do szkoły im. Tadeusza Kościuszki, następnie w 1906 roku zdecydowano o wynajęciu lokalu na zbiory. W 1913 roku ze względu na trudności finansowe zrezygnowano z wynajmu, a zbiory umieszczono w mieszkaniu dr. Adama Fischera. Dzięki prof. Janowi Czekanowskiemu jeszcze w tym samym roku Towarzystwo otrzymało pomieszczenie w Instytucie Antropologicznym Uniwersytetu Lwowskiego, gdzie oddano w depozyt bibliotekę i wydawnictwa własne Towarzystwa. Ostatnia lwowska przeprowadzka biblioteki miała miejsce w 1925 roku. Tym razem zbiory przeniesiono do Zakładu Etnologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza. Tam, złożone w depozycie, pozostały do 1939 roku. Przez ten okres księgozbiór powiększał się głównie dzięki wymianie z licznymi instytucjami krajowymi i zagranicznymi (w 1934 r. – 62 krajowe, 152 zagraniczne). Ponadto biblioteka otrzymywała egzemplarze recenzyjne od redakcji „Ludu” (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 161).

W czasie II wojny światowej księgozbiór kilkakrotnie zmieniał siedzibę, nie raz groziło mu unicestwienie. Przetrwanie zawdzięcza głównie Fischerowi, który włożył wiele starań w jego ratowanie, a po jego śmierci (w 1943 r.) jego żonie Oldze i synowi Władysławowi. Po wojnie, decyzją Jana Czekanowskiego i Józefa Gajka, siedziba Towarzystwa, które przyjęło nazwę Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, została umiejscowiona w Lublinie. Zbiory archiwalne i biblioteczne, które w początkowym okresie znajdowały się w mieszkaniu Fischerów w Gliwicach, przewieziono z niemałym trudem w 1946 roku. Jako że część księgozbioru zaginęła w czasie wojny, starano się go uzupełnić zbiorami z bibliotek polonickich, a także kupując książki po śp. Fischerze. W Lublinie PTL pozostał do końca 1951 roku. Na początku następnego roku Towarzystwo przeniosło się do Poznania – na krótko, bo tylko do 1953 roku, kiedy to miała miejsce kolejna przeprowadzka, tym razem do Wrocławia (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 161-162; Suchecka 2001: 70).

W stolicy Dolnego Śląska – dzięki gościnności Uniwersytetu Wrocławskiego – Towarzystwo otrzymało pomieszczenia na Placu biskupa Nankiera 4. Nowym opiekunem zbiorów została bibliotekarka Anna Łyszcz-Wirpszowa, która funkcję tę sprawowała do 1963 roku. W 1962 roku do biblioteki przyjęto Helenę Kopec, natomiast w 1964 – Zygmunta Kłodnickiego, który jednak po krótkim czasie przeniósł się do Katedry Etnografii Ogólnej i Słowian Uniwersytetu Wrocław-

skiego, a jego miejsce zajęła absolwentka etnografii Jadwiga Gerlach-Kłodnicka (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 162).

W 1965 roku, dla uczczenia pamięci prof. Czekanowskiego, nadano bibliotece jego imię. Trzy lata później Towarzystwo otrzymało nowe pomieszczenia od Uniwersytetu Wrocławskiego – przy ulicy Szewskiej 36, gdzie na parterze ulokowano bibliotekę, którą po roku od przeprowadzki udostępniono czytelnikom. Pod koniec 1971 roku księgozbiór został włączony w sieć bibliotek Polskiej Akademii Nauk. Także w tym czasie nawiązano współpracę z Biblioteką Narodową, w ramach której przekazywano do jej katalogów centralnych wykazy ważniejszych zagranicznych czasopism i dzieł zwartych (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 162).

W 1975 roku zatrudniono absolwentkę pomaturalnego studium bibliotekarskiego – Jadwigę Balon, która pracowała do 1992 roku. W 1977 roku z biblioteki odeszła mgr Kopec, a kierownictwo objęła mgr Gerlach-Kłodnicka, natomiast w 1984 roku do pracy w bibliotece i archiwum przyjęto mgr Paulinę Suchecką (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 163).

Do roku 1991 biblioteka funkcjonowała głównie dzięki dotacjom Polskiej Akademii Nauk, która jednak w 1992 roku zakończyła wspieranie wszystkich towarzystw naukowych. W związku z tym potrzebna była reorganizacja finansowej strony działalności biblioteki. W tymże roku zaczęto pozyskiwać fundusze, składając wnioski na dotacje celowe do Komitetu Badań Naukowych (Rostworowska 1993: 295), a w późniejszych latach do Ministerstwa Nauki i Informatyzacji, przekształconego finalnie w Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

W 2001 roku, w związku z remontem kapitalnym kamienicy przy ul. Szewskiej 36, księgozbiór został tymczasowo przeniesiony do budynku biblioteki Wydziału Nauk Społecznych przy ul. Koszarowej. Nowe pomieszczenia – mniejsze i niższe – nie pozwoliły na zmontowanie regałów i rozpakowanie wszystkich zbiorów, tak że część z nich nie była udostępniana do czasu przeprowadzki do stałej siedziby. Powrót biblioteki do starej lokalizacji okazał się niemożliwy, a istniała konieczność opuszczenia przez PTL obiektu przy ul. Koszarowej. Propozycją Rektora Uniwersytetu Wrocławskiego było ulokowanie księgozbioru PTL w nowym budynku Biblioteki Głównej Uniwersytetu Wrocławskiego, którego budowa miała rozpocząć się w 2001 roku. Na ten czas zaoferowano Towarzystwu pomieszczenia w obiekcie przejętym przez UW – szkole podstawowej przy ul. Kuźnicznej 48. Z propozycji nie skorzystano, ponieważ lokal zupełnie nie był przystosowany do przechowywania zbiorów bibliotecznych, a koszty adaptacji okazały się za wysokie. Rozważano także ulokowanie biblioteki w gmachu Wydziału Stomatologii przy ul. Cieszyńskiego, do czego z różnych powodów nie doszło. Ostatecznie w 2004 roku zdecydowano się na przeniesienie zbiorów do budynku przy ul. Szczytnickiej, właśnie przejmowanym przez UW od Urzędu Miasta Wrocławia. Przeprowadzka miała miejsce w sierpniu 2004 roku. Towa-

rzystwo otrzymało trzy sale lekcyjne z przeznaczeniem na księgozbiór, czytelnię i pomieszczenie biurowe, obszerny korytarz oraz zaplecze sanitarne dla personelu – wszystko usytuowane na drugim piętrze. Powierzchnia całości wynosiła około 230 m². Ze względów bezpieczeństwa – wytrzymałość stropów – regały można było ustawiać jedynie w wyznaczonych miejscach i tylko do wysokości 170 cm (Adamczewski 2005: 351-352). Księgozbiór został w całości rozpakowany i od kwietnia 2005 roku udostępniony czytelnikom.

Łączące PTL i Uniwersytet Wrocławski relacje zostały sformalizowane w ramach podpisanej w 2003 roku umowy o współpracy i świadczeniu usług bibliotecznych. Zawarto ją na rok i aneksowano dwukrotnie: w 2004 i 2005 roku, by w następnym roku sygnować nowe porozumienie, na warunkach ustalonych na początku, ale na okres trzech lat.

Nowym kierownikiem biblioteki w 2004 roku została mgr Suchecka, a intendentem zbiorów bibliotecznych – Bożena Wrońska. W latach 2002-2004 pani Kłodnicka pracowała jeszcze w bibliotece PTL, w ramach umowy-zlecenia; zajmowała się prowadzeniem wymiany wydawnictw (Adamczewski 2005: 350). W 2006 roku zatrudniono absolwentkę bibliotekoznawstwa i informacji naukowej UW – Aleksandrę Michałowską.

Postępujący od kilkunastu lat w Polsce rozwój bibliotecznych katalogów elektronicznych skłonił PTL do zakupu pakietu programów MAK i MAKWWW. Oprogramowanie, nabyte w 2007 roku od Biblioteki Narodowej, miało służyć do katalogowania wydawnictw zwartych. Jeszcze w tym samym roku rozpoczęto wprowadzanie opisów książek do programu. W 2010 roku system MAK został udostępniony przez internet. Linki do bazy znajdują się na stronie PTL (www.ptl.info.pl) oraz na stronie Biblioteki Głównej Uniwersytetu Wrocławskiego. Do końca 2010 roku prowadzono jednocześnie katalog komputerowy i kartkowy (alfabetyczny i rzeczowy: tematyczny i etno-geograficzny, opracowany przez J. Kłodnicką). Z początkiem 2011 roku katalog kartkowy zamknięto.

W marcu 2009 roku, po wygaśnięciu obowiązującej od 2006 roku umowy z Uniwersytetem Wrocławskim, rozpoczęto rozmowy na temat dalszego funkcjonowania biblioteki w strukturach uczelni. W konsekwencji 28 września 2009 roku podpisano umowę użyczenia zbiorów na okres pięciu lat, na mocy której księgozbiór, pozostając własnością PTL, został włączony w struktury Biblioteki Uniwersyteckiej i umieszczony w zespole bibliotek specjalistycznych UW. Uczelnia zobowiązała się pokrywać koszty utrzymania biblioteki. Na potrzeby umowy użyczenia zbiorów konieczne było wykonanie skontrum całości zbiorów, pierwszego kompleksowego od 1945 roku. Od października 2009 do kwietnia 2010 roku tę kontrolę przeprowadziła komisja powołana przez dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej (Adamczewski 2010: 477-478). Na czas trwania umowy pomiędzy instytucjami pracownik Biblioteki PTL – mgr Michałowska – została przeniesiona z etatu Towarzystwa na etat UW. Jej zadaniem pozostała praca na rzecz Biblioteki PTL, doszedł jedynie obowiązek sprawozdawczy wobec Biblio-

teki Głównej oraz uczestnictwo w zebraniach bibliotek specjalistycznych UW. We wrześniu 2014 roku umowę przedłużono na kolejne pięć lat.

Siedziba przy ul. Szczytnickiej także okazała się przejściowa. W związku ze sprzedażą przez UW budynek, w którym ulokowana była biblioteka, biuro i magazyn Towarzystwa, PTL stanęło wobec konieczności opuszczenia użytkowanych pomieszczeń. Decyzja o przeprowadzce zapadła w 2013 roku, a od początku 2014 roku rozpoczęto sukcesywne pakowanie księgozbioru, co utrudniło jego regularne udostępnianie. Ponownie zaproponowano Towarzystwu przeniesienie się do nowego gmachu Biblioteki Głównej UW, którego budowa została zakończona kilka lat wcześniej. Ta lokalizacja, bardzo korzystna dla potencjalnych czytelników i sprzyjająca współpracy ze strukturami BG UW, została jednogłośnie zaakceptowana przez Zarząd Główny PTL. Na użytek biblioteki Uniwersytet przeznaczył pomieszczenia z odrębnym wejściem – dwa lokale o powierzchni łącznej 249 m², znajdujące się na parterze w komercyjnej części budynku. Przeprowadzka, trwająca od 20 do 28 maja 2015 roku, została w całości sfinansowana przez PTL. Konieczne było wynajęcie firmy transportowej, która – poza przewiezieniem biblioteki, archiwum i biura – zajęła się także rozmontowaniem i zmontowaniem regałów. Zbiory biblioteki udostępniono dla czytelników z początkiem lipca 2015 roku.

Do końca 2015 roku w katalogu MAK opracowano wydawnictwa zwarte polskie i zagraniczne, które wpłynęły do biblioteki w latach 1986-2015. W celu dotarcia z informacją o zbiorach do jak najszerszego grona czytelników, zdecydowano o przyłączeniu się do katalogu komputerowego Biblioteki UW w systemie Virtua. Dzięki temu informacja o zasobach księgozbioru PTL będzie dostępna także w katalogach NUKAT i WorldCat. Biblioteka Uniwersytecka zobowiązała się przeszkolić pracownika biblioteki PTL – mgr Michałowską – w zakresie katalogowania w nowym systemie, i od początku 2016 roku wszystkie nowe wpływy wprowadzane są do Virtui. Planuje się także stopniowe katalogowanie retrospektywne.

W lutym 2015 roku PTL podpisało z Biblioteką Uniwersytecką porozumienie o współpracy przy rozwijaniu Biblioteki Cyfrowej UW. Następstwem tego było stworzenie w BC UW osobnej kolekcji dla zbiorów Archiwum i Biblioteki PTL. Biblioteka Uniwersytecka zapewniła szkolenia dla pracowników i wsparcie Pracowni Reprografii i Digitalizacji BUWr przy realizacji prac z zakresu cyfryzacji. Jako pierwsze na stronę BC UW trafiły materiały z Archiwum PTL. Była to spuścizna po prof. Stanisławie Poniatowskim, zdigitalizowana i opublikowana w przestrzeni cyfrowej dzięki projektowi „Utworzenie repozytorium cyfrowego: dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945)”. Projekt, finansowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, realizowany pod kierownictwem dr Stefanii Skowron-Markowskiej, pozwolił na zorganizowanie profesjonalnej pracowni digitalizacyjnej, a tym samym otworzył Towarzystwu drogę do dal-

szej cyfryzacji zasobów archiwalnych i bibliotecznych. Jeszcze w 2016 roku do Biblioteki Cyfrowej UWr trafi część najstarszych zbiorów z biblioteki PTL. Planowane jest wykonanie skanów tytułów polskich i zagranicznych niedostępnych w innych bibliotekach cyfrowych. Jest to początek wieloletniej digitalizacji zbiorów PTL. Angażując się w rozwój BC UWr, Biblioteka PTL uczestniczy we współpracy międzynarodowej bibliotek naukowych w zakresie utrzymania, opracowania i udostępniania zasobów bibliotecznych w postaci elektronicznej. Ponadto zbiory PTL umieszczone w BC UWr będą możliwe do wyszukania przez portale Federacji Bibliotek Cyfrowych i Europeany – Europejskiej Biblioteki Cyfrowej, co pozwoli na dotarcie do nich zainteresowanym z całego świata.

Księgozbiór liczy obecnie około 45 tys. woluminów, a jego wartość wynosi w przybliżeniu 430 tys. zł. Zbiory sukcesywnie rosną (rocznie o ok. 600 woluminów). Pozyskiwane są niezmiennie drogą wymiany, zakupów i darów. Wymiana prowadzona jest z około 125 instytucjami zagranicznymi i 45 krajowymi. Tą drogą napływają do biblioteki głównie czasopisma polskie i zagraniczne – prawie niedostępne w innych bibliotekach w Polsce, a także niskonakładowe publikacje specjalistyczne. Ponadto od początku lat 90. biblioteka otrzymuje regularne dotacje celowe na zakup książek. Najpierw rozwój księgozbioru PTL wspierał Komitet Badań Naukowych, następnie Ministerstwo Nauki i Informatyzacji, dziś Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Dzięki dofinansowaniu, jakie biblioteka dostaje w ramach programu Działalność Upowszechniająca Naukę, co roku pozyskiwane są do zbiorów nowości wydawnicze ukazujące się w Polsce i na rynkach zagranicznych. W efekcie zachowana zostaje kompletność księgozbioru w zakresie jego specjalistycznego profilu, a czytelnicy mają zagwarantowany dostęp do aktualnego dorobku naukowego z etnologii i antropologii kulturowej oraz dziedzin pokrewnych.

LITERATURA

Adamczewski J.

2005 *Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w latach 2002-2005*, „Lud” 89, s. 349-359.

2010 *Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od września 2009 do sierpnia 2010*, „Lud” 94, s. 476-484.

Gerlach-Kłodnicka J., Kłodnicki Z.

1997 *Biblioteka przy Zarządzie Głównym Towarzystwa*, w: Z. Kłodnicki (red.), *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 159-163.

Rostworowska M.

- 1993 *Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od września 1992 do września roku 1993*, „Lud” 76, s. 295-299.

Sprawy...

- 1895 *Sprawy Towarzystwa*, „Lud” 1, s. 29-32.

Suchecka P.

- 2001 *Korespondencja Adama Fischera w zbiorach Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, w: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, s. 71-78.

MAREK SZAJDA
Instytut Historyczny
Uniwersytet Wrocławski

ARCHIWUM NAUKOWE PRZY ZARZĄDZIE GŁÓWNYM
POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO.
ZASÓB, FUNKCJONOWANIE ORAZ ZADANIA NA PRZYSZŁOŚĆ¹

Potrójny jubileusz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego skłonił autora do napisania artykułu na temat zagadnienia działalności Towarzystwa na polu wydawniczym, a mianowicie, w jakim stopniu i w jakich dziedzinach w publikacjach PTL korzystano za źródeł archiwalnych, w jakim stopniu realizowano stawiane na Walnych Zgromadzeniach postulaty oraz w jakim stopniu opublikowane prace mogą przyczynić się do rekonstrukcji rozwoju procesu historycznego kultury ludowej w świetle dzisiejszej metodologii (Sobisiak 1955: 1).

Tak rozpoczyna się napisany przed laty tekst autorstwa Waleriana Sobisia-ka, późniejszego profesora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zatytułowany: *Zagadnienie źródeł archiwalnych w pracach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*. Jest to prawdopodobnie jedyne opracowanie o tej tematyce w zbiorach Archiwum Naukowego przy Zarządzie Głównym PTL². Powstanie artykułu, 60 lat temu, zainspirowała zapewne sześćdziesiąta rocznica istnienia skupiającego etnografów stowarzyszenia.

Niniejszy tekst omawia zagadnienia zasobu Archiwum i jego wykorzystania z dwukrotnie dłuższej perspektywy czasowej. Prezentuję zasób AN, jego pozyskiwanie i użytkowanie na przestrzeni minionych dziesięcioleci funkcjonowania placówki. Staram się również odpowiedzieć na pytanie, czym jest dzisiaj materiał archiwalny oraz sama instytucja archiwów dla współczesnych antropologów i etnologów. Powodem powstania tekstu jest nie tylko okrągły jubileusz Towarzystwa, ale przede wszystkim potrzeba całościowego omówienia działalności AN i jego cennych zbiorów. Podane informacje można więc traktować zarówno jako

¹ Artykuł ten powstał w wyniku stażu, który odbyłem w Archiwum Naukowym przy ZG PTL w okresie od października do grudnia 2015 r.

² Dalej: AN.

przyczynę do stworzenia przewodnika po inwentarzu, jak i spostrzeżenia dotyczące działalności placówki i jej użyteczności w środowisku naukowym i pozanaukowym.

Krótką opowieść o długiej historii Archiwum Naukowego

W wielu wypadkach początki funkcjonowania różnych organizacji nie są dokładnie opisane. Opierają się w dużej mierze na domysłach lub częściowych materiałach archiwalnych, które nie wskazują tak bardzo oczekiwanych przez historyków dat i nazwisk założycieli. Losy AN wydają się aż nazbyt podobne. Powodem jest brak dokładnych danych, w tym dokumentów, które przekazywałyby cenne informacje o powstaniu instytucji i jej pierwszych latach. Najstarszą wzmianką, która odnosi się do powstania załączków Archiwum, jest podana w sprawozdaniu z posiedzenia Zarządu Głównego informacja o zatrudnieniu pisarza w celu „załatwienia czynności kancelaryjnych” (*Sprawozdanie...* 1896: 93). To dzięki jego działalności zakończone sprawy, wraz z upływem określonych terminów, mogły zostać przekazane do archiwizacji. Na tej podstawie w ramach Towarzystwa Ludoznawczego, prawdopodobnie już w początkowych latach, działało archiwum o charakterze zakładowym. Obecnie dokumenty, które wytworzono w pierwszych dziesięcioleciach funkcjonowania TL, stanowią jeden z najciekawszych zespołów przechowywanych w AN (sygn. 496).

Powszechnie za założyciela placówki przyjmuje się prof. Adama Fischera, wieloletniego sekretarza TL oraz redaktora „Ludu” (Gajkowska 1967: 25; Suchecka 1997: 163). Stąd można wnioskować, iż utworzenie Archiwum przypada na okres przed I wojną światową, być może około 1911 roku lub w kolejnych latach. Świadczyłoby to o ponad stuletniej historii składowania i przechowywania ważnych dla etnologów materiałów. Bez względu na datę ustanowienia instytucji, od samego początku aż po dzień dzisiejszy AN związane jest z funkcjonowaniem Biblioteki Naukowej Towarzystwa. Tym samym losy organizacji, które wiodły ze Lwowa do kolejnych miast już po 1945 roku, wpływały również na dzieje zbiorów archiwalnych. Niestety w wielu przypadkach nie było to pozytywne oddziaływanie, szczególnie jeśli spojrzeć na stan zachowania materiałów oraz ich kompletność.

Jednym do tej pory artykułem traktującym całościowo kwestię AN jest tekst Pauliny Sucheckiej opublikowany w kronice poświęconej setnej rocznicy powstania PTL (Suchecka 1997). Autorka wyróżnia w nim cztery okresy działalności placówki. Podział ten wynika z lokalizacji Archiwum; jest związany z miastami, w których mieściła się siedziba organizacji, a przede wszystkim biblioteka. Suchecka wymienia okresy: lwowski, lubelski, poznański oraz wrocławski, który trwa do dziś. Powyższym ramom można przypisać odpowiednią chronologię. Pierwszy etap trwał do końca II wojny światowej. Wówczas siedzibę To-

warzystwa przeniesiono do Lublina, gdzie od lipca 1944 roku ulokowane były najważniejsze polskie instytucje o charakterze politycznym i społecznym. Do Poznania AN trafiło tylko na okres przejściowy w latach 1951-1952. W wyniku konfliktu pomiędzy prof. Józefem Gajkiem a prof. Eugeniuszem Frankowskim, ten pierwszy przeniósł się do Wrocławia, a wraz z nim cały omawiany zbiór. Począwszy od 1953 roku AN znajduje się w stolicy Dolnego Śląska. Jego siedzibami były kolejno budynki przy Placu biskupa Nankiera, ul. Szewskiej, Koszarowej, Szczytnickiej, a obecnie przy ul. Fryderyka Joliot-Curie, gdzie mieści się również Biblioteka PTL. Przez cały ten okres Archiwum nie doczekało się wydzielonych i specjalnie dostosowanych pomieszczeń, przeznaczonych ściśle na przechowywanie oraz udostępnianie materiałów. Archiwalia przekazywane są do wglądu w czytelni biblioteki.

W tym kontekście warto przywołać wyjątkowy, bo poświęcony jedynie AN, tom Archiwum Etnograficznego, nr 11, opracowany przez Zofię Staszczak (1955). Zawiera on wykaz zawartości Archiwum Naukowego, liczący ponad tysiąc pozycji opatrzonych sygnaturami z ówczesnego działu rękopisów i maszynopisów. W kolejności alfabetycznej nazwisk autorów zestawiono wszystkie materiały z lat 1945-1955, czyli cały ówczesny zasób. Ta niewielka publikacja stanowi do dziś cenną pomoc archiwalną.

Zasób Archiwum Naukowego

Okres przedwojenny, czyli Fischerowski

Przedstawiona powyżej w skrócie historia oddaje przede wszystkim wydarzenia o charakterze instytucjonalnym. Przenosiny wynikały z jasnych uwarunkowań dziejowych, politycznych bądź też po prostu ekonomicznych. Zupełnie inne są dzieje materiałów zgromadzonych w jednostce. Przeglądając historię ich pozyskania, proponuję inny podział. W tym ujęciu pierwszy okres zasługuje na miano Fischerowskiego. To właśnie wybitna działalność Adama Fischera rozpoczęła zupełnie nowy rozdział w dziejach PTL (Simonides 2015). Równie wiele zawdzięcza mu AN, które obecnie jest miejscem przechowywania większej części jego dorobku. Chronologicznie omawiany okres przypada na lata od początku istnienia Archiwum aż do czasu II wojny światowej. W tych latach, za sprawą prof. Fischera, nie tylko ustanowiono AN, ale również zdeponowano w nim dokumenty traktujące o funkcjonowaniu Towarzystwa w pierwszych dekadach jego działalności. W końcu wiele dokumentów zostało wytworzonych przez samego profesora.

Wśród omawianych materiałów znajduje się dość bogata korespondencja z wybitnymi naukowcami tego okresu. Omówiła ją Paulina Suchecka w osobnym artykule (Suchecka 2001). Autorka wspomina w nim o jakże cennej wy-

mianie listów pomiędzy Janem Stanisławem Bystroniem (sygn. 517), Cezarią Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową (sygn. 518) czy Sewerynem Udzielą (sygn. 529) a ówczesnym redaktorem „Ludu”. Wiele z tych listów pochodzi również od przedwojennych instytucji o zasięgu krajowym i lokalnym oraz od redakcji różnych czasopism. Wśród innych archiwaliów znajdują się liczne materiały z badań terenowych, odpowiedzi na ankiety oraz artykuły i opracowania. Należy przy tym wspomnieć, iż ten dorobek lwowskiego etnografa zawiera się w blisko 150 sygnaturach, co stanowi dużą część całego Archiwum. Co istotne, materiały te, choć zostały wytworzone przez Fischera i dotyczą okresu sprzed 1945 roku, trafiły do AN dopiero po wojnie. Stało się to dzięki współpracy etnografów, głównie Józefa Gajka, z rodziną profesora, która – przesiedlona ze Lwowa do Gliwic – zabrała ze sobą jego dorobek. Później, jeszcze za czasów lubelskiej siedziby PTL, materiały te zostały przekazane do zasobu Archiwum. Informacje na ten temat są również zawarte w kilku powojennych listach, które dołączono do zbioru (sygn. 519).

Do wytworzonych przed wojną materiałów należy zaliczyć także znamienite archiwalia prof. Stanisława Poniatowskiego, badacza między innymi Syberii. Kilkadziesiąt sygnatur świadczy o dość pokaźnym zasobie tej kolekcji, która już po wojnie, a zarazem po śmierci etnografa, została wzbogacona o kolejnych kilkanaście teczek o różnej zawartości i objętości. Spuścizny³ po prof. Fischerze, jak i prof. Poniatowskim, jeśli można je określić tym mianem⁴, stanowią nie tylko jedno z najważniejszych materiałów przechowywanych w AN, ale również największe zespoły archiwalne. Co warto zauważyć, przez lata nie były one opracowywane oraz dokładnie zewidencjonowane. Obecnie, dzięki grantowi badawczemu realizowanemu w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, zbiory Poniatowskiego zostały wydzielone z inwentarza archiwalnego (Skowron-Markowska 2014: 171-176). Przeprowadzono digitalizację dokumentów, która zakończyła się w czerwcu 2016 roku. Dzięki tym działaniom wszystkie materiały po warszawskim etnografie trafiły do Biblioteki Cyfrowej Uniwersytetu Wrocławskiego⁵. Na potrzeby projektu utworzono osobny inwentarz archiwalny oraz nadano dokumentom nowe sygnatury. Należy dodać, że już przed niespełną dziesięć laty rozpoczęto opracowanie części materiałów związanych z Poniatowskim. Na zlecenie PTL dokumentami staropolskimi, zgromadzonymi przez profesora podczas jego badań, zajęła się dr Agnieszka Knychalska. Studium jej autorstwa, omawiające treść archiwaliów (Knychalska 2008), jest dostępne dla czytelników na stronie internetowej Towarzystwa.

³ Pod tym pojęciem rozumiem materiały, które zostały wytworzone przez daną osobę lub też w jakiś sposób są z nią związane (np. ze względu na zainteresowania badawcze), a które zostały włączone do jednej kolekcji.

⁴ W istocie nie stanowią one wydzielonych kolekcji.

⁵ Część materiałów jest już dostępna pod adresem: www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/collectiondescription?dirids=198 (01.09.2016).

Zbiór po prof. Fischerze, mimo iż nie doczekał się tak kompletnego opracowania, również znajduje się w polu zainteresowania badaczy. Obecnie dr Monika Kujawska, w oparciu o archiwalia, głównie ankiety dotyczące roślin, realizuje projekt finansowany dzięki grantowi Narodowego Centrum Nauki⁶. Celem tego projektu jest stworzenie słownika wierzeń, na podstawie zgromadzonej przez profesora przed laty dokumentacji (Kujawska, Łuczaj, Typek 2015). Być może następstwem tych działań będzie szczegółowe opracowanie materiałów i wydzielenie z Archiwum osobnej kolekcji czy raczej spuścizny po Fischerze.

Według inwentarza zespołu archiwalnego, do roku 1939 zgromadzono 493 jednostki, którym przypisano kolejne numery porządkowe. To one w późniejszym okresie zostały przekształcone w konkretne sygnatury. Co ważne, poszczególne dokumenty czasami zawierają jedynie kilka stron. Niektóre jednak mają nawet po kilkaset, czego przykładem jest „Etnografia Rusinów”, cz. I-III (sygn. 30) czy „Etnografia Prus”, cz. I-IV (sygn. 41) autorstwa Fischera.

Wśród interesujących opracowań, w części przedwojennej czy inaczej Fischerowskiej, znajdują się również dzieła innych wybitnych etnografów. Znajdziemy wśród nich kilka prac Seweryna Udzieli, na przykład „Z kronik kościelnych” (sygn. 173), kilkanaście tekstów autorstwa Henryka Biegeleisena, między innymi „Wróżby i przepowiednie w zwyczajach” (sygn. 180), czy cztery dokumenty Jana Kubarego. Warte uwagi są też ankiety i kwestionariusze z badań terenowych przeprowadzanych jeszcze przed wojną. Kilkanaście sygnatur odnosi się również do materiałów Oskara Kolbera oraz ich opracowań. Dużą część jego spuścizny przekazano w 1961 roku, za sprawą Józefa Gajka, do Poznania⁷. Ponadto zachowano pojedyncze opracowania mniej znanych etnografów, jak choćby Wincen- tego Badury.

Wpływ Józefa Gajka na rozwój Archiwum Naukowego

Wojna przerwała archiwizację ważnych materiałów. Dopiero kilka lat po zakończeniu działań zbrojnych zaczęto ponownie przyjmować do AN cenne materiały. Pierwsze zbiory włączono do inwentarza w 1947 roku, ale systematyczne wpływy zaczęto odnotowywać dwa lata później. Wówczas to zaczął się nowy etap w dziejach PTL. Końcówka lat 40. to prawdopodobnie najbardziej dynamiczny okres w funkcjonowaniu Archiwum, o czym świadczą materiały, które pozyskiwano. Wielką w tym zasługą Józefa Gajka, ucznia Adama Fischera. W ciągu kilku dekad prof. Gajek pełnił różnorakie funkcje w organizacji, będąc zarówno prezesem, jak i przez ponad dziesięć lat sekretarzem generalnym.

⁶ Więcej o projekcie na stronie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego: http://www.ptl.info.pl/?page_id=4316 (01.09.2016).

⁷ Do inwentarza AN zostały przed laty wpisane poszczególne prace Kolberga, które *de facto* są własnością Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu i tam też są przechowywane.

Jego działalność akademicka była ściśle związana z powojennymi losami PTL. Najpierw przez kilka lat pracował w Lublinie, by później na krótko znaleźć się w Poznaniu. W końcu, w 1953 roku, został zatrudniony w Uniwersytecie Wrocławskim. Razem z nim do miasta nad Odrą przeniosły się zasoby biblioteczo-archiwalne Towarzystwa.

Pracom redakcji rocznika „Lud” Gajek przewodził przez ponad 20 lat i dzięki tej jego aktywności AN znacząco się powiększyło. Każdy z przesłanych do redakcji artykułów, nawet jeśli nie został ostatecznie opublikowany, trafiał do Archiwum. Całość do dziś stanowi niezwykle zbiór archiwalny, który nadal oczekuje na właściwe uporządkowanie i opracowanie. Prócz wielu materiałów o charakterze ściśle naukowym, jak artykuły, recenzje, teksty do kroniki czy rękopisy przygotowanych do publikacji książek, pod dziesiątkami sygnatur można również znaleźć dokumenty sprawozdawcze z działalności poszczególnych oddziałów terenowych, muzeów etnograficznych z całej Polski, wystąpienia i teksty samego Gajka, korespondencję do PTL, także tę prywatną, oraz wiele innych.

Na szczególną uwagę zasługują materiały zbierane na potrzeby pierwszych tomów *Atlasu Polskich Strojów Ludowych* (sygn. 942 i wyższe) czy materiały do opracowania *Polskiego atlasu etnograficznego*, którego profesor przez wiele lat był redaktorem, występujące w inwentarzu od 1951 roku. Szczęśliwie, sporo dokumentów zachowało się również w związku z pracą naukową na uczelni. Ankiety przygotowywane do badań etnograficznych z lat 50. oraz raporty z tychże (w większości sporządzone przez ówczesnych studentów) mogą być dziś ciekawym materiałem do badań porównawczych. Co zrozumiałe, większość z nich dotyczy obszaru Dolnego Śląska; tylko sporadycznie pojawiają się materiały z innych regionów kraju.

Warto nadmienić, iż w tym Gajkowym okresie do Archiwum trafiło sporo materiałów zagranicznych autorów. Są wśród nich etnografowie niemieccy oraz badacze z innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej, należących do ówczesnego „bloku demokracji ludowej”. Na przykład, systematycznie pojawiają się recenzje i sprawozdania dotyczące osiągnięć radzieckich etnografów i nowych pozycji książkowych zza wschodniej granicy.

Spoglądając na ten powojenny zbiór, przede wszystkim z pierwszych dziesięciu lat, nie sposób nie zauważyć, iż większość prac z tego okresu ma silny podtekst polityczny. Począwszy od sztandarowych artykułów dotyczących zadań etnografii marksistowskiej, których autorem był Gajek, a skończywszy na licznych sprawozdaniach z działalności PTL z poszczególnych lat, gdzie nowomowa i nawoływanie do wykonywania normy nie są czymś nadzwyczajnym. Część prac dotyczy, co zrozumiałe, także tak zwanych Ziem Odzyskanych czy raczej Zachodnich, których Piastowski charakter starano się na siłę udowodnić.

Wraz z początkiem lat 60. spadła liczba wprowadzanych do inwentarza materiałów. Rok 1965, według oznaczeń i księgi inwentarzowej, jest bodajże ostatnim (w tym okresie), w którym wpłynęły do AN nabytki. W kolejnych latach być

może założono nowy inwentarz lub też przyjmowano materiały, nie wprowadzając ich do spisu zasobu archiwalnego. Wiele z nich bowiem, jeszcze z okresu PRL, czeka do dziś na opracowanie, na właściwe przyporządkowanie oraz nadanie konkretnego numeru sygnatury.

Zbiory sybirackie

Przełomowym momentem w funkcjonowaniu zasobu, a zatem kolejnym okresem, który warto wydzielić na podstawie pozyskanych materiałów, jest końcówka lat 80. Wówczas to, w styczniu 1988 roku, redakcja „Literatury Ludowej”, na czele z prof. Czesławem Hernasem, wraz z Antonim Kuczyńskim, ogłosiła konkurs na materiały o charakterze wspomnieniowym, dotyczące deportacji i zsyłek na Sybir. W odpowiedzi nadeszły 343 prace o różnej objętości, niektóre liczące nawet kilkaset stron. Wraz z nimi przesyłano dodatkowe dokumenty, głównie fotografie pochodzące z okresu zesłania, w tym takie ciekawostki, jak na przykład zdjęcia legitymacji członkowskich Związku Patriotów Polskich. W 1991 roku wyłoniono zwycięzców, przyznano główne nagrody oraz wyróżnienia. Pomimo zakończenia przyjmowania prac, co nastąpiło wraz z rozstrzygnięciem konkursu, nie zaprzestano pozyskiwać materiału wspomnieniowego. Przez kolejne lata, głównie 90., ale i w XXI wieku, dodawano do spisu inwentarzowego poświęconego relacjom sybiraków kolejne sygnatury. Obecnie zbiór ten liczy ponad tysiąc sygnatur, a każdego roku do zasobu przybywa średnio kilkanaście nowych relacji.

Fakt, iż zbiór ten powiększył się w przeciągu dwóch dekad prawie trzykrotnie, jest przede wszystkim zasługą prof. Kuczyńskiego. Dzięki jego działalności spływały do Wrocławia liczne materiały wspomnieniowe nie tylko z Polski, ale również ze skupisk polonijnych, między innymi z Australii i Oceanii. Wiele słów uznania należy skierować również do samych sybiraków, którzy, mając taką możliwość, postanowili podsumować swoje zesłańcze losy, a spisane wspomnienia przesłać do AN. Wśród ciekawych przypadków są i takie, gdy to nie pojedyncze osoby, lecz lokalny Związek Sybiraków wspólnym wysiłkiem członków zebrał cenne dokumenty i zapiski, po czym przesłał je do zarchiwizowania.

Warto odnotować, że wielu użytkowników AN korzysta nie z zasobów *stricte* etnologicznych, lecz przede wszystkim tych wspomnieniowych, dotyczących zsyłek. W oparciu o ten zasób powstał już szereg książek i artykułów naukowych (Kość-Ryżko 2008, 2013; Ciesielski 1996, 1997; Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 2004) oraz prac magisterskich. Zwłaszcza w ostatnich latach, gdy w badaniach antropologicznych zaczęto kłaść duży nacisk na analizę doświadczenia, pamięci czy narracji, ta część zasobu archiwalnego Towarzystwa stała się nad wyraz atrakcyjna.

Obecnie zbiór wspomnień jest najlepiej opracowaną częścią zasobu AN. Początkowo czytelnicy mieli do dyspozycji opracowanie bibliograficzne prac kon-

kursowych, które w 1991 roku przygotowała Paulina Suchecka⁸. Wraz z napływem kolejnych materiałów, w drugiej połowie lat 90. zasobem tym zajęła się dr hab. Małgorzata Ruchniewicz z Uniwersytetu Wrocławskiego, która sukcesywnie opracowywała wykaz kolejnych części, tworząc coś w rodzaju „bibliografii komentowanej”, jak sama ją nazwała (Ruchniewicz 2015a, 2015b). Obecnie na stronie internetowej Towarzystwa, w zakładce „Archiwum”, można znaleźć spis przechowywanych wspomnień w porządku alfabetycznym wraz z opisem i streszczeniem każdego z nich⁹. Tamże zamieszczono artykuł tej autorki traktujący szczegółowo o powstaniu i funkcjonowaniu całego zbioru.

Prócz przedstawionych powyżej zasobów, na podstawie których wyłoniłem poszczególne okresy, istnieje jeszcze jeden, osobny zbiór wydzielony w innej księdze inwentarzowej. Jest nim, określany niegdyś jako dział III, archiwalny zbiór „klisz, błon i filmów”, którego dużą część stanowią zdjęcia. Pochodzi on z różnych okresów działalności Towarzystwa. Obecnie spis ten zawiera 4752 sygnatury archiwalne. Materiały te są jednak rozproszone i niekompletne, tym samym inwentarz jest obecnie świadectwem tego, co niegdyś było częścią AN, a co dziś raczej trudno nazwać osobnym zbiorem.

Na koniec warto wspomnieć o najnowszym nabytku – spuściźnie po dr. Janie Piotrze Dekowskim, która została przekazana do AN, a obecnie czeka na opracowanie i udostępnienie. Zbiór ten zawiera materiały dotyczące strojów ludowych, pożywienia i obrzędów dorocznych, głównie z terenu Polski Środkowej.

Stan obecny oraz wyzwania stojące przed Archiwum Naukowym

Przez minione dziesięciolecia w Archiwum Naukowym nie tylko przybywało poszczególnych dokumentów. W instytucji każdego roku zjawiali się różni czytelnicy, zarówno naukowcy, jak i ciekawi świata ludzie, którzy na podstawie pozyskanych informacji pisali artykuły oraz książki. Począwszy od roku 1964 prowadzony jest przy AN „Dziennik obecności”. Początkowo wpisów do tej ewidencji nie było wiele. W pierwszym roku można znaleźć ich tylko osiem, w kolejnym już 18, w 1967 roku podobną liczbę – 17, natomiast w roku 1970 najmniejszą w historii – jedynie pięciu czytelników. Archiwum było najbardziej oblegane w latach 90., z powodu dużego zainteresowania materiałami wspomnieniowymi na temat deportacji. W 1996 roku w dzienniku widnieje aż 116 wpisów, natomiast w następnym roku jeszcze więcej, bo 208 – największa liczba w historii ewidencji czytelników i udostępnianych materiałów.

Nie można pominąć w tym omówieniu pracowników Archiwum. Co ciekawe, w tak długiej historii tej instytucji niewielu było etatowych pracowników. Przez

⁸ Bibliografia prac konkursowych nadal jest dostępna dla czytelników AN.

⁹ Zob.: http://www.ptl.info.pl/?page_id=39 (29.01.2016).

większość lat opiekę nad zasobem sprawowali bibliotekarze, zatrudnieni na stałe w Bibliotece PTL. Wynikało to z symbiozy, która wytworzyła się pomiędzy oboma instytucjami, zwłaszcza od czasu przeprowadzki do Wrocławia. Początkowo jednak, jeszcze w Poznaniu, sprawa Archiwum traktowana była nad wyraz poważnie. W tomie 39 „Ludu”, opublikowanym w 1952 roku, znajduje się ciekawe sprawozdanie z prac nad uporządkowaniem Archiwum. Wówczas nad właściwą ewidencją i opisem materiałów czuwały aż dwie osoby: Maria Walewska oraz Jerzy Grocholski (*Sprawozdanie...* 1952: 536). Taka sytuacja nie powtórzyła się już w kolejnych latach, a materiałów w AN było przecież coraz więcej. To z tego czasu pochodzi instrukcja dotycząca opracowania etnograficznych zbiorów archiwalnych (obecnie sygn. 976), którą prawdopodobnie stworzyli na potrzeby swych prac zatrudnieni etnografowie.

W 1961 roku Zarząd Główny ustanowił stanowisko archiwisty. Zamysłem tego przedsięwzięcia było stworzenie przez pracownika¹⁰ wykazu-katalogu zasobu, który PTL chciało wydać w formie osobnego wydawnictwa (*Sprawozdanie...* 1965: 638). Niestety, z powodu niewywiązania się zatrudnionego z zadania do publikacji nie doszło. W następnym roku, od czerwca do września, zbiory opracowywał Janusz Bohdanowicz. Z kolei od października, prawdopodobnie do końca grudnia – Jan Heidenreich. W wyniku tych prac uporządkowano część zbiorów.

Ponad dwie dekady później po raz kolejny wzmoгло się zainteresowanie Archiwum. W sprawozdaniu z działalności Zarządu Głównego za okres od września 1983 do końca sierpnia 1984 roku nie tylko deklarowano pozyskanie pracownika na potrzeby Archiwum, ale również kreślono wizję prac w placówce:

Optimalizując prace nad katalogiem rzeczowym, zatrudniono na stanowisku młodszego bibliotekarza absolwentkę etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego, która zajmuje się również opracowaniem Archiwum Naukowego PTL. Uporządkowanie Archiwum Naukowego jest sprawą pilną, bowiem zawiera ono unikalne materiały dotyczące historii Towarzystwa, bezcenne rękopisy wielu znanych badaczy i podróżników, postaci, które w dziejach folklorystyki polskiej, etnografii i antropologii znaczą naprawdę wiele. W tym przedmiocie planowane są systematyczne prace organizacyjno-naukowe oraz konserwacje (*Sprawozdanie...* 1985: 381).

Zatrudniona wówczas Paulina Suchecka prowadzi Archiwum do chwili obecnej. Jest to jeden z licznych obowiązków kierowniczkii Biblioteki PTL, do których należy koordynowanie pozyskiwania zbiorów bibliotecznych, rozliczeń finansowych, zobowiązań wydawniczych, grantowych i in. Niemniej to właśnie w ciągu ostatnich trzech dekad Archiwum zyskało kolekcję sybiracką oraz rozpoczęło pracę nad digitalizacją części zbiorów. Pracy w tym obszarze pozosta-

¹⁰ W sprawozdaniu nie podano jego danych.

nie jednak wiele na kolejne lata. Co ważne, w 1984 roku, już po zatrudnieniu etnografki, przeprowadzono jedyne jak dotąd skontrum zasobu. W wyniku tych prac okazało się, że wielu materiałów nie można już odnaleźć w wyznaczonych miejscach, pod danymi sygnaturami. Prawdopodobnie nieokreślona bliżej część została wyniesiona z AN we wcześniejszych latach lub też trafiła do innych tezek, na niewłaściwe miejsca, które teraz trudno zlokalizować.

Każde z archiwów, niezależne od wielkości i charakteru, ma wyznaczone podstawowe cele i zadania. Niektóre z nich są generalne, inne bardziej szczegółowe, zależnie od zbiorów oraz możliwości pracowników i zasobów finansowych. Do tych podstawowych należy zaliczyć gromadzenie, zabezpieczanie i scalenie materiałów, porządkowanie, opracowywanie, przechowywanie oraz udostępnianie zasobu (Strykowski 2015: 13). W wielu archiwach liczba zadań jest o wiele większa i obejmuje między innymi organizację sesji, wykładów popularnonaukowych, projektów wystawienniczych oraz prace naukowo-badawcze, w tym wykonywanie kwerend na zamówienie. Wszystkie z przytoczonych powyżej fundamentalnych celów powinny być wpisane również w misję archiwów prywatnych, zakładowych, a także tych prowadzonych przez różnego rodzaju stowarzyszenia.

Jak już pisałem, wiele z tych zadań było realizowanych w AN, niektóre jednak dość powierzchownie. Należałoby więc obecnie, nie tylko w środowisku etnografów, ale przede wszystkim członków PTL, podjąć dyskusję o przyszłości placówki oraz jej celach na najbliższe lata. Do tych najważniejszych zaliczyłbym opracowanie materiałów archiwalnych, w tym opisanie, uporządkowanie oraz przeprowadzenie skontrum. W ramach tych prac warto pomyśleć również nad wydzieleniem poszczególnych zbiorów archiwalnych, kolekcji, spuścizn. Bez większych problemów można wyznaczyć osobne kategorie archiwalne zbiorów znanych etnografów, ale również korespondencję czy ważniejsze dokumenty dotyczące działalności Towarzystwa. Także materiały z pierwszych lat powojennych mogłyby stworzyć ciekawy, nowy zespół. Takie opracowanie wprowadziłoby ład, a przede wszystkim ułatwiło korzystanie z materiałów przyszłym czytelnikom. Z pewnością warto też podjąć starania nad stworzeniem niewielkiego, ale kompletnego przewodnika po zasobie (Łaszuk 2015). Takie opracowania posiada większość placówek Archiwum Państwowego.

W obecnych czasach wiele z inicjatyw w dziedzinie kultury napotyka bariery natury finansowej. Również tę kwestię warto przemyśleć w kontekście funkcjonowania Archiwum. Czy właściwsze jest pozyskiwanie grantów na poszczególne prace okołoarchiwalne, czy też znalezienie może wątpliwe, ale stałego źródła finansowania, które zapewni systematyczność w pracach nad uporządkowaniem akt?

W końcu AN musi zmierzyć się z problemami, które obecnie dotyczą większości placówek archiwalnych. Postępująca cyfryzacja niejako wymusza digitalizację dokumentów, a ponadto opracowywanie cyfrowych wykazów archiwaliów. Kolejnym zagadnieniem związanym z powszechną komputeryzacją jest pozyski-

wanie materiałów. Jeżeli instytucja nadal ma spełniać taką rolę, to musi być przygotowana na przyjmowanie cyfrowych materiałów – nie tylko zdjęć czy innych plików wizualnych, ale również nagrań wywiadów z badań terenowych i innych tego typu dokumentów. To natomiast wymaga stworzenia nowych zasad składowania, opracowania, a także udostępniania tego typu archiwaliów.

Przez ponad 100 lat antropologia się zmieniła, jednak nie na tyle, by materiały archiwalne traktować jako przeżytek z poprzedniej epoki. Współcześnie powstają interesujące prace przygotowane w oparciu o archiwalia. Dobrym przykładem jest chociażby artykuł Ingi Kuźmy (Kuźma 2013) czy wzmiankowane wcześniej opracowania, pisane w oparciu o sybirackie narracje. Archiwum Naukowe jest więc nadal potrzebne, o czym z pewnością nie trzeba zapewniać. Jednak, by w kolejnych latach można było z niego komfortowo korzystać, należy już teraz podjąć odpowiednie prace organizacyjne. Być może szczególnie powinni zadbać o to ci badacze, którzy w przyszłości chcieliby przekazać swój naukowy dorobek do zasobu Archiwum.

LITERATURA

- Ciesielski S.
1996 *Praca polskich zesłańców w Kazachstanie (1940-1945)*, w: S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 329-354.
- 1997 *Polacy w Kazachstanie 1940-1946. Zesłańcy lat wojny*, Wrocław: Wydawnictwo „W Kolorach Tęczy”.
- Ciesielski S., Hryciuk G., Srebrakowski A.
2004 *Masowe deportacje ludności w Związku Radzieckim*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Gajkowska O.
1967 *Historia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jego powstanie, rozwój i znaczenie w ciągu siedemdziesięciolecia*, „Lud” 51: 1, s. 25-26.
- Knychalska A.
2008 *Dokumenty staropolskie z Archiwum prof. Stanisława Poniatowskiego*, www.ptl.info.pl/?page_id=39 (01.09.2016).
- Kość-Ryżko K.
2008 *Żywi we wspomnieniach. Doświadczenia życia i śmierci w relacjach polskich zesłańców w ZSRR (w latach 1940-1946)*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- 2013 *Doświadczenie wywózki i życia na zesłaniu w relacjach Polaków wywiezionych z Kresów w latach 1940-1941*, „Studia BAS” 34: 2, s. 25-49.
- Kujawska M., Łuczaj Ł., Typek J.
2015 *Fischer's Lexicon of Slavic Beliefs and Customs: A Previously Unknown Contribution to the Ethnobotany of Ukraine and Poland*, „Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine” 11 (85), s. 4-6.

- Kuźma I.
2013 *Łodzianki a Rewolucja 1905 r. – migawki z naukowego archiwum etnograficznego*, „Władza Sądzenia” 2, s. 25-43.
- Laszuk A.
2015 *Zasób polskich archiwów państwowych publikowany w przewodnikach*, w: J.R. Sielezin (red.), *W kręgu historii i archiwistyki. Księga jubileuszowa ofiarowana Czesławowi Margasowi w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin*, Jelenia Góra: Ad Rem, s. 55-64.
- Ruchniewicz M.
2015a *Wspomnienia Sybiraków – bibliografia komentowana zbiorów Archiwum Naukowego przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu*, www.ptl.info.pl/?page_id=39 (29.01.2016).
2015b *Wspomnienia Sybiraków. Z zasobów Archiwum Naukowego przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu*, www.ptl.info.pl/?page_id=39 (29.01.2016).
- Simonides D.
2015 *Miejsce Adama Fischera w historii polskiej folklorystyki*, w: P. Grochowski, A. Miancki (red.), *Adam Fischer*, Toruń, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 23-44.
- Skowron-Markowska S.
2014 *Digitalizacja kolekcji materiałów Stanisława Poniatowskiego ze zbiorów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (Oddział we Wrocławiu)*, „Etnografia Nowa” 6, 171-176.
- Sobisiak W.
1955 *Zagadnienie źródeł archiwalnych w pracach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, materiały z Archiwum Naukowego przy Zarządzie Głównym PTL, sygn. 746.
- Sprawozdanie...*
1896 *Sprawozdanie z posiedzenia Zarządu Głównego*, „Lud” 2, s. 93.
1952 *Sprawozdanie z prac nad uporządkowaniem archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, „Lud” 39, s. 536.
1965 *Sprawozdanie Zarządu Głównego*, „Lud” 47, s. 638.
1985 *Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od 1 września 1983 do 1 września 1984 r.*, „Lud” 69, s. 381.
- Staszczak Z.
1955 *Wykaz zawartości Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Strykowski K.
2015 *O starych i nowych funkcjach archiwów*, w: I. Mamczak-Gadkowska, K. Strykowski (red.), *Nowe funkcje archiwów*, Poznań: Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 11-20.
- Suchecka P.
1997 *Archiwum naukowe*, w: Z. Kłodnicki (red.), *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 163-166.

- 2001 *Korespondencja Adama Fischera w zbiorach Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, w: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, s. 71-78.

Źródła internetowe:

Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego,
www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/collectiondescription?dirids=198 (01.09.2016).
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, www.ptl.info.pl/?page_id=4316 (01.09.2016).

ZBIGNIEW JASIEWICZ, ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ETNOLOGIA W POLSKIEJ AKADEMII NAUK.
REFLEKSJE Z OKAZJI 40-LECIA POWOŁANIA KOMITETU
NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN

W 2015 roku Komitet Nauk Etnologicznych PAN na swym plenarnym posiedzeniu, zwołanym w nowej siedzibie Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, uczcił wspomnieniową refleksją 40. rocznicę powstania tej ważnej reprezentacji środowiska etnologów, antropologów, folklorystów i przedstawicieli pokrewnych dziedzin. Jednakowoż geneza obecności etnologów w formalnych strukturach komitetów PAN sięga w istocie znacznie wcześniejszych dekad niż połowa lat 70. XX wieku, świadcząc o dość trudnej drodze zdobywania przez środowisko etnologiczne swej pełnej podmiotowości¹.

Działający od 40 już lat Komitet Nauk Etnologicznych jest wyrazem dążenia środowiska etnologów i antropologów społeczno-kulturowych do posiadania wspólnej reprezentacji tego środowiska, jak i platformy umożliwiającej koordynację niektórych działań między różnymi ośrodkami akademickimi i specjalizacjami badawczymi. Tego typu dążenia widoczne były już w dość odległej przeszłości. Warto wspomnieć o utworzeniu Sekcji Etnologicznej w obrębie Akademii Umiejętności, i to już w roku 1873, a więc znacznie wcześniej aniżeli powstanie w roku 1910 Katedry Etnologii na Uniwersytecie we Lwowie. Jednakże w okresie zaborów, mimo czynionych starań, wysiłki w tym zakresie nie mogły być skuteczne. Sprzyjające warunki dla utworzenia instytucjonalnej reprezentacji dyscypliny pojawiły się dopiero po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, po roku 1918. W tym okresie Towarzystwo Ludoznawcze poszerzało stopniowo zakres terytorialny swojego działania. Obecne jednak było wówczas także przeko-

¹ Obok wykorzystanych materiałów publikowanych autorzy sięgnęli nie tylko do własnej pamięci z czasów ich pracy na rzecz Komitetu, ale również do archiwum, znajdującego się w pieczy sekretariatu Komitetu w jego siedzibie w Poznaniu, przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

nanie o potrzebie istnienia bardziej profesjonalnej reprezentacji etnologów. Stąd też w roku 1921 pojawiło się Polskie Towarzystwo Etnologiczne z prof. Janem Czekanowskim jako przewodniczącym i prof. Eugeniuszem Frankowskim, sekretarzem generalnym i faktycznym autorem tego pomysłu. Niestety, inicjatywa ta okazała się tworem krótkotrwałym i o małej skuteczności działania.

Po II wojnie światowej swą pozycję wzmocniło Towarzystwo Ludoznawcze, które w roku 1947 przyjęło obowiązującą do dziś nazwę – Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Niezależnie od tego forum społecznego organizowano także spotkania profesorów etnografii celem omówienia ważnych zadań związanych z dalszym rozwojem dyscypliny. W ten sposób w roku 1951 przygotowano ocenę bieżącego stanu etnografii w związku ze zbliżającym się I Kongresem Nauki Polskiej, mającym powołać Polską Akademię Nauk. W ramach tej nowej struktury ogólnopolskie znaczenie zyskał Dział Etnografii funkcjonujący w obrębie Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN, jak i Rada Naukowa tej placówki gromadząca wybitnych etnografów, także spoza PAN. Przysłać trzeba, że te nowe struktury wyraźnie zmniejszyły istniejący w okresie międzywojennym dystans dzielący poszczególne ośrodki, który utrudniał ówczesnym profesorom współpracę. Odbudowująca się po wojnie etnologia zaczęła wyłaniać ze swego grona nowych liderów. Jednym z pierwszych z nich był niewątpliwie prof. Józef Gajek (z Wrocławia), kierujący w latach 1945-1967 (jako sekretarz i przewodniczący) Polskim Towarzystwem Ludoznawczym. Duże znaczenie dla jednoczenia inicjatyw ogólnopolskich w zakresie etnografii/etnologii miał też nieco później prof. Witold Dynowski (z Warszawy), a także prof. Kazimierz Moszyński (z Krakowa). W latach 70. istotną rolę reformatorską i inicjatywną zaczął odgrywać nowy lider środowiska etnologicznego – prof. Józef Burszta, związany z uniwersytetem w Poznaniu.

Pierwsze inicjatywy zmierzające do umocowania reprezentacji etnologii w obrębie pionu komitetowego PAN sięgają przełomu lat 50. i 60. XX wieku, kiedy to w ramach Komitetu Nauk Historycznych utworzono dość efemeryczną Komisję Etnograficzną. Takie strukturalne usytuowanie związane było w tym okresie z postrzeganiem etnografii jako pomocniczej nauki historycznej.

Z początkiem dekady lat 70. powstała idea powołania podobnej komisji, ale tym razem w obrębie Komitetu Nauk Socjologicznych PAN, bowiem w tym gremium już zasiadało sześciu etnologów (na 51 członków). Pomysł ten był niewątpliwie związany z inicjatywami prof. Burszty, dążącego do uczynienia z ówczesnej etnografii nauki o profilu społecznym. W rezultacie w maju 1972 roku, przy wydatnym współudziale Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego jako wówczas jedyne gremium reprezentującego całe środowisko etnograficzne, została powołana Sekcja Etnografii, a na jej czele stanął prof. Burszta. Jego zastępcami zostali profesorowie Maria Frankowska i Anna Kutrzeba-Pojnarowa, natomiast obowiązki sekretarza przyjął wówczas docent Zbigniew Jasiewicz. W sumie w skład owej Sekcji weszło 18 osób reprezentujących wszystkie ważne dla etnologii ośrodki akademickie. Począwszy od tej daty siedzibą Sekcji, a następnie już

samodzielnego Komitetu stał się Poznań i jego uniwersytecka Katedra Etnografii (dziś Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej). Od samego początku funkcjonowania Sekcji reprezentowała ona różnorodne środowiska etnograficzne, a więc uniwersyteckie katedry, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, instytuty badawcze PAN, ośrodki badań folklorystycznych, centra zajmujące się sztuką ludową, muzea etnograficzne oraz nauki pokrewne (socjologię wsi). Pierwsze prace nowej Sekcji dotyczyły przygotowań środowiska etnologicznego do II Kongresu Kultury Polskiej oraz obejmowały opracowanie ekspertyz dotyczących bieżącego stanu etnografii. Pod auspicjami tego gremium zorganizowano także w 1974 roku II Międzynarodową Konferencję Etnografów Słowiańskich w Błażejewku koło Poznania (Burszta 1975).

W tym samym roku, a więc zaledwie dwa lata po powołaniu Sekcji, zaczęła się materializować idea przekształcenia owej grupy w samodzielny komitet. Pierwsze propozycje idące w tym kierunku zostały sformułowane przez prof. Bursztę w czerwcu 1974 roku w wystąpieniu na forum Wydziału I PAN, zatytułowanym „Etnografia Polska: osiągnięcia – organizacja – perspektywy”. Sprzyjająca wówczas tej idei atmosfera w Wydziale I (nauk społecznych) PAN, kierowanym przez profesorów Władysława Markiewicza i Mariana Wojciechowskiego, umożliwiła wszczęcie dalszych kroków i skierowanie do PAN memoriału (listopad 1974 r.) autorstwa prof. Burszty: „O potrzebie powołania Komitetu Nauk Etnograficznych PAN”. W tym dokumencie zwrócono uwagę na znaczne rozproszenie aktywności polskich etnografów, nie sprzyjające koordynacji badań i organizacji wspólnych przedsięwzięć. Jednym z kroków na drodze ku przezwyciężeniu tych trudności miał być odrębny komitet, lepiej integrujący i wzmacniający polską etnografię jako samodzielną dyscyplinę.

Trzeba tu zauważyć, że starania o posiadanie własnego komitetu były w czasach PRL w pełni uzasadnione, bowiem dominowała wówczas tendencja do wysokiego stopnia centralizacji nauki, a te dyscypliny, które miały swe komitety w strukturach PAN, siłą rzeczy zajmowały ważną pozycję. Ich komitety traktowane były jako ośrodki predestynowane do koordynacji działalności naukowej w całym kraju. W początkach lat 70. XX wieku nie było jednak sprzyjającej atmosfery w środowisku etnologicznym dla tworzenia tego typu reprezentacji. Przeminał wówczas okres dominacji wielkich postaci, prawdziwych patriarchów w etnografii polskiej, którzy wcześniej nadawali kształt dyscyplinie. Zmarli już lub przestali być w pełni aktywnymi tacy uczeni, jak Moszyński (zm. 1959), Frankowski (zm. 1962), Gajek (zm. 1987) i Dobrowolski (zm. 1987). W latach aktywności naukowej, ze względu na swe silne osobowości, odmienne orientacje badawcze i zajmowane pozycje akademickie nie byli oni szczególnie skłonni do współpracy i często zamykali się w swoich ośrodkach.

Z kolei prof. Burszta, zabiegający o utworzenie komitetu, był w tym czasie uznawany w środowisku etnologicznym za człowieka „nowego”, spoza dotychczasowego układu, nie odpowiadającego w pełni tradycyjnym wzorom profesora-

ra. Tymczasem okazało się, że to właśnie on zdecydowanie dążył do powołania integrującej reprezentacji całego środowiska. W wysiłkach na rzecz utworzenia komitetu wspomagały go jego cechy osobiste: wielka pracowitość, życzliwy stosunek do ludzi, pragmatyzm oraz umiejętność tworzenia zespołów badawczych i kierowania nimi. Zaslugą prof. Burszty było przekonanie socjologów, z którymi miał dobre kontakty, do stworzenia etnograficznej Sekcji w ramach ich Komitetu. I to także on zabiegał o uzyskanie poparcia władz Wydziału I Nauk Społecznych PAN, kierowanego wówczas przez archeologa prof. Witolda Hensla, dla przekształcenia owej Sekcji w samodzielny komitet. W tych staraniach wspierali go również niektórzy profesorowie oraz młodsze pokolenie etnografów.

W rezultacie tych oficjalnych i zakulisowych zabiegów 27 marca 1975 roku powołany został, w ramach Polskiej Akademii Nauk, Komitet Nauk Etnograficznych, a jego pierwsza kadencja objęła okres kończący się w roku 1977. Inauguracyjne posiedzenie KNE odbyło się w Warszawie 19 kwietnia. Do Komitetu powołano 29 członków, poszerzając następnie to gremium do 32 osób, a więc skład był zbliżony liczbowo do obecnych limitów. Już w czerwcu tego samego roku PAN zaaprobowała nowelizację nazwy Komitetu na bardziej zgodną z europejskimi tradycjami, i od tego czasu po dziś dzień działa Komitet Nauk Etnologicznych. Na jego czele ponownie stanął prof. Burszta, jego zastępcami zostali profesorowie Bronisława Kopczyńska-Jaworska i Zofia Sokolewicz, natomiast obowiązki sekretarza kontynuował prof. Jasiewicz. Pierwsze zadania nowo powołanego Komitetu obejmowały opracowanie ekspertyz dotyczących sytuacji kadrowej i aktualnego stanu badań, zainicjowano również długofalowe prace dokumentacyjne i bibliograficzne w kooperacji z PTL. Obok działań tego typu, w kompetencjach Komitetu znalazła się także „opieka” nad kształceniem kadr i programem studiów etnologicznych oraz wspieranie wszelkich inicjatyw organizacyjnych sprzyjających rozwojowi etnologii i nauk pokrewnych (folklorystyki, etnomuzykologii, etnomuzealnictwa, etnoreligioznawstwa) (Burszta 1978a).

Pierwsza kadencja KNE poświęcona została przede wszystkim budowie wewnętrznej struktury Komitetu, tak aby w ramach tego gremium naukowego mogły działać efektywnie różne zespoły badawcze. W rezultacie utworzono aż sześć specjalistycznych komisji i zespołów. Były to: Komisja do Badania Kultury Ludowej w Karpatach, kierowana przez prof. Mieczysława Gładysza i usytuowana w Krakowie; Komisja Etnologii Religioznawczej, działająca pod kierunkiem doc. Henryka Swienko (w Warszawie); Komisja Badań Współczesności (także w Warszawie), na czele której stanęła prof. Maria Biernacka, oraz Komisja Amerykanistyczna z siedzibą w Poznaniu, kierowana przez prof. Marię Frankowską. Status zespołu posiadały: Zespół do Badania Rybołówstwa Tradycyjnego założony przez prof. Marię Znamierowską-Prüfferową z Torunia oraz Zespół Naukowej Dokumentacji Etnograficznej w Łodzi zainicjowany przez prof. Kopczyńską-Jaworską. Taka struktura odzwierciedlała przede wszystkim zainteresowania ówczesnych czołowych profe-

sorów etnologii oraz specjalizacje rozwijane w poszczególnych ośrodkach naukowych. Zadaniem tych gremiów była intensyfikacja badań poprzez organizowanie konferencji, wspieranie inicjatyw badawczych, opracowywanie ekspertyz i przygotowywanie publikacji. Istotnym elementem wspomagającym aktywizację zespołów i komisji był ich poszerzony skład, obejmujący nie tylko członków samego Komitetu, ale i dokooptowanych specjalistów młodszego pokolenia. Dzięki temu działalność Komitetu szybko stała się widoczna i ważna dla całego środowiska etnologów polskich, tworząc dla nich integrującą platformę współpracy.

Ostatni rok pierwszej kadencji Komitetu (1977) wart jest odnotowania z tego względu, iż w tym czasie KNE rozpoczął intensywne starania na rzecz powołania w Polsce samodzielnego instytutu etnologicznego mającego funkcjonować w ramach PAN. W tym czasie jedyną placówką ściśle badawczą w tym zakresie był Zakład Etnologii, usytuowany w obrębie interdyscyplinarnego Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN, w którym faktycznie dominowali archeologowie. Chodziło zatem o to, aby podnieść rangę etnologii jako samodzielnej dyscypliny i w oparciu o wspomniany zakład utworzyć silną placówkę naukową mającą perspektywy rozwojowe. Projekt takiego instytutu opracowany przez prof. Bursztę przewidywał także włączenie do nowej placówki rozproszonych zespołów badawczych zajmujących się folklorem muzycznym, literaturą i sztuką ludową, dziedzictwem ludoznawczym i edytorstwem (chodziło o Redakcję *Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga*) oraz informacją i dokumentacją naukową. Zamyśl ten był zbieżny z ówczesnymi tendencjami w nauce polskiej preferującymi centralizację poczyniń badawczych w „wiodących” ośrodkach działających w ramach PAN. Uważano, że taka silna placówka przyczyni się wydatnie do dalszego rozwoju etnologii jako nauki ważnej dla „kształtowania nowoczesnej kultury narodowej”. Wskazywano również na to, że w pozostałych „krajach demokracji ludowej”, a także w ZSRR, instytuty etnologii (etnografii) od lat funkcjonują z powodzeniem, a więc powstanie takiej placówki w Polsce będzie logicznym wypełnieniem istniejącej dotychczas luki (Burszta 1978b).

Te dobrze uzasadnione zamierzenia nie spotkały się jednak z poparciem ówczesnych władz, tym bardziej, że schyłek lat 70. naznaczony był już symptomami recesji, a następna dekada wielkich turbulencji społeczno-politycznych i narastającej stagnacji zmusiła środowisko do rezygnacji z tego ambitnego projektu. Jego realizacji nie sprzyjały także znaczące różnice zdań wśród etnologów co do koncepcji i struktury przyszłego instytutu. Ten zarys historii starań o instytut etnologii pokazuje dużą dynamikę wysiłków środowiska etnologicznego, które w stosunkowo krótkim czasie przekształciło skromną Sekcję Etnografii w istniejący do dziś Komitet Nauk Etnologicznych, a zamierzało zaraz potem utworzyć własny instytut.

Dalsze dzieje Komitetu to z pewnością zadanie na inny artykuł, w którym historia działalności tej reprezentacji środowiska byłaby ukazana na tle meandrów rozwoju etnologii, wpisanej w niełatwe dzieje schyłku PRL, okresu transformacji

ustrojowej i budowy III RP (Posern-Zieliński 1991)². W tym miejscu zamiast kolejnej wycieczki w przeszłość, warto z okazji 40-lecia Komitetu zwrócić raz jeszcze i dobitnie uwagę na znaczenie, jakie miał i nadal ma Komitet Nauk Etnologicznych PAN dla objętych jego działaniem dyscyplin.

Po pierwsze, KNE stworzył przestrzeń sprzyjającą integracji nauk etnologicznych w trzech ważnych obszarach: personalnym, instytucjonalnym i międzydyscyplinarnym. Członkowie środowiska nauk etnologicznych spotykali się regularnie na posiedzeniach Komitetu i jego komisji, brali udział w wyborach do tych gremiów, wizytowali poszczególne ośrodki studiów etnologicznych i tam zapoznawali się z ich osiągnięciami, zwoływali konferencje i seminaria; podejmowali także wspólne inicjatywy, często łączące działania kilku placówek naukowych. Komitet współpracował, i nadal to czyni, z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym, a wyrazem tej współpracy stał się „Lud” jako wspólny rocznik dla obu tych społecznych instytucji. Komitet interesował się też działalnością i rozwojem muzeów etnograficznych, a także wspierał i współdziałał z wieloma innymi instytucjami i stowarzyszeniami naukowymi, w tym z Polskim Instytutem Antropologii oraz Instytutem im. Oskara Kolberga. Wreszcie, *last but not least*, zbliżał etnologów i antropologów z przedstawicielami dyscyplin pokrewnych: literaturoznawcami o zainteresowaniach folklorystycznych, socjologami zajmującymi się antropologią społeczną, etnomuzykologami czy ethnohistorykami.

Po drugie, Komitet umocnił rangę etnologii w akademickiej strukturze polskiej nauki, podkreślając jej status jako samodzielnej dyscypliny, wyzwolonej z podległości wobec socjologii czy historii. Posiadając własny Komitet, po raz pierwszy etnologowie stali się pełnoprawnymi partnerami przedstawicieli pozostałych nauk społecznych i humanistycznych skupionych przy Polskiej Akademii Nauk. W dużej mierze dzięki temu udało się również, po wielu latach nieobecności przedstawicieli etnologii wśród członków PAN (po śmierci profesorów Moszyńskiego i Dobrowolskiego), wprowadzić do tego prestiżowego gremium reprezentanta naszego środowiska (prof. Aleksander Posern-Zieliński). Również w składzie Polskiej Akademii Umiejętności znaleźli się etnolodzy zasłużeni swą aktywnością na rzecz KNE (profesorowie Sokolewicz, Posern-Zieliński i Lech Mróz).

Po trzecie, Komitet towarzyszył przekształceniom i współtworzył warunki rozwoju dla etnologii. Uczestniczył w jej ewolucyjnej modernizacji od „środka” i zabiegał o jej naukowy „awans”, by mogła stać się dyscypliną ważną i liczącą się w głównym nurcie nauk społeczno-humanistycznych. Należy przypomnieć, że jako powojenna „etnografia” była ona zepchnięta na margines i administracyjnymi decyzjami przypisana do kategorii nauk pomocniczych, a więc o ograniczonej samodzielności. Do tego dodać trzeba, iż sama również, by zachować swą autonomię i etos swych ludoznawczych zainteresowań schroniła się w bezpiecznej

² Na łamach „Ludu” od 1992 r. ukazują się regularnie sprawozdania z działalności Komitetu, posiedzeń plenarnych i wyborów nowych składów i władz.

niszy studiów nad kulturami ludowymi Europy i tak zwanymi społeczeństwami pierwotnymi żyjącymi w zamorskich światach. Ta tradycyjna, mocno zakorzeniona jeszcze w XIX wieku postawa, począwszy od lat 70. i 80. wieku XX ulegała znaczącym przekształceniom, stopniowo modernizując wszystkie aspekty działalności naukowej, począwszy od reform strukturalnych, poszerzania horyzontów teoretycznych, doskonalenia metod pracy terenowej i analitycznej, do zdobywania większej kompetencji metodologicznej i obejmowania zakresem zainteresowań coraz to nowych pól badawczych. W tych wspólnych wysiłkach modernizacyjnych wiodących od etnografii, mocno zakorzenionej w tradycji ludoznawczej, do nowoczesnej etnologii, coraz bliższej antropologii społeczno-kulturowej i koncentrującej się przede wszystkim na ważnych przejawach współczesnego życia, istotną rolę odegrał także Komitet i jego członkowie. Organizował debaty i dyskusje, zwoływał konferencje i posiedzenia, przygotowywał memoriały i ekspertyzy, słowem zawsze zachęcał całe środowisko nauk etnologicznych do dalszych wysiłków na rzecz uczynienia z etnologii/antropologii dyscypliny ważnej, atrakcyjnej, potrafiącej się włączyć do głównego nurtu debat o kulturze, narodzie i społeczeństwie.

Po czwarte, Komitet niewątpliwie był swego rodzaju tarczą ochronną i instrumentem reagowania w sytuacjach kryzysowych zagrażających pozycji etnologii, jak i poszczególnym jej placówkom. Wśród wielu tego rodzaju interwencji warto przypomnieć batalię stoczoną na początku lat 90. przeciwko realizacji uchwały Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego, która proponowała likwidację odrębności uniwersyteckich studiów etnologicznych i przekształcenie ich w specjalność w ramach studiów historycznych. Ówczesny przewodniczący Komitetu (prof. Jasiewicz) wraz z przedstawicielami innych zagrożonych kierunków (archeologami i historykami sztuki) interweniował skutecznie w tej kwestii w ówczesnym Ministerstwie Szkolnictwa Wyższego, i dzięki temu ta skrajnie niekorzystna nowelizacja przepisów została wstrzymana, a etnologia nadal pozostała odrębnym, tak zwanym unikatowym kierunkiem studiów.

Po piąte, Komitet umożliwiał formalne kontakty z międzynarodowymi organizacjami naukowymi. Jest to związane z tym, że Komitet Nauk Etnologicznych za pośrednictwem Polskiej Akademii Nauk został członkiem zbiorowym Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), a więc najważniejszej, o zasięgu światowym, organizacji zajmującej się sprawami etnologii, a tym samym każdorazowy przewodniczący Komitetu stawał się przedstawicielem PAN w tym globalnym stowarzyszeniu.

Po szóste, Komitet poszerzył również możliwości wydawnicze środowiska, publikując serię zatytułowaną „Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN”. To właśnie w ramach tej serii ukazały się cztery tomy tak bardzo potrzebnej *Bibliografii etnografii polskiej*, a także tak zwane tomy kongresowe, przygotowywane w edycji angielskiej i publikowane z okazji kolejnych kongresów Międzynarodo-

wej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych celem popularyzacji dorobku polskich naukowców poza krajem.

Autorzy skreślonych powyżej refleksji są przeświadczeni, iż Komitet był w trakcie ostatnich czterech dekad ważną instytucją etnologiczną zarówno w odniesieniu do spraw wewnętrznych środowiska, jak i w niezbędnych relacjach w obrębie nauk społecznych i humanistycznych koordynowanych przez PAN. Jest rzeczą oczywistą, że nasze uwagi i oceny zamieszczone w tym szkicu mają po części wymiar subiektywny, gdyż byliśmy przecież od lat wielu zaangażowani bezpośrednio w kierowanie pracami Komitetu, pełniąc w nim kolejno funkcje jego sekretarzy naukowych, a następnie przewodniczących³. Ramy tego komunikatu sprawiły, że mogliśmy wskazać tylko na niektóre, naszym zdaniem najważniejsze aspekty działań Komitetu, podkreślając ich znaczenie dla całego polskiego środowiska nauk etnologicznych. Oczywiście zdajemy sobie sprawę z ograniczonej roli struktur i działań organizacyjnych dla rozwoju nauki, którą tworzą przede wszystkim wybitne indywidualności i ich szczególne dokonania. Instytucjonalne ramy mogą w jednych sytuacjach hamować rozwój, a w innych promować naukowe inicjatywy i sprzyjać prowadzeniu badań. W tym przypadku jesteśmy jednak przekonani, że Komitet Nauk Etnologicznych PAN, powstały przed 40 laty z inicjatywy prof. Burszty, był wielce pomocny naukom etnologicznym w naszym kraju.

LITERATURA

Burszta J.

1975 *Sekcja Etnografii Komitetu Nauk Socjologicznych Polskiej Akademii Nauk*, „Lud” 59, s. 290-291.

1978a *Etnografia polska w 25-leciu Polskiej Akademii Nauk*, „Lud” 62, s. 3-11.

1978b *Establishment of the Committee for Ethnological Sciences at the Polish Academy of Sciences*, „Ethnologia Polona” 4 [druk: 1979], s. 203-205.

Posern-Zieliński A.

1991 *Działalność Komitetu Nauk Etnologicznych PAN w latach 1987-1990*, „Lud” 74 [druk: 1992], s. 295-298.

³ Prof. Jasiewicz jest honorowym przewodniczącym Komitetu, a prof. Posern-Zieliński jest w bieżącej kadencji przewodniczącym KNE PAN.

II. FOCUS ON US: FOREIGN ANTHROPOLOGISTS ON THEIR RESEARCH IN POLAND

MICHAŁ BUCHOWSKI

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

Adam Mickiewicz University in Poznań

Poland

European University Viadrina

Frankfurt (Oder)

Germany

MUTUAL ENCOUNTERS

Contemporary anthropology has many faces, subfields, and research interests. Anthropologists study every conceivable topic, study “up” and study “down” or, when focusing on their peers, even study “horizontally”; they also travel to all corners of the world, where they visit rural communities, indigenous populations, sweatshop floors, scientific laboratories, military training camps, border crossings, and NGO offices, and are seen in the halls of the headquarters of global institutions such as the European Commission, World Bank and United Nations. What seems a common and eternal practice to us today was not the case in the past. Our research interests have changed over time, and the world surrounding us has been transformed. By changing our focus, we have moved the boundaries of the discipline. Things are not the same as they were three or four decades ago.

For a long time, doing the anthropology of Europe was not an accepted practice for overseas anthropologists. In his introduction to a special issue of “*Anthropological Quarterly*”, Conrad Arensberg (1963) made an appeal to study the cultures and people of the “Old World”¹. Of course, he was probably not the first to have this idea. It seems that Europe as an ethnographic field site for anthropologists was discovered

¹ I ask for readers’ understanding, as I am unable to mention here all the names and histories related to the anthropological study of Europe, or even of Poland. Selected issues and publications can only illustrate certain trends. I apologize all those whose works or names do not appear in this short account.

and penetrated step by step. The first inroads were made in the Mediterranean countries. Although various ethnological studies were carried out in this part of the world long before World War II, such as those by Eugeniusz Frankowski (cf. 1920), anthropologists began to penetrate it more systematically in the 1950s. Julian Pitt-Rivers' monograph *The People of the Sierra* (1971 [1954]) is considered a milestone in this respect. John Campbell's (1964) *Honour, Family and Patronage* about Greece, Paul Sterling's (1965) *A Turkish Village* (cf. Giordano 2012: 13), and William Douglass' (1969) *Death in Murelaga* about rituals in Basque countryside continued this tradition. Nowadays doing ethnography in this area has become a usual, or even fashionable, practice. Several scholars have built their academic reputation based on their research there.

The next area to be explored by anthropologists was the Alpine region. One of the pioneers here was Robert Burns (1959), who studied Saint-Véran, the highest village community in the French Alps. In the 1950s and 1960s, scholars such as John Honigmann (1970), Frada Naroll (1960) and Raoul Naroll (Naroll R. 1958; Naroll, Naroll 1962), John Cole and Eric Wolf (1974), Leopold Pospisil (1971, 1995), John Friedl (1974), Robert Netting, and Daniela Weinberg have studied this region. Robert Anderson (1973) wrote a comprehensive overview of the studies in Europe at this stage².

Socialist Europe was the last region to which western anthropologists arrived. Various factors led to this. Going east was often not conceivable for political or mental reasons, or both. It was not easy to get behind the Iron Curtain. Not surprisingly, relatively liberal Yugoslavia under Josip Bros Tito's rule was the first country to which anthropologists were allowed. Joel Halpern (1956, 1958, 1967), who studied Serbian villagers, was one of the first, if not the first western anthropologist doing long-term fieldwork in a socialist land. In Yugoslavia he was followed by many, for instance, Irene Winner (1971), author of a monograph on Slovenian peasants. Steven Sampson (1974, 1982), Gail Kligman (1981), Katherine Verdery (1977, 1983) and David Kideckel (1993), who defended his Ph.D. thesis at the University of Massachusetts (Kideckel 1979), ventured into Romania. Some of them were encouraged to go there by John Cole, an expert on the Alpine region, who also worked in Romania (cf. Cole 1977). Sam Beck carried out studies first in Yugoslavia, and then moved to Romania³. Research in Romania was possible thanks to Nicolae Ceaușescu's policies since the late 1960s aimed at gaining partial independence from the Kremlin's dictate. Economic ties with the outside world were strengthened, technology from the French car industry imported, capitalist iconic products allowed (a Pepsi factory was built, and Coca-cola imported), and western loans granted. In a sense, the opening of borders to western scholars, anthropologists in particular, became part of this package.

² My knowledge of the studies done in the Alpine region is based on a comprehensive manuscript written by Paolo Viazzo (n.d.)

³ An account of works on Central and Eastern Europe up to the 1980s is given by Halpern and Kideckel (1983).

This expansion from the “soft (communist) underbelly” proceeded from the south northward. In the latter half of the 1960s, János Kádár started his policy of goulash-socialism in Hungary, in both the economic and political spheres. In consequence, western students were allowed to enter this country. Michael Sozan, who graduated from Syracuse University in 1972, based the fieldwork for his Ph.D. thesis on the Hungarian minority in the Austrian Burgenland. He later published two important books on Hungary (Sozan 1977, 1985). Soon afterwards, Chris Hann (1980) studied a collective farm in Hungarian Puszta (for more details, see his contribution to this issue). But there were also others: Éva Huseby-Darvas (Huseby 1984; Huseby-Darvas 1987), linguistic anthropologist Susan Gal (1978), and, a bit later, the more historically-oriented anthropologist and sociologist Martha Lampland (1996), who completed her Ph.D. thesis at the University of Chicago in 1987.

Since Czechoslovakia under Gustáv Husák after 1968 had embarked on a politically strict policy of “normalization”, Poland was next in line. After Władysław Gomułka was toppled by Edward Gierek in 1970, the country began a more open policy, both with regard to the flow of capital and of people. Accounts given by Chris Hann, Carole Nagengast and Frances Pine show how the structural framework made possible their individual actions. Chris Hann (1985) moved north to Poland from Hungary, Carole Nagengast (1991) came here across the Atlantic in order to study the people in Wola Pławska/Rzędzianowice, near Stalowa Wola. Frances Pine decided to do research (in collaboration with Przemek Bogdanowicz) among the Polish mountaineers in the Podhale region (Pine, Bogdanowicz 1982). In addition, Janine Wedel (1986), an anthropologist trained at the University of California at Berkeley, paid several visits to Poland between 1977 and 1986, spending also two years here during martial law, mostly in Warsaw. With the exception of Bogdanowicz, all of them remained devoted to anthropology, and, to lesser or greater degree, interested in Polish affairs.

The reasons for coming to Europe, and Poland in particular, were multiple. As we can read in the following essays, some were personal, some accidental, and others based on the rational decision to chart an anthropological map of barely explored territories. In the history of anthropological studies on Europe some scholars, for instance Leopold Pospisil and Eric Wolf⁴, as well as Michael Sozan, and Zdenek Salzmann in Czechoslovakia, were actually born in continental Europe or in the countries where they did later their fieldwork. Quite a few returned to their countries of origin after 1989, including Petr Skalník and László Kürti. In the Polish case, some had more or less distant ancestors in the country, such as Przemek Bogdanowicz, Carole Nagengast, Edouard Conte, and later Marysia Galbraith, Genevieve Zubrzycki and Michał Murawski. And lastly, many had chosen to do their research in (post-)socialist Europe without having any family ties to the country being studied. In Poland,

⁴ “Eric Robert Wolf, an Austrian-born sociocultural anthropologist (...) Wolf’s lifelong fascination with cultural diversity can be traced to his childhood in multilingual Vienna and his teen years in multi-ethnic Sudetenland, where his Austrian father (his mother was Russian) ran a textile factory prior to the 1938 Nazi takeover. To avoid persecution as Jews, Wolf and his family moved first to England and then to the United States” (Kottak 2012).

this applied to Hann and Pine, as well as to the majority of the representatives of the second generation of anthropologists of Poland (more about them anon).

As has already been mentioned, the socio-political context was decisive. The advancing thaw in East-West relations enabled young researchers to do their fieldwork in the respective countries. Anthropological interest in Central and Eastern Europe (CEE) was a part of a progressing ethnographic penetration of the continent from the south-west towards the north-east. The emergence of the anthropology of Europe faced strong resistance in anthropological circles. For decades, at least in the Anglophone world, the anthropology of Europe was not considered “truly anthropological”. Privileged status was assigned to research done in other parts of the world, in colonial and postcolonial settings, and among indigenous communities. John Cole summarized the problem: “the incorporation of an anthropology of Europe into general anthropology has met with substantial resistance from within the anthropological ranks and continues to face accusations of illegitimacy” (Cole 1977: 353). For “traditionalists”, it appeared contradictory for the study of “our” society to be conducted by experts who by definition dealt with “others”. Western and semi-western industrialized societies were to be studied by sociologists.

From a global political perspective, with the Iron Curtain still in place (one should not forget that all of these “liberal” communist rulers were authoritarian and often treated any resistance harshly), CEE was perceived of as less anthropologically significant than the rest of the world. Although it was important for the West to have knowledge about the communist camp, its ideological and political competitor, this area study was reserved for political scientists and historians, not anthropologists or even sociologists (see Hann 1994). On top of this, as I have indicated above, in the Cold War milieu anthropological research in the region was either impossible or difficult. Authorities in CEE did not want to have “western agents” wandering the countryside, asking people strange questions. Perhaps they were implicitly aware of Michel Foucault’s wisdom that knowledge is the vanguard of power. Only political relaxation made such anthropological inquiry conceivably. Still, it appears in many reports from the period between 1960 and the end of the 1980s that fieldworkers were treated with suspicion by the people they studied.

Thus, the obstacles to developing the anthropology of CEE were dual in nature: both political and intra-disciplinary. This state of the art adversely affected anthropology’s position in terms of studies of “actually existing socialism”. Although the region remained a blank space on the anthropological map, the position of anthropologists working in CEE was disadvantageous. No large interpretive community of scholars was ready to absorb and discuss CEE anthropological experts’ findings at that time. Halpern and Kideckel whined that there were numerous “difficulties facing the anthropology of Eastern Europe as it attempts to penetrate into a general anthropological consciousness” (1983: 378). And they continued: “Marginality develops from the status of both European and peasant studies within anthropology and, from a broader perspective of culture history, the position of Eastern Europe within Europe”. This status quo “forces researchers to justify their anthropological identity and the legitimacy of some of their research topics” (Halpern, Kideckel 1983: 378). This

perception of CEE anthropological studies also had negative repercussions after the “Nations’ Fall”. In the mid-1990s, Deborah Cahalen complained about “a widespread exclusion of Eastern Europe from mainstream anthropological discussions” (1996: 21). She continued by giving an account of an American anthropologist’s response to her essay on gender relations in Poland. In general, she felt that “it was very difficult to «get into» the paper because the concepts and arguments were too specific to the Eastern European experience, and therefore were not broadly anthropological” (Cahalen 1996: 24).

We should appreciate our foreign colleagues who became the forerunners of anthropological studies in the region, particularly in Poland, for their determination to study a subject that was not considered significant by disciplinary gatekeepers. It should be underlined that by no means they have subscribed to dominant discourses in the West about totalitarian regimes having made people’s lives unendurable and producing social anomia. On the contrary, they contested these essentialized and ossified images, which were far from reality. They made every possible effort to show how people managed to make their lives bearable, resisted state domination, got around “impossibilities” by resorting to traditional group and family solidarity, by using the institution of *znajomości* (connections) and by developing strategies known as the skill of *zalatwić* (wangle). These monographs and articles on Poland written by the first generations of external anthropologist give us a unique account of social life under socialism. At least to me, their works were not only paradigmatically different, but, for my own research interests, often more insightful than knowledge produced by the two postwar generations of local ethnologists.

It is interesting that most studies carried out by Anglophone anthropologists in the postwar period in Europe were done among peasants. Even a glance at a bibliography clearly indicates it, and this statement is valid for all European regions indicated above. The reason for this is rather obvious: several decades ago, anthropology was expected to study “others” and small communities. Studying rural communities fitted this pattern and was excusable even if it was carried out in Europe. This kind of research was analogous to several other studies carried out on peasants in Latin America, South-East Asia and Africa at that time and before. No wonder that virtually all explorers did their ethnographies in the countryside, with Janine Wedel being the exception that confirmed the rule. It is also striking that in Poland all of these rural studies were done in the former Galicia, in a region populated by numerous rural smallholders. Did this fascination result from a search for “exotic” topics? Or did it simply fall into the mainstream of anthropological studies of Europe at the time? Why was no other region of Poland studied in this period?

The way these first studies on Poland were conceptualized and problematized differed significantly from the ethnological studies of rural populations conducted by local ethnographers. Rural sociologists and social historians were the primary interlocutors for the first wave of anthropologists visiting our region. Stefan Kieniewicz (1969), Bogdan Gałęski (1971) and Witold Kula (1976) were the authors cited by them, while Polish ethnographers (e.g., Roman Reinfuss and Maria Biernacka) were referred to only sparsely, if at all (cf. Buchowski 2012: 23-24).

I suspect that young scholars trained in Anglo-Saxon anthropology implicitly shared the opinion of John Davis about ethnologists. He made a distinction between backward and progressive anthropology. For him, the nationalist agenda of ethnologists immobilized the discipline like a mammoth in the frozen Siberian ground. Ethnologists were so petrified in such an allochronic manner that to refined western anthropologists they seemed like the living skeletons of nineteenth-century research paradigms (Davis 1997: 4). Many years later, Katherine Verdery regretfully acknowledged that “when I first went to Romania as an ambitious graduate student, I felt intellectually superior to my Romanian ethnographer-colleagues even while recognizing that they had a wealth of knowledge I lacked about Romanian life-ways. But they didn’t have «theory», and that’s what I had been trained to care about” (Verderey 2012: 2).

The issue of the mutual relationship between external and local scholars continued for some time. There is no necessity to discuss this here, since many articles have been published about it, and it seems that my exchange of opinions with Chris Hann exhausted the topic in a friendly manner (Buchowski 2004, 2005; Hann 2005). A book on Poland’s “transition” to which scholars from both Poland and outside contributed was one of the first attempts to combine these varying traditions and produce some form of synergy (Buchowski, Conte, Nagengast, eds., 2001). Overall, my argument in this discussion was that the image of Polish ethnology and anthropology as theoretically insipid and disconnected from the world flows of anthropological knowledge was incorrect. The visible domination of western anthropological models – observed also by scholars in other parts of the world (e.g., Viazzo, n.d.; Kürti 2000; Anăstăsoaie et al. 2003; Narotzky 2006) – resulted from hegemonic hierarchies of knowledge that hindered productive intellectual exchange. Well into the twenty-first century, western scholars did not really consider local contributions to be valuable for their research or significant in general for anthropological scholarship (Buchowski 2012). However, the situation has been improving systematically, and contemporary anthropologists doing research on Poland are readily integrating local scholars’ findings into their works. This is a result of, among other things, the increasing international movement of people and ideas as well as the growing number of English language publications written by Polish authors. For this generation of scholars, language and political borders have no special meaning, and they all belong to the transnational community of scholars working on Poland.

However, this question of mutuality also has another side. The eagerness of Polish authors to cite western gurus in their anthropological theories made them somewhat reluctant to recognize the expertise of their colleagues doing research in Poland. It is indicative that among the hundreds of anthropological books translated into Polish only a few monographs were based on research in Poland (Wedel 2007; Dunn 2008; Zubrzycki 2014; Murawski 2015).

In this context, it worth mentioning “halfies”, people who were born in Poland and did research here, and then made careers abroad. In many ways, they have acted as intermediaries and facilitators. Their language competence and contacts with scholars in the country of origin has contributed to the emergence of an anthropo-

logy without borders. There are no doubt many such individuals, but let me here just mention some of them: Jan Kubik (1994), Karolina Szmagałska-Follis (Follis 2012), Longina Jakubowska (2012), Joanna Mishtal (2015), and Kinga Pozniak (2015).

Meeting local ethnologists and anthropologists personally has been unavoidable. It seems from what we can read below that initially the major contact point for the first international visitors was Grodzka Street 52 in Kraków. Nagengast, Hann, Pine and Bogdanowicz, and later Galbraith, in one way or another were associated with this address. I can only guess here why, but Andrzej Paluch's international connections certainly played a role. Interest in south-east Poland encouraged them to seek academic contacts there, too. No doubt, those associated with the Social Anthropology Division at the Department of Sociology at Jagiellonian University comprised an interesting research group. The then-young scholars who were there, and who functioned or still function in academia include: Mariola Flis, Grażyna Kubica-Heller, Jan Kubik, Marian Kempny, Zdzisław Mach and Janusz Mucha. Their spectacular academic careers indirectly prove that they learned something from these visitors. This is a good moment to stress how many Polish anthropologists remain thankful for the help provided by these first scholars in making connections throughout the academic world.

More recently, the situation in anthropology has become much more complex and diversified in all possible respects. The anthropology of Europe is no longer a peripheral specialization within the discipline (for instance, the Society for the Anthropology of Europe within the American Anthropological Association has an enormous membership, reaching 800 persons); anthropologists who study Europe do not have to legitimize their interest in this "strange" region; in the CEE context alone, "postsocialism" has emerged as an innovative topic whose importance has been often compared to postcolonial studies; the region has become a laboratory for neoliberal reforms in which unprecedented sociocultural processes have been instigated; a number of young scholars have been attracted to CEE, including Poland.

After 1989 a new generation of scholars appeared⁵. For them also, as Marysia Galbraith remarks, "Eastern Europe was the new frontier for anthropology" (this issue). The list of these researchers is quite long, and in the following I cite just names which first come to mind. First are those who came to do research in Poland all the way from the US: Elizabeth Dunn (2004), Deborah Cahalen Schneider (2006), Geneviève Zubrzycki (2006) Lisa Gurr, Elizabeth Vann, Christie Long (nee Evans), Marysia Galbraith (2014) Dong Ju Kim, Eunice Blavascunas and Jessica Robbins-Ruszkowski; second are several scholars who arrived from European countries: Rosa Lehmann (2001), Esther Pekerkamp (2008), Anika Keinz (2008), Alexandra Schwell (2008), Jonathan Webber (2009), Michał Murawski (2015), Juraj Buzalka (2007), Jan Grygar (2016) and Iuliia Buyskykh. The presence of anthropologists from the CEE region is particularly praiseworthy. Two of them contributed to this volume, and it is striking how their perspective can differ from those coming from the West.

⁵ For a short overview of Anglophone anthropological studies on CEE and the former Soviet Union, see Wolfe 2000.

From the writings of this new generation of scholars, it is visible how the way anthropology is done has changed. Contemporary anthropologists do not have to make excuses for their coming to areas seemingly peripheral for general anthropology. Europe as a subject of anthropological research is as justifiable as any other region in the world. One gets the impression that for some time, CEE has become even a privileged area of anthropologists' study, since they have been able to observe sweeping sociocultural processes. All these circumstances made CEE and Poland attractive for a new generation of scholars. They have established academic networks in various cities – Poznań, Warsaw, Wrocław and elsewhere. As indicated in the first paragraph here, we have witnessed how research methods and topics have changed since the very first studies were carried out by the pioneering generation in the 1970s and 1980s. Rural communities have ceased to be the prime object of focus, and now most field sites are in big cities and towns. For a long time, transformation has been a catchword. Religion, Jewish studies, gender issues, borders, the construction of identities, ethnic conflicts, memory, and aging as a sociocultural phenomenon, as well as hegemonic discourses and practices, are all terms by which we can, at least partly, characterize these new anthropological studies on Poland. They simply subscribe to what anthropologists do all over the world.

International scholars have always been helpful towards the Polish community of anthropologists. It should be pointed out that Chris Hann and Frances Pine have supervised a number of doctoral students who came from Poland and/or did their research in Poland: Juraj Buzalka, Agnieszka Pasieka, Agata Ładykowska and Anna Witeska-Młynarczyk immediately come to my mind. Several others attended seminars held by them at the Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle and at Goldsmith College at the University of London. But these and other scholars' impact on our academia is much wider than this. Perhaps some personal accounts would be illustrative; I know that many of my colleagues can evoke similar stories from their memories. The point I want to make here is that we have all profited from these collaborations and friendships. In other words, my personal encounters multiplied many times over provide a vague image of how enormous the impact of our international peers has been on what we do in anthropology and how we do it.

I met Chris Hann for the first time when he was still in Cambridge; he lent me his bike to ride around and invited me to his home for parties. Ernest Gellner attended them, as well, and I mention this only because the enormous help this towering intellectual extended to many Polish anthropologists at that time should be recognized here. Chris and I apparently missed each other before when he visited Poznań to attend the Rural Solidarity Meeting in 1981; I was there, too. We have come across one another on various other occasions, and he has also been very supportive of me as the director of the Institute in Halle. I know that he has helped many other scholars from Poland, as well. I came across Carole Nagengast quite unexpectedly at the University of California at Riverside in 1990, where I went for a year-long Fulbright scholarship. I remember her finishing her book *Reluctant Socialists*, and her consulting me about the Polish terms used in the text. This book gave me several inspirations for a series of works on Dziekanowice, a rural community in the Wielkopolska region,

starting with the title of a short book on it, *Reluctant Capitalists* (Buchowski 1997). Since then, we have collaborated on several projects, including one founded by the Wenner-Gren Foundation in 1995, and on a book that we co-edited with Edouard Conte (Buchowski, Conte, Nagengast, eds., 2001). I have met Frances Pine on several occasions through the years, including at conferences and workshops we attended together, and she invited me to supervise the dissertations of two of her students. With few exceptions, I have met all the contributors to this issue, as well as several other scholars who did their research in Poland. With many, like Deborah Cahalen, Elizabeth Dunn, Juraj Buzalka and Jessica Robbins-Ruszkowski, I collaborated on various occasions. Alexandra Schwell attended my seminar at Humboldt University in 1997. Since then she has not only visited Poznań as an exchange student, but we have worked together on research and book projects. Anika Keinz, before she became a junior professor at European University Viadrina, was a research assistant at my chair there. Until today, we hold common Ph.D. seminars and workshops there. Behind all of these collaborative works, which comprise merely the tip of an iceberg, many friendly stories can be told.

The role of international scholars in the development of Polish anthropology needs to be recognized. I only hope that their contacts with Polish anthropologists have been as inspiring to them as our contacts with them have proven to us.

REFERENCES

- Anăstăsoaie V., Köncei C., Magyari-Vincze E., Pecican E. (eds.)
 2003 *Breaking the Wall: Representing Anthropology and Anthropological Representations in Post-Communist Eastern Europe*, Cluj-Napoca: EFES.
- Anderson R.T.
 1973 *Modern Europe: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, CA: Goodyear.
- Arensberg C.M.
 1963 *The Old World Peoples: The Place of European Cultures in World Ethnography*, "Anthropological Quarterly" 36: 3, pp. 75-99.
- Buchowski M.
 1997 *Reluctant Capitalists: Class and Culture in a Local Community in Western Poland*, Berlin: Centre Marc Bloch.
 2004 *Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology*, "The Anthropology of East Europe Review" 22: 2, pp. 5-14.
 2005 *Correspondence: Reply to Chris Hann*, "The Anthropology of East Europe Review" 23: 1, pp. 198-200.
 2012 *Intricate Relations between Western Anthropologists and Eastern Ethnologists*, "Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology" 63, pp. 20-38.
- Buchowski M., Conte E., Nagengast C. (eds.)
 2001 *Poland beyond Communism: "Transition" in Critical Perspective*, Fribourg: Fribourg University Press.

- Burns R.K.
1959 *France's Highest Village: Saint Véran*, "National Geographic" 115, pp. 571-588.
- Buzalka J.
2007 *Nation and Religion: The Politics of Commemorations in South-East Poland*, Berlin: LIT.
- Cahalen D.
1996 *What Stalin and Reagan Told us to Think*, "Replika", Special Issue: M. Hadas, M. Vörös (eds.), *Colonisation or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences*, pp. 21-26.
- Cahalen Schneider D.
2006 *Being Goral: Identity Politics and Globalization in Postsocialist Poland*, Albany: SUNY Press.
- Campbell J.K.
1964 *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford: Clarendon Press.
- Cole J.W.
1977 *Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe*, "Annual Review of Anthropology" 6, pp. 349-378.
- Cole J.W., Wolf E.R.
1974 *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York: Academic Press.
- Davis J.
1977 *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglass W.
1969 *Death in Murelaga. Social Significance of Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*, Seattle: University of Washington Press.
- Dunn E.
2004 *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*, Ithaca: Cornell University Press.
2008 *Prywatyzując Polskę*, trans. by P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej [Polish translation of Dunn 2004].
- Frankowski E.
1920 *Systematizacjon de los ritos usados en las ceremonias populares*, San Sebastian.
- Friedl J.
1974 *Kippel. A Changing Village in the Alps*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Gal S.
1978 *Peasant Men Can't Get Wives: Language Change and Sex Roles in a Bilingual Community*, "Language in Society" 7: 1, pp. 1-16.
- Galbraith M.
2014 *Being and Becoming European in Poland: European Integration and Self-Identity*, London: Anthem Press.
- Gałęski B.
1971 *Basic Concepts of Rural Sociology*, Manchester: Manchester University Press.

- Giordano C.
2012 *The Anthropology of Mediterranean Societies*, in: U. Kockel, M. Nic Craith, J. Frykman (eds.), *A Companion to the Anthropology of Europe*, Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 13-31.
- Grygar J.
2016 *Děvušky a cigarety: o hranicích, migraci a moci*, Praha: Slon.
- Halpern J.M.
1956 *Social and Cultural Change in a Serbian Village*, New Haven: Human Relations Area Files.
1958 *A Serbian Village*, New York: Columbia University Press.
1967 *The Changing Rural Community*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Halpern J.M., Kideckel D.
1983 *Anthropology of Eastern Europe*, "Annual Review of Anthropology" 12, pp. 377-402.
- Hammel E.A.
1968 *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Hann C.M.
1980 *Tázlár: A Village in Hungary*, Cambridge: Cambridge University Press.
1985 *A Village Without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis*, New Haven: Yale University Press.
1994 *After Communism: "Reflections on East European Anthropology and the Transition"*, "Social Anthropology" 2: 3, pp. 229-249.
2005 *Correspondence: Reply to Michal Buchowski*, "The Anthropology of East Europe Review" 23: 1, pp. 194-197.
- Honigman J.J.
1970 *Rationality and Fantasy in Styrian Villages*, "Anthropologica" 12: 1, pp. 129-139.
- Huseby É.V.
1984 *Community Cohesion and Identity Maintenance in Rural Hungary: Cultural Adaptation to Directed Social Change*, Ph.D. Dissertation, Ann Arbor: University of Michigan.
- Huseby-Darvas É.
1987 *Elderly Women in a Hungarian Village: Childlessness, Generativity, and Social Control*, "Journal of Cross-Cultural Gerontology" 2: 1, pp. 15-42.
- Jakubowska L.
2012 *Patrons of History: Nobility, Capital, and Political Transitions in Poland*, Farnham: Ashgate.
- Keinz A.
2008 *Polens Andere. Verhandlungen von Geschlecht und Sexualität in Polen nach 1989*, Bielefeld: transcript.
- Kideckel D.
1979 *Agricultural Cooperativism and Social Process in a Romanian Commune*, Ph.D. Dissertation, Amherst: University of Massachusetts.
1993 *The Solitude of Collectivism: Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Ithaca: Cornell University Press.

- Kieniewicz S.
1969 *The Emancipation of the Polish Peasantry*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kligman G.
1981 *Căluș: Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kottak C.P.
2012 *Wolf Eric Robert, 1923-1999: A Biographical Memoir*, National Academy of Sciences.
- Kubik J.
1994 *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Kula W.
1976 *An Economic Theory of the Feudal System*, London: New Left Books.
- Kürti L.
2000 *Uncertain Anthropology: Ethnography of Postsocialist Eastern Europe. A Review Article*, "Ethnos" 65: 3, pp. 405-420.
- Lampland M.
1996 *The Object of Labor: Commodification in Socialist Hungary*, Chicago: Chicago University Press.
- Lehmann R.
2001 *Symbiosis and Ambivalence: Poles and Jews in a Small Galician Town*, Oxford: Berghahn Books.
- Mishtal J.
2015 *The Politics of Morality: The Church, the State and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*, Athens, OH: Ohio University Press.
- Murawski M.
2015 *Kompleks Pałacu. Życie społeczne stalinowskiego wieżowca w kapitalistycznej Warszawie*, trans. by E. Klekot, Warszawa: Muzeum Warszawy.
- Nagengast C.
1991 *Reluctant Socialists, Rural Entrepreneurs: Class, Culture, and the Polish State*, Boulder, CO: Westview Press.
- Naroll F.
1960 *Child Training among Tyrolese Peasants*, "Anthropological Quarterly" 33: 2, pp. 106-114.
- Naroll R.
1958 *German Kinship Terms*, "American Anthropologist" 60: 4, pp. 750-755.
- Naroll R., Naroll F.
1962 *Social Development of a Tyrolese Village*, "Anthropological Quarterly" 35: 3, pp. 103-120.
- Narotzky S.
2006 *The Production of Knowledge and the Production of Hegemony: Anthropological Theory and Political Struggles in Spain*, in: G. Lins Ribeiro, A. Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford: Berg, pp. 133-156.

- Pekerkamp E.
 2008 *The Fertile Body and Cross-Fertilization of the Discipline: Technologies of Self in a Polish Catholic Youth Movement*, in: N. Dyck (ed.), *Exploring Regimes of Discipline: The Dynamics of Restraint*, Oxford: Berghahn Books, pp. 113-134.
- Pine F.
 1992 *Uneven Burdens: Women in Rural Poland*, in: S. Rai, H. Piklington, A. Phizacklea (eds.), *Women in the Face of Change: The Soviet Union, Eastern Europe and China*, London: Routledge, pp. 57-78.
 1993 *"The Cows and the Pigs are His, the Eggs are Mine": Women's Domestic Economy and Entrepreneurial Activity in Rural Poland*, in: C.M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, London, New York: Routledge, pp. 227-242.
- Pine F., Bogdanowicz P.
 1982 *Policy, Response and Alternative Strategy: The Process of Change in a Polish Highland Village*, "Dialectical Anthropology" 7: 1, pp. 67-80.
- Pitt-Rivers J.
 1971 [1954] *People of the Sierra*. Chicago: Chicago University Press.
- Pospisil L.
 1971 *The Anthropology of Law. A Comparative Theory*, New York: Harper & Row.
 1995 *Obernberg: A Quantitative Analysis of a Tyrolean Peasant Economy*, New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- Pozniak K.
 2015 *Nowa Huta: Generations of Change in a Model Socialist Town*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Sampson S.
 1974 *National Integration through Socialist Planning: An Anthropological Study of a Romanian New Town*, Boulder, CO: Westview Press.
 1982 *The Planners and the Peasants: An Anthropological Study of Urban Development in Romania*, Esbjerg: Institute of East-West Studies, University Centre of South Jutland, Sydjysk Universitetsforlag.
- Schwell A.
 2008 *Europa an der Oder. Die Konstruktion europäischer Sicherheit an der deutsch-polnischen Grenze*, Bielefeld: transcript.
- Sozan M.
 1977 *The History of Hungarian Ethnography*, Washington, DC: University Press of America.
 1985 *On Both Sides of the Border*, Paris: I.U.S.
- Sterling P.
 1965 *A Turkish Village*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Szmagalska-Follis K.
 2012 *Building Fortress Europe: The Polish-Ukrainian Frontier*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Verdery K.
 1977 *Ethnic Stratification in the European Periphery: The Historical Sociology of a Transylvanian Village*, Ph.D. Dissertation, Stanford: Stanford University.

- 1983 *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- 2012 *Cold War Imperialism and After: US Anthropology of Eastern Europe*, paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, 2012, https://www.wcaanet.org/downloads/AAA2012/Verdery_WCAA_AAA.pdf.
- Viazzo P.
(n.d.) *A Remote Land in the Heart of Europe. Some Dilemmas in the Anthropological Study of Alpine Societies* (ms.).
- Webber J.
2009 *Rediscovering Traces of Memory: The Jewish Heritage of Polish Galicia*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wedel J.
1986 *The Private Poland: An Anthropologist's Look at Everyday Life*, New York: Facts on File Publications.
- 2007 *Prywatna Polska*, trans. by S. Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo Trio [Polish translation of Wedel 1986].
- Winner I.
1971 *Slovenian Village: Žerovnica*, Providence: Brown Publishing Company.
- Wolfe T.C.
2000 *Cultures and Communities in the Anthropology of Eastern Europe and the Former Soviet Union*, "Annual Review of Anthropology" 29, pp. 195-216.
- Zubrzycki G.
2006 *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: Chicago University Press.
- 2014 *Krzyże w Auschwitz. Tożsamość narodowa, nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce*, trans. by P. Tomanek, Kraków: Nomos [Polish translation of Zubrzycki 2006].

CAROLE NAGENGAST
Department of Anthropology
University of New Mexico
Albuquerque
USA

THE MAKING OF RELUCTANT SOCIALISTS: CLASS, CULTURE AND THE POLISH STATE

The 1970s were a time of intellectual ferment around “development” (largely defined as capitalist industrialization) and its possibilities in what we then called “The Third World”. Former colonies in Southeast Asia and Africa were asserting independence after both violent and peaceful departures from the rule of their colonial overlords and were seeking models of development suitable to their economic and social circumstances and consistent with their political views. At least some of the successful political movements claimed to be some version of Marxist and its leaders were aware that the simultaneous socialization of the industrial and rural sectors would be disruptive to workers and farmers alike, and was likely to cause increasing inequality and human misery. What would become of the rural majority, mostly rural farm owners, farmworkers, and peasants if their small farms were to be displaced by rural industrialization? The Soviet Union offered a mostly negative example, especially with respect to the human and material costs of rural industrialization. Newly emergent Third World nation-states were unlikely to successfully emulate western industrialization even if they wanted, as that process depended in large part on the exploitative importing of raw materials and labor power from the less-developed places in the world. By the late 1970s, the world had pretty much run out of colonies to exploit. Further, capitalist development was a process that occurred in “the West” over centuries, not decades. Poland and Yugoslavia offered (or so I thought in my naiveté) a possible alternative to both the Soviet and the western models. In those two countries, the state owned and controlled industry, but agriculture remained largely privately owned and operated. I wondered if there be lessons there for newly independent Third World states.

These were among the questions that animated my pre-dissertation graduate studies in anthropology at the University of California, which focused on politi-

cal economy and peasant studies. I studied Polish at the Kosciuszko Foundation Summer School in Kraków in summer of 1977, and during a brief side trip sought agreement from a family in a village in Galicia to host me the following year, if I were able to secure funding and obtain permission from the Polish government to conduct research there. Professor Grzegorz Babiński was especially helpful. Later that year and in early 1978, I wrote a research proposal to my academic department, International Research and Exchange Board (IREX), and the National Science Foundation (NSF) to investigate how Polish peasant farmers worked with and against the state government to achieve their economic, cultural, social and familial aims. My proposal was funded and in fall of 1978 I arrived in Kraków with my children, aged 14, 12, and 9 to meet with the Polish sociologist whom the Polish Academy of Science had assigned as my advisor and to set up my official affiliation with the Jagiellonian University in Kraków. This process was facilitated by IREX. The late Professor Andrzej Paluch, his family, and his graduate seminar students at the University of Kraków were receptive to my research, unfailingly helpful to me personally and professionally, and always intellectually stimulating. Jan Kubik, Chris Hann, Przemek Bogdanowicz and Frances Pine were among the seminar participants. I regret that after so many years, I cannot remember additional names. After spending about a month in Kraków, my children and I departed for the small farming village of Wola Pławska in the gmina of Borowa in Galicia, returning to Kraków once a month to meet with the seminar, collect my university stipend, and to check in with *Pan* Bogdan X, a member of the internal police department. He questioned me relentlessly about why I was in Poland, why I was living in a village, why I brought my children, what happened to my husband, and much more. While my colleagues at the university were a delight and I looked forward to my three or four days in Kraków every month, *Pan* Bogdan was a low point in my life for the next 14 months.

The research

It was not long after I began my research in Wola Pławska that I came to understand that my original hypotheses – that people made decisions about their lives, their farming practices, and their relations with the state and its institutions more or less in concert with choice theory was stunningly and completely misguided. It simply was not how people made decisions and lived their lives, not in Wola Pławska, nor anywhere else, for that matter. I take up these issues at length in my dissertation and later in a monograph based on this early fieldwork (Nagengast 1991), so I will not say more here. I argued that the inhabitants of Wola Pławska participated in an historically derived sociocultural order in which the values and practices of capitalism were incipient and which enabled some to prosper at the expense of others.

I left Wola Pławska for home in the winter of 1979 and did not return until 1992. By that time, I had become acquainted with Professor Michał Buchowski, Dr. Jacek Schmidt and their colleagues at the Instytut Etnologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza in Poznań. After a period of discussion in person and via email over the next two years, we devised a new collaborative project, which was funded by a grant from the Wenner Gren Foundation in the United States. The 1994 project was entitled “Learning Capitalism, Practices and Discourses in Poland” and was to examine the changes in Polish culture, economics and society as the influence of the Soviet Union waned and Poland aligned itself more closely with the European Union. We gathered data in Wola Pławska and another farming village near Poznań called Dziekanowice that contrasted with Wola Pławska in meaningful ways. Other research sites included workers at Hipolit Cegielski, a then still state owned factory in Poznań and a group of urban entrepreneurs in Swarzędz, a town near Poznań. We intended to examine the problematic nature of what appears on the surface to be the inevitability of the introduction of the liberal capitalist political-economic order into Poland and to give names, faces and experiences to the abstract notion of “the transition”. During the next two years Prof. Buchowski and his colleagues did the fieldwork in Dziekanowice, Swarzędz, and I returned to Wola Pławska for the summers of 1995 and 1996.

Prof. Buchowski has published parts of the project elsewhere (Buchowski 1997, 2001) and I elaborated and published the results of some of this research (Nagengast 2001). It became clear to me during this research that shared popular memory or what was remembered of the communist past and what was forgotten, what stories were told to justify present actions, excuse past ones, and create new popular culture and consciousness often encompassed pitched battles over different definitions of reality. These were waged at the level of social reproduction such as choice of marriage partner, school and curriculum, at the level of expressive practices such as joking and story-telling, at the level of style such as dressing, grooming and eating and at the level of Culture with a capital C, as well as through overt economic activities, politics and social movements.

Going to “the field” in Poland in the 1970s

It is long past time for me to acknowledge a long-standing debt to the people of Wola Pławska. Wola Pławska was the ancestral village of my mother’s mother, whose ancestry I have traced to Johannes Seiler, born in 1808 and Caterina Schroeder, born in 1811, both “colonists from Germany”. Fast forward a hundred years and we find some of their descendants immigrating to the United States. Following her two older brothers, my grandmother, Katarzyna Rec, immigrated to New York State in 1909 at age 13, posing as the daughter of a related family with whom she traveled. She lived in Watervliet NY where her two Polish-born

brothers had already located and she worked for almost six years in a shirt factory. In 1916 she married my grandfather, Michal Malek, who was from a village directly across the Wisłoka River from Wola Pławska, but whom she met in Watervliet. My mother, the eldest of their seven children, was born in 1918. Neither of my grandparents ever returned to Poland but both kept up a correspondence with their family members, including my grandmother's siblings in Wola Pławska. They lost regular touch after my grandfather died in 1963.

My extended family in Poland was an abstraction about which I had only the vaguest idea until as a graduate student in anthropology in the mid-1970s I began to consider Poland as a potential dissertation field site. My grandmother provided the names of her two living sisters and their addresses – both in Wola Pławska – when I went to Poland for the first time in 1977. I emphasize my Polish ancestry and especially my kinship ties to Wola Pławska now in order to offer belated thanks and gratitude to people who helped me enormously in settling into Wola Pławska with my children in the fall of 1978 and to acknowledge the role they have played in the anthropology I do today. Politics and personal circumstances have changed dramatically since I first went to Poland in 1977; all of my closest relatives have since died, and my family ties can no longer matter to anyone. In 1977-1978, however, my grandmother was still living and she had two sisters – my Great Aunts – living in Wola Pławska, both of whom were a source of great personal comfort to me as I faced a difficult year with three young children in a foreign environment, as well as my very best informants and subjects of their own stories. Letters home took a long time and I had reason to believe they were read by persons unknown before delivery and of course this was decades before the existence of email and Internet. Even a phone call to the United States, which was pretty expensive for a graduate student, had to be booked two days in advance and entailed two bus trips to Mielec, the nearest city, and a hike across town to the post office. Reception was bad and there was zero privacy, so I think I only did it two or three times that year.

A first cousin once removed provided my children and me two rooms in her house at great inconvenience to her family and possible political peril. She also fed my children and me three meals a day and in fact, if I had to stand in lines to procure food and prepare food for the four of us, I am not sure I could have completed the field study at all. Readers old enough to remember pre-1989 will remember the long queues to buy even basic commodities. Women especially often spent hours every day just to get food for their families. I paid my cousin room and board in dollars, which was a boon to her, her husband and their two children because of the buying power dollars provided.

Extended family members – first, second and third cousins once and twice removed – introduced my two younger children (nine and twelve) to the village school and ensured that Pani Dyrektor did what was necessary to cause they were enrolled in the appropriate grade. They learned Polish quickly and more or less

fluently, with special mastery of childish vulgarities. Villagers looked out for my kids before and after school, just as they did everyone else's kids. If they misbehaved, they were scolded. If they did it again, they were scolded and Pani Dyrektor heard about it. She instilled fear into all hearts. Another relative went with me to install my oldest daughter into the freshman class at the high school in Mielec and made sure she had friends to look after her, and to otherwise ensure her well-being. She became popular with the English-language students who wanted to learn the American rather than the British accent and of my three children became the least proficient in Polish. At fourteen and then fifteen, she was also past prime language acquisition age.

As for me, I had people to coach me in the intricacies of life in a village in which everyone knew everyone and everything about them. There were enormous upsides to this and some downsides. I was automatically invited to all family gatherings, work parties, weddings, baptisms, funerals, Sunday lunches, and more – providing numerous opportunities to interact with and observe people in their daily lives. My fieldwork would have been different had I had to make appointments to see people to formally interview them, to gain their confidence so that they could be as straight forward with me as they wished (I do not deny that they were not always straight forward, but at least they did not fear me politically). I was not usually invited to the “other” factions’ social occasions and did have to make those formal appointments to visit and interview. However, I believe I had the best of all worlds. Every small community has cliques and any beginning field guide cautions the young anthropologist that he or she will be pretty slotted into that of whoever provides them living quarters or serves as their primary informants.

I gave back to “my people” in Wola in every way I could manage, including by translating or better said, explaining innumerable letters in English to villagers with relatives and English-speaking descendants in the United States – a surprisingly large number of people. When I acquired a car after several months, I was called on many times to drive in wedding and first communion processions, to take people to the doctor and occasionally to the hospital in Mielec and once in a while to provide “joy” rides to young people. My association with a particular extended family did not prevent allegations that I was associated with the CIA, the Polish Secret Service or both. I inadvertently lent credence to this belief by carrying around a very small tape recorder in the early weeks of my residency. My Polish was far from fluent and I hoped in this way to re-listen to some conversations to improve my understanding. I cannot tell you what a mistake this was! I was appropriately “called out” and paid penance in a variety of ways, often as the butt of stories about how I had tried to spy on people or as the protagonist of jokes about the Polish or Soviet government and their leaders. I know there were people in Wola Pławska who never trusted me, either because of my gaff with the tape recorder or just because I was an American woman whose justification for

being there was never entirely plausible to them. That perhaps is also part of the anthropologist's field experience anywhere in the world.

In spite of the closeness to my extended family that I developed between 1977 and 1996, at no time during this period did I emphasize my family connections to anyone outside of Wola Pławska itself, mostly especially to officialdom in the form of the aforementioned Pan Bogdan but not to those at the University either. When I was studying Polish, applying for Polish university affiliation, living in Wola Pławska, writing my dissertation and later my book (Nagengast 1991) I acknowledged that I had kin in Poland only when asked, but I avoided identifying any member of my family by name because, in the political climate of the day, I thought it possible that I would be endangering them. Poland did not have an excellent human rights record in the 1970s. Furthermore, many Poles of my acquaintance – relatives and non-relatives alike – were evading and even flouting minor laws with alacrity and often a certain delight. Finally, we were all experiencing daily the political and economic conditions that eventually led to the emergence of the trade union *Solidarność* just a few months after my departure and in due course to the demise of the Polish socialist state. Finally, I went to Poland several times between 1980 and 1989 in conjunction with my work with Amnesty International, though I only went to Warsaw and Kraków and did not visit Wola Pławska or contact anyone living there. I did not think my affiliation with an international human rights agency would be of any direct help to my relatives and indeed in the political climate of the 1980s it could have brought them some discomfort. While some readers may think I was being over-cautious, I thought at the time that there was good reason not to call attention to my rural kin group.

The *Learning Capitalism* project with Prof. Buchowski in the early and mid-1990s was my last in Poland and I have not returned since 1996, mostly for geographic and logistical reasons. I had accepted a position as Professor of Anthropology at the University of New Mexico in 1993 and found myself increasingly engaged in areas of interest to graduate students in Latin America and the Southwest of the United States. By and large, student interest did not include Central Europe, nor did the University of New Mexico adequately support Eastern or Central European studies with robust language programs or appropriate classes in history or contemporary political science studies. While my theoretical interests in history, human rights, and political economy did not change, my geographic and substantive focus shifted to indigenous undocumented migrant workers from Oaxaca, Mexico to the United States. The fundamental theme of this work centers on the notion of transnational communities. Transnational communities are territorially located in two countries – in this case Mexico and the United States – but to a great extent they reproduce economically, socially and culturally in a de-territorialized third space that obeys dynamics distinct from those in either of the national domains. My late husband and intellectual partner, Professor Mi-

chael Kearney of the University of California, Riverside and I refer to this space, which comprises both Oaxaca and California but is distinct from either as Oaxacalifornia, a term many migrants themselves have adopted. This work engaged us until Kearney's death in 2009 and resulted in a number of individual and joint publications. Although I am now retired from the University of New Mexico, my research with Oaxacan migrants to the U.S. continues to engage me via graduate students and ongoing relations with the members of a specific village in Oaxaca, with whom I interact here in Oaxacalifornia on a regular basis.

Given other commitments and my personal circumstances it is unlikely that I will get back to Wola Plawska or publish anything more about Poland. Therefore I want to end by saying publicly that its people gave me far more than I ever can acknowledge and that I learned to be an anthropologist at their collective knee. My Polish colleagues have always been an inspiration to me and I shall cherish the memory of working with you in ways that were mutually beneficial and rewarding.

REFERENCES

Buchowski M.

1997 *Reluctant Capitalists: Class and Culture in a Local Community in Western Poland*, Berlin: Centre Marc Bloch.

2001 *Encountering Capitalism at a Grass-Root Level: A Case Study of Entrepreneurs in Western Poland*, in: M. Buchowski, E. Conte, C. Nagengast (eds.), *Poland beyond Communism: "Transition" in Critical Perspective*, Fribourg: Fribourg University Press, pp. 281-305.

Nagengast C.

1991 *Reluctant Socialists, Rural Entrepreneurs: Class, Culture, and the Polish State*, Boulder, co Westview Press.

2001 *Post-Peasants and Poverty*, in: M. Buchowski, E. Conte, C. Nagengast (eds.), *Poland beyond Communism: "Transition" in Critical Perspective*, Fribourg: Fribourg University Press, pp. 183-207.

FRANCES PINE
Department of Anthropology
Goldsmiths, University of London
Great Britain

REFLECTIONS ON LONGTERM FIELDWORK IN POLAND

First fieldwork, and why Poland?

I went to Poland first in 1977, and most recently in 2016. My relationship with Poland – or with particular Polish places and spaces – has dominated much of my adult life, professionally and personally – in terms of research, academic career, friendship and attachment, kinship and political understanding. I began my fieldwork in Poland in 1977, as a Ph.D. student at the London School of Economics, but the series of events and influences that drew me there went back much further, to my undergraduate studies in Canada in the early 1970s, to my own family history and the political climate in which I grew up.

Like most of the western anthropologists who did research in the eastern bloc in the 1970s and 80s, I was part of a generation that had come of age politically during a very unsettled time, experienced perhaps foremost through the war in Viet Nam, and that had been deeply influenced by the events of the late 1960s – the Prague Spring, the cultural revolution in China, the growth of resistance movements in South America, the rise of black power in the USA and the growth of the new feminist movements.

I began an undergraduate degree in anthropology at the University of British Columbia, Canada, in 1969. I took courses on peasant society and economy which focused on South America – this was the time of conflict and change: Che Guevara had been killed in 1967, but Allende and his socialist party had been elected in Chile. In 1973, the year I graduated, Allende's elected government in Chile was violently overthrown with American backing. The Viet Nam war was raging, with incredible socio-economic, political and emotional consequences, the cold war was unfolding in complicated ways after the Warsaw Pact invasion of Czechoslovakia, and China was increasingly confusing, a political enigma since the onset of the Cultural Revolution.

Kathleen Gough, the brilliant British anthropologist who had been placed on an FBI watchlist because of her support of Cuba and her outspoken opposition to American involvement in Viet Nam, labelled anthropology the “child of western imperialism”. In the early 1970s, when I was an undergraduate, I heard her speak at a meeting of feminist, leftist anthropologists. She called on western anthropologist students to do research in countries in the socialist bloc. I listened, and I thought “I want to do that”. At about the same time, papers that were eventually published as the new feminist anthropology collections, Rosaldo and Lamphere’s *Woman, Culture, and Society*, and Reiter’s *Toward an Anthropology of Women*, were presented at the American Anthropology meetings, and one of my young teachers brought me back Xeroxed copies. I read them and thought – I want to do **that**, too!

I went back to England, where I had been born and lived until I was five, and began a Ph.D. at the London School of Economics. At the LSE, I continued my interest in feminist anthropology, and developed more strongly my interest in Marxist theory. I had applied originally to do a research project on women in peasant society: I wanted to look at the household, labor, and property, in the context of kinship and marriage, in a socialist society. The problem was, I did not know where to do this. I had hoped, as an undergraduate, to work in Allende’s Chile, but the American backed coup that resulted in the death of Allende and the fall of his socialist government, put an end to that. I returned to an old interest of mine, dating back to my childhood: eastern central Europe. With Przemek Bogdanowicz, a fellow LSE Anthropology Ph.D. student, I planned to do fieldwork in the Podhale – Przemek wanted to work on village politics and I on women, economy and kinship. I began to learn Polish, and started planning. We went to live in Poland in 1977.

First fieldwork – 1977-1980

In the autumn of 1977, Przemek and I lived in Kraków for three months, while I attended Polish language classes. We translated academic articles into English for local scholars while we waited for permission to live in the countryside.

Western students studying in Poland – and I imagine in other socialist countries at the time – had to be attached to a specific institute and to have a specific supervisor. We were fortunate to be placed under the supervision of Andrzej Paluch, in the Sociology Department of the Jagiellonian University. Andrzej was a sociologist who had succumbed to the influence of British social anthropology – a rather unusual conversion in those days in Poland. He had visited Cambridge, and formed a strong bond with Jack Goody, the professor of anthropology. He was trying very hard, and in a necessarily rather secret way, to bring what he saw as real Malinowskian Anthropology to Kraków.

Andrzej was a brilliant scholar, and a lovely person who died far too young. In the late 1970s he had gathered around him a group of outstanding students – including Jan Kubik, Andrzej and Mariola Flis, Zdzisław Mach, Marian Kempny, and Grażyna Kubica. There were frequent meetings, sometimes in a *kawiarnia* on *ulica* Grodzka near the Institute, sometimes at the flat Andrzej shared with his wife, the journalist Maria Paluch, and their two young daughters. This was Gierek's Poland, dominated by shortages and queues, rumours, political jokes that conveyed the latest genuine news. We would sit into the wee hours in Andrzej's flat, talking, drinking extraordinary amounts of vodka, covering everything from the latest scandal in the university to the latest controversial article in an anthropology journal to the current state of the rather frisky cold war. And swapping political jokes. Always political jokes.

To me at that time, Kraków was a beautiful, haunting and haunted city. The light was always dim. There were frequent electricity outages, but it seemed more than that, as if a grey mist encased the entire city and nothing was ever quite in focus. The buildings were exquisite and tragic, decaying and falling apart in a way which somehow to me at least made them even more enchanting. The queues seemed endless, the shops empty. People went outside to talk about confidential things, even when it was freezing and bitterly cold. It was a strange world and a strange time to observe, and for me, an English Canadian woman in my mid-twenties, often very hard to fathom. But it was endlessly fascinating.

I went to Polish classes, attended mostly by American students who were studying medicine and other subjects, many of whom I privately speculated might be CIA. Przemek and I kept explaining to the university authorities that we really wanted, and intended, to go and live in a village in the Podhale. For weeks we seemed to be getting nowhere. The most common response seemed to be – “But why? Can't you just for the occasional weekend? They won't have washing machines you know. Maybe not even running water”. At that time the traditions of ethnological research and rural sociology were very well established in Poland, and a lot of wonderful work done in these areas. But there was no tradition of longterm fieldwork – rather, research trips were short, although often repeated year in and year out, and they often involved quite large groups of researchers, or professors with their students. What we wanted to do was clearly very different, and no one seemed to know quite what to do about it. We persevered, and after several visits to the Podhale – travelling on rather erratic buses in freezing cold snow – we settled on a village, eventually found a couple of rooms we could rent, and we left. I think it was a week or so before Christmas.

I stayed in that village for the next two years (Przemek returned to the UK at the end of the first year). For the next 25 years I returned regularly, sometimes on new research projects, staying for six months or a year, sometimes just visiting old friends, attending weddings, etc. My daughter, born in 1982, accompanied me through her childhood. She was a brilliant fieldworker from the time she could

walk and talk – far less shy than I was, and with none of my outsider adult's awkwardness.

I worked in other regions of Poland – in Łódź and the surrounding areas in the early-mid 1990s, in Lublin in the early-mid 2000s, and I came to love these other areas, and to make strong friendships there, but I think that there is something unique about the place where you first do fieldwork. Or perhaps I was just extraordinarily lucky in my choice of village.

Research topic

My original research proposal was titled “Sex Roles and Social Change in a Polish Village”. Concentrating on the household, kinship and gender, I wanted to understand how peasant kinship and divisions of labor were affected by socialist industrial and agricultural policy. I was interested in property and inheritance, in terms of the reproduction of both general socio-economic inequality and gender inequality. I think at a very basic, un-thought out level I wanted to know how, and if, socialism in practice worked.

A strange aside about my original research project title: I was funded by the Social Science Research Council, and in 1980 or 81, there was an enquiry in the House of Commons about public spending, and it looked at SSRC funding. Two projects were selected – one about drinking behaviour in Scotland, and one apparently about sex in Poland – mine. A Labour MP asked what possible relevance sex in Poland could have for the UK. The Director of the SSRC responded by publically disowning my project, which became known in the newspapers as the “Polish Sex Project”, and labelling it as unusually abstruse. I was mortified, and also incredibly irritated that no one seemed to know the difference between sex and sex roles. There was a lot of debate in the papers, and some wonderful defenses of the importance of research and knowledge for its own sake by leading social scientists, that cheered me up, but the best bit was that a few months later Solidarność burst onto the scene, and suddenly the same Director was proclaiming how advanced and prescient the SSRC was, as demonstrated by their funding of very important and relevant (and no longer abstruse) anthropological work on Poland!

Memories and experiences of fieldwork

My research periods in the Podhale were very different from my later times in Łódź, and both were different again from my research in Lublin. When I first went to the Podhale I had no idea what to expect. Just living in Kraków was totally unlike anything I had experienced – the empty shelves in the shops, the

caution and often distrust, sometimes bordering on paranoia, with which people regarded each other, the assumption that there was always the possibility, or probability, of surveillance, the omnipresent black market and informal economy which contrasted so starkly with the remarkable inefficiency of state banks, shops and enterprises and the barely disguised rudeness and apathy of most of their workers. The other side of that public face of Kraków was the incredible generosity and openness of small, intimate private circles of friends, relatives, colleagues and neighbours to which everyone seemed to belong. I think the term that later was invoked to describe life during socialism, “bipolar”, comes close to encompassing these contrasts and tensions. For someone like me, coming in to the city from the outside, without at the beginning much language, it was a bit like going through the looking glass. I was very often puzzled, confused and quite lonely. Life in the village was, from the very first day, quite different from this.

We arrived in the village during a heavy snow storm and took up residence in the house of a slightly sinister sheepskin craftsman and his old father. Almost immediately, several small children came into the kitchen and lined up against the wall, watching my every move, pointing at some things, touching others, giggling when I tried to talk to them. Then the adult started dropping in. Mostly I remember Zośka, the sister-in-law of our landlord, who lived across the road with her husband and four children. A tiny, worn out but still rather beautiful woman some years older than me, she looked me over rather skeptically, turned around and went home, and came back a few minutes later with a basket of potatoes and onions, an enamel pail of milk, a couple of eggs, and a cake pan (she became over the months and years one of my two or three closest female friends in the village, and for the first year my protector and main teacher). After Przemek returned to the UK, I moved across the road, into the house of her next door neighbours. From then on Zośka just included me in all of her family’s meals – soup and bread at lunch time, followed by a piece of meat or chicken, or sausage. She would send one of the children to find me, either working in my room or out and about in the village, to summon me for *obiad*. Her generosity and her willingness to open her life to me, share her stories, correct my initially stumbling Polish and take the time, and have the patience, to listen to me carefully and try to work out what I wanted to know, or what I did not understand, was extraordinary. It was mirrored by others who became my friends, with whom I worked in the fields, went to market, sat up drinking on long cold winter nights. I think that was the greatest surprise – I had anticipated struggling to get people to talk to me, struggling to understand, just struggling generally, but what I experienced was quite different. Physically life in the village was very hard. Even though there was more food than there was in Kraków, it was except for weddings and christenings, and Easter and Christmas, rarely plentiful. There were endless shortages of coal, paper, soap, anything which had to be bought because it was not raised, grown or made in the village. The farm work was endless from the beginning of spring

until the end of autumn, and totally exhausting. And I think that **is** more or less what I had anticipated, although I think poverty and hard work imagined are rather different from the fact of them, lived and realised. But what I had **not** expected was the charm and grace of the people in the village, and the kindness and patience with which they treated me. It was a totally different experience from living in the city; in the village I was incorporated, I think as a rather backward younger sister or daughter, into Zośka's family, and then into Jadwiga's, whose house I moved into. As I went about in the village, calling on people, listening to stories about their families, drawing endless maps and kinship diagrams, my friendship circle widened, and I saw events and people from a variety of perspectives, which was endlessly interesting. By the time I left the village at the end of my first fieldwork I had visited every house at least once, had worked in the fields with the families I was closest to, planting and picking potatoes, making hay, threshing, weeding and my respect for these women, particularly, and the strength they displayed quietly in their everyday lives, was limitless. I look back at photographs of that time and I marvel – what on earth did they think had hit them, these poor people? What had they done to deserve this young, ignorant girl from another world being thrust on them? And yet they rallied – they taught me to speak their language, and laughed when after two years strangers would think I too was a *Góralka*. They taught me to farm, totally failed to teach me to knit although they tried, taught me to sell with them at the market, included me in all of the weddings, funerals, christenings that took place in the village, told me what to do, what to see, what to photograph, whom to avoid. It was an education. You do not expect to become a child again, or suddenly to be an apprentice. But that is what happens.

I think a lot has changed in the past 30 years in fieldwork training, and our students talk about all of these things, and have seminars about them, and think about them in detail, before they go to the field. I tell my own students now something I learned from a close friend, the Canadian anthropologist Julie Cruikshank: that the most important thing in fieldwork is to learn to listen **for** (in terms of intended meanings, nuance, metaphor, etc.) rather than listen **to** (explicit words). And I tell them that they have to be prepared to be surprised, and to be open to that uncertainty and to the messiness of real life. I think that is what I loved most about my early fieldwork.

It was very easy for me to bury myself in the village, to work and listen to stories and spend endless hours in kitchens drinking tea and talking. But I also had to engage a bit with the outside world. Every few months I was expected to go to Kraków, to Andrzej's seminars. I had to pay a visit to the local police every few weeks, to confirm that I was still there, still living where I was registered, etc. I worked in the archives in Nowy Targ, and occasionally in Kraków and Warszawa, looking at old land records, wills and court cases; I spent hours in the parish church in Klikuszowa, reading, transcribing and photographing parish records of births, marriages and deaths, which went back to the 1770s, and which were

often intriguingly annotated with comments written decades or centuries later, in the margins “That was not the real father”, “she went to Chicago but she came back”, etc. I pored over the interview transcripts and household survey materials from government surveys which the Institute of Rural Sociology in Warszawa had compiled and put these pieces of information together with other data from the land records and the parish records, and from the life stories and kinship maps I was myself gathering. Jadźka became interested as well, and we would look at what I brought home after a day in the archives, and try to piece it all together.

Afterwards, people both in Poland and in the UK used to ask me: “But didn’t the authorities stop you or make it difficult for you?”. I do not remember anybody trying to stop me from doing anything. Quite the reverse. The parish priest clearly did not like me much, but he was polite and helpful, and he instructed his wonderful *gospodyni* (a very beautiful middle aged woman whom the villagers assured me was a witch) to give me any assistance I needed. The local archivists were delighted that anyone wanted to look at old records, and were incredibly helpful.

I think I was lucky that I looked very young, my language made me clearly foreign but also childlike, and I was working on women and kinship. I do not think it crossed anyone’s mind that women and kinship could be in any way a threatening subject to the state (or the church, for that matter). And as a result no one really bothered to be very careful or guarded around me. I talked to Andrzej Paluch about this years later, and he said that he had been expected to keep a close eye on Chris Hann, who was working on issues related to ethnicity and identity in the east, quite near the Soviet border, and on Przemek, who not only was working on politics but also had Polish family in Warszawa and some quite active in politics; but never on me.

The irony of all of this, which brings me to the next thing which surprised me, or which I had not anticipated, was that my research probably even more than that of the others ended up being about the ambiguities of politics and economics. Almost everybody, or at least every house, in the entire village was involved in ambiguous or grey activities, *na lewo*, and most of these were located in the house, usually organised by the women, and developed through kinship networks. People produced things for private markets – crafts, knitting, cheese and meat, leather goods, etc. – and market women sold them from their houses, in the local Nowy Targ market, or as far afield as Warszawa or Gdańsk. People, usually women, travelled to Czechoslovakia or Hungary, and allegedly sometimes as far as Istanbul, buying and selling as they moved, leaving with cheap Polish products and produce, returning with foreign goods and currency, and gold. Men dealt in horses locally and across borders, slaughtered livestock beyond their quotas and sold the meat privately, vastly exceeded the number of sheepskin coats (then extremely expensive) that they were entitled to make under license and sold them privately, and dealt in money. I realised very quickly that everyone except possibly the small children and very old people were far better informed about the

day to day exchange rates for the dollar, deutschmark and pound than I was. All of this made life very interesting, but difficult to write about – a great deal of my ethnographic material recorded things which, during the socialist period, I felt could not be published without jeopardising particular people¹.

In a funny way, in the Podhale during this late socialist period, the final years of the Gierek regime, socialism was conspicuous by its absence. I spent a lot of my time with very old villagers, sitting stripping feathers or peeling potatoes with old women and listening to their life stories, talking to the old men about theirs. Many of them remembered the last days of the labour, and the brutality of some of the estate owners and lords of the manors. Their stories were often chilling. One particularly brutal *pan*, I was told on several occasions, was finally taken up to the top of the hill by a group of village men who tied a rope around each of his wrists and ankles, tied the other end to a horse, and with a sharp smack sent each horse off in an opposed direction. Nasty. I have absolutely no idea whether and to what extent these and other similar stories were based in real events – what I do know is that they were told to talk about a **bad** past, which socialism had put to rest. But these same old people would tell stories of a **good** past, of neighbourliness and strong kinship, of honest work on the land, of safety and security. Socialism was distrusted, primarily because it was seen as an attempt to take away the land of the house, and because it was seen as anti-Catholic. But it was also recognised as a force which had mitigated some of the worst atrocities of the pre-war ruling classes. I think for the younger people, those now running the farms, the picture was equally messy. Almost all of them professed to be “Catholic and not Communist”, and were scathing about socialism, the Soviet Union, and the Polish party at all levels, from local to central. But they were all involved in the agricultural cooperatives and many of them were (rather inactive) party members. And most people were just as scathing about the Church and its priesthood, except the local village priest, of whom they were very fond, and the Cardinal who of course then became “our” (*nasz*) Pope.

Like my contemporaries who had gone to do research in the eastern bloc with very strong leftist sympathies, I was confused by the “actually existing socialism” I observed in the late 1970s. For me, the most problematic aspects (apart from the practicalities of no food in the shops, no contraception, no sanitary towels or tampons, very limited medicines including antibiotics, very limited books or freedom of press) concerned the pervasiveness of corruption, the continuing prejudices – class, obviously, but also anti-Semitism in a country where there were no longer many Jews. And women: the lack of reproductive choice – a socialist country where abortion is the main form of birth control (???); the levels of domestic violence and the tolerance of it or silence around it; the sheer brunt of work that women had to do. All of these things shook my ideals, and made me

¹ I tried to get around this by writing rather obliquely: see for instance Pine 1993, 1996.

far more critical and less naive in my assessments and understandings of politics, a process I think was shared by most of my colleagues working in the socialist states at that time.

Working in a Podhale village was in a strange way reminiscent of a classic village study, the kind which my generation, and even more following generations, of anthropologists distrusted. I was there in the village, most of the people I wanted to talk to were there too, and I turned up and tagged along in their lives. It was possible to visit every house in the village, it was not hard to make contacts, to make arrangements, to find time to talk to people and for them to find time for you, and it was not hard to map the spaces and the temporalities. When you live and work with people month in and month out, your world merges with theirs, and it is easy to feel that you might possibly understand a lot of what is going on, and how it all connects. From that core, you can follow out strands to other villages, to cities and countries further away, but the structural (spatial) centre provides a particular kind of practical framework. Research in cities, based around questions like employment and unemployment, factory work, benefit systems, etc., is very different. You work through networks, not places, and you spend hours and days trying to arrange things, waiting for meetings, phoning people who had been interested but are suddenly uninterested and too busy. When the socialist state fell in 1989, I had just finished a research project in the Podhale on family structure and inheritance, and legitimacy and illegitimacy. It was a strongly historical project, building on my previous work in the archives, and my daughter (who was then 6 to 8) and I spent several months each year in the Podhale – Ania attended the village school with Zośka's granddaughter, also Ania, and I went off to the archives; otherwise we stayed in the village as we always had before, working in the fields, going to market, visiting, talking. Of course, outside events intervened fairly frequently: I was in the village when *Solidarność* was looking far too powerful and there were rumours of an approaching Russian invasion – my friends told me to go to Warszawa and wait to see what happened, and I remember being unable to get a train ticket at all, and going on a jam packed bus which kept being diverted, and looking out the window at impressive cavalcades of army trucks and tanks taking up most of the road. There were a lot of uncertain times, particularly during martial law.

After the socialist government fell, I went back to the village for a few months, and I realised, talking to villagers, that in their view it was all too little too late, and nothing was really going to change. I was in Poland when Mazowiecki formed the first postsocialist government in September 1989, and like everyone there at that time I witnessed the initial euphoria and was moved by it. By 1990 however I was appalled by the speed and the severity of restructuring. The UK was just emerging from the draconian Thatcher years, and what was happening in eastern Europe, and particularly in Poland with the Balcerowicz Plan, seemed even more extreme. I began to plan to do research in a different region.

The textile industry, centred in Łódź, had been very badly hit, and female unemployment in the city and the surrounding region had rocketed out of control. From 1990 to 1994 that region became my central research focus. It was very different research. My daughter and I lived first in Łódź, with an affinal aunt, and then the next year, and the one after, we stayed in a village outside Pabianice, with friends of my closest friends in the Podhale. I went to precarious factories that were about to close down, and to others which had received a respite through foreign (usually German) buy-out, and I talked to managers and union officials and workers; I was allowed to tour the shop floors and to speak to workers during their breaks, although my movements were actually more controlled and regulated than they had been during socialism. But mainly I worked in other sites, primarily in the newly formed unemployment centres, the *Biuro Pracy*. This was very different work from what I was used to in the Podhale; first of all, I worked with research assistants, an M.A. student from the Łódź Sociology Department, and then with a young friend from the Podhale, and then later still with her mother, my friend Jadźka. We interviewed women who were registering as unemployed or were claiming benefit, first in Łódź itself, and later in Pabianice, Aleksandrów, and a couple of other smaller textile towns. I had expected it to be difficult to persuade people to talk to us, particularly because we were sitting in what were actually government offices, but many of the women we spoke to poured out their life histories, and described in detail the trauma of losing their work, and of their disappointment in postsocialist reality – not the capitalism they had expected. Some of these long conversations – testimonies, really – were incredibly moving, and very revealing in their raw honesty.

In 1991, I think, on the back of this ongoing project, I received funding to work with CBOS on a survey on women's experiences in the new economy. I worked closely with Lena Kolarska-Bobińska and her team to plan the survey questions, and its results revealed, among other things, some devastating statistics on the frequency of domestic violence to women throughout Poland (apparently regardless of class, education, age or region). This material was then used to push the Polish parliament to move on initiating protective legislation and setting up women's refuges – the famous *Bo zupa była za słona* (Because the soup was too salty) campaign, which plastered posters of a badly beaten woman's face all over Warszawa trams and buses, emerged during this period. For me that collaboration with CBOS was so important, because it actually had a tangible and fairly immediate impact.

The women and unemployment project ended in 1996, and was followed by a Volkswagen Foundation funded project, hosted at the Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle, which Deema Kaneff and I developed together – a comparative study of networks and connections and emerging inequalities in Poland, about to join the EU, and Bulgaria, still trying to qualify for accession. This project took me to Lublin, and the countryside around it. Nastka Pili-

chowska, a sociology graduate from Łódź, was attached to the project as a Ph.D. student, doing a study of a small farming village economy in the Lubelskie region, and I concentrated primarily although not exclusively on the city of Lublin itself. I worked again with research assistants, Kinga Sekerdej and Ania Witeska. They were an amazing team, and I loved working with them. In the Biuro Pracy I interviewed people – men as well as women this time – perched on the corner of a desk in an incredibly crowded office in the city centre. Kinga and Ania and I went to factories in the city, to NGOs, to Church organisations and homeless centres. Again, it amazed me how willing people were to talk openly about their lives, their hardship, their dreams and expectations.

One of the themes that has run through all of my research in Poland, beginning in the Podhale in the 1970s, is migration. The links Podhale villagers maintain with the USA, particularly with Chicago, are well known, and even at the time I began my research, which was still very much the socialist period of intensive passport and visa controls, almost every house in the village had someone in Chicago, or about to go, or just come back. Something that surprised me during the research in Łódź was that people did **not** want to or plan to migrate, at that time, even though female unemployment was well over 50% and the economy was clearly going to be stagnant for some time. I wrote a lot about these differences, about senses of place and the ties and networks that bind people in different ways (see Pine 1998, 2002). In Lublin at the time of EU accession what was so striking was that everyone we interviewed and all the people we spoke to casually, or made longer term relationships with, planned to go abroad, usually to the UK, had already gone and just returned, or had children or parents there or about to leave. This has fuelled the research I have been carrying out over the past few years, very informally, about eastern Europe migration in the UK, and what it looks like in rural areas particularly. An ongoing project, even more important now that we are trying to fathom the implications and consequences of the vote to leave the EU.

Contacts with Polish colleagues

When I was doing my first fieldwork my main contacts with Polish academia were through Andrzej Paluch, about which I have written above, in Kraków, and with Bogusław Gałęski in Warszawa. Gałęski had the greatest academic or intellectual impact on me I think. He was an extraordinary man, and he was interested in my project from the beginning. We became friends, and, as Andrzej and I did, remained friends until his death, although I saw much less of him after the 1990s when he lived in the USA. But we remade contact again when I was teaching a course on Kinship and Gender, in Warszawa, in about 2005, and he had recently returned. One of my fondest memories of him is an occasion when he came to stay in the Podhale with us, during the first winter of fieldwork in 1977. I was ill,

with some really nasty bug, and while the others went to the Nowy Targ market for the day, Gałęski stayed at home with me, feeding me rice and grated apple that he had made, and telling me all about Chayanov. I still have a Xerox copy of his Chayanov volume, and I still rate both of them, Gałęski and Chayanov, as the top scholars of eastern European peasant households.

I have kept in touch, on and off, with the others from Andrzej Paluch's circle. Jan Kubik and I both spoke on the opening plenary of the EASA in Kraków in 2000, organised by Zdzisław Mach. The third member of that panel was Michał Buchowski, whom I had met in Cambridge where I was a post-doctoral fellow in the late 1980s, and he was a visiting scholar. We have remained in fairly regular contact ever since – in fact Michał just made a presentation at the panel colleagues and I organised at the last EASA in Milan. Jan Kubik is now in London, as the Director of the School of Slavonic and Eastern European Studies, and we see each other from time to time. Marian Kempny, another brilliant person who died far too soon, and I kept vaguely in touch through the 1980s and 90s, and he came to Cambridge a few times when I was there. I learned, and continue to learn, a great deal from my contact and friendship with members of that old Kraków circle. More recently, I have had a lot of contact with the new generation of anthropologists in Poland. I met Agnieszka Kościańska in Halle, when she gave a paper at the conference "On the Margins of Religion" which João de Pina-Cabral and I organised. She and I have remained closely in touch; she arranged a series of lectures on kinship and on gender, which I gave in Warszawa about 10 years ago, and most recently I gave a seminar there in the series she was co-ordinating this spring. Through her, and through my work at Max Planck, I have made contact with other young anthropologists – as I said, Ania Witeska and Kinga Sekerdej were my research assistants, and Ania's parents became close friends of mine, and definite fieldwork angels, in Lublin. Ania did her Ph.D. at UCL in London, and a fair portion of it was written in my house. I taught Agnieszka Halemba in Cambridge, and later we were colleagues at Max Planck. What impresses me so much about this generation is that they have built a new kind of anthropology in Poland, drawing on western work certainly, but also remaining very true to their own heritage. Magda Buchczyk, a recent Ph.D. at Goldsmiths, did wonderful work on heritage, space and place in Katowice, where she grew up, and went on to look at similar question in Romania.

It seems to me that now anthropology is under threat everywhere – it is a discipline which does not lend itself easily to neo-liberal accounting. It is also increasingly under fire as a colonial/postcolonial discipline, and we have all seen how those debates have entered discussions of "western" versus indigenous researchers in the postsocialist states. I do not find these particularly useful, but I do think that really outstanding work is being done in central eastern Europe now, by this impressive cohort of young(ish) scholars and increasingly by the people **they** are teaching, and I love watching what is emerging.

Polish anthropology

It still takes me a long time to read Polish academic writings. So, often I have been lazy and read English translations. For my Ph.D. research I read, in both English and Polish, Wierzbicki and Dobrowolski. I love Dobrowolski's work particularly. Obviously, I also read Paluch and Gałęski; and I read the work of Kubik, Buchowski and Mach. And I read anything I find on the Podhale, on women, etc. More recently Elżbieta Tarkowska's outstanding work on poverty has influenced me. I love the work of Agnieszka Kościańska, Ania Witeska, and Karolina Follis, and I give it to my students to read. I still re-read Thomas and Znaniecki, partly because, although the language is different, so little has really changed.

Future research plans

I cannot imagine **not** doing research in Poland. The work I am concentrating on now concerns Polish migrants in the UK, because I think this it is a really important issue (see Pine 2014). But I was in Poland, in Warszawa and Lublin, a few months ago, after a long absence, and everywhere I looked I saw things I wanted to research, and everyone I spoke to made me want to work with them, so I suppose, like most things, it is all still up in the air, but likely to continue.

REFERENCES

- Pine F.
 1993 *"The Cows and the Pigs are His, the Eggs are Mine": Women's Domestic Economy and Entrepreneurial Activity in Rural Poland*, in: C.M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*, London, New York: Routledge, pp. 227-242.
 1996 *Naming the House and Naming the Land: Kinship and Social Groups in Highland Poland*, "Journal of the Royal Anthropological Institute" 2: 3, pp. 443-459.
 1998 *Dealing with Fragmentation: The Consequences of Privatisation for Rural Women in Central and Southern Poland*, in: S. Bridger, F. Pine (eds.), *Surviving Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, London, New York: Routledge, pp. 106-123.
 2002 *Retreat to the Household? Gendered Domains in Postsocialist Poland*, in: C.M. Hann (ed.), *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, London, New York: Routledge, pp. 95-113.
 2014 *Migration as Hope: Space, Time, and Imagining the Future*, "Current Anthropology" 55, no. S9, *Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy*, pp. S95-104.

CHRIS HANN

Max Planck Institute for Social Anthropology

Halle (Saale)

Germany

THE WISŁOK PROJECT, 1978-1985

In Memoriam: Tamás Hofer, 1929-2016

Introduction

In a frequently cited article first published in 1968, Tamás Hofer contrasted the deep, intimate knowledge of the national ethnographer or ethnologist with the “slash and burn” practices of the Western anthropologist (Hofer 2005). Trained in Hungarian *néprajz*, Hofer was one of its most brilliant representatives for more than half a century. He also read widely in socio-cultural anthropology and his jointly authored study with Edit Fél is the definitive account of the social organization of the Hungarian peasantry in the pre-socialist era (Fél and Hofer 1969). Yet Hofer was adamant that *néprajz* was a separate discipline. Dialogue with the international comparative discipline was a good thing, but it should not diminish the value of the research carried out “at home” by an ethnographer who shared the national culture of those whose beliefs and practices were the object of the study. My teachers in social anthropology in Cambridge took it for granted that anthropology was a comparative social science, but Hofer’s “slash and burn” metaphor contained an implicit reproach. The social or cultural anthropologist who, having completed one empirical project, moved on promptly to tackle another in a quite different location, could not hope to match the in-depth knowledge of the national ethnographer who (like Hofer himself in the case of the village of Átány) grew up in the same society as the villagers and returns to the same location again and again for years to achieve a deeper awareness.

I begin in this way because, though I was not aware of Hofer’s article at the time, my early career in anthropology makes me an epitome of the fickle comparativist. For my doctoral research I learned Hungarian and spent almost two years in that country (1975-1977). My subject was the transformation of peasant

farming. Having studied economics as an undergraduate at Oxford, the Hungarian version of “market socialism” seemed to me and many other observers an attractive alternative to the rigidities and inefficiencies of central planning. I was advised throughout this project by Mihály Sárkány, a junior researcher at the Hungarian Academy of Sciences, who specialized in “social ethnography” (*társadalomnéprajz*) and had recently combined the approaches of Marxism and Western economic anthropology in the framework of a teamwork investigation of socialist transformations in a northern Hungarian village (see Bodrogi, ed., 1978).

I carried out fieldwork in a very different region of Hungary, characterized by flexible forms of cooperative. Property rights had been undermined by nominal collectivization, yet in practice I found that family farming was flourishing. The new socialist institutions were committed to assisting private households (with fodder supplies, mechanical services and marketing) in their accumulation strategies. The village of Tázlár prospered as never before in these conditions. Looking back nearly half a century later, even villagers strongly opposed to socialism ideologically concede that the decades of market socialism were a golden age in the history of their community (Hann 1980, 2015).

My two years in Hungary were enabled by the British Council through its official programme of cultural exchanges. This meant that, after returning to Cambridge, I still had two more years of funding from the Social Science Research Council at my disposal to complete my dissertation. However, at some point in the academic year 1977-1978 I approached my supervisor Jack Goody to explain that I really did not want to sit in Cambridge for two full years. My alternative suggestion was to spend a year in West Berlin, where Lawrence Krader was the professor of anthropology. Krader had just published his definitive edition of the ethnological notebooks of Karl Marx. I was interested in this scholarship, but also attracted by the idea of living in Berlin.

Jack Goody was sceptical – what was the point, he asked, of going to “sit at the feet” of this eccentric American Marxist? He encouraged me instead to consider using my last year of funding to carry out more fieldwork. We quickly agreed that Poland was the obvious choice, because it would allow me to compare the condition of non-collectivized peasants with the story I knew from Hungary. Moreover there was an obvious practical way forward. I had met Andrzej Paluch in 1974 when he was a visitor in Cambridge, hosted by Goody. From an institutional base in the Jagiellonian University’s Institute of Sociology, Paluch was working on the history of British social anthropology. He responded positively to my tentative enquiries by post. I remember having to invent an excuse for taking up residence in Kraków and sending Paluch a research proposal to investigate the new working class in Nowa Huta. It proved difficult to organize any official invitation or supplementary funding, but eventually Andrzej indicated that I should simply travel to Kraków using a tourist visa. That is what I did in October 1978, having

submitted the manuscript of my Hungarian monograph to Cambridge University Press earlier that same month¹.

First season: 1978-1979

It was an interesting time to arrive in Poland. Morally and spiritually, the nation was ebullient following the elevation of Karol Wojtyła to the papacy. Materially, things were less buoyant. In Hungary I had grown accustomed to more or less Western standards of consumption (at subsidised socialist prices – an ideal combination). But I remember my first surprise when I discovered that, in the whole of Kraków, it was impossible to find a copy of the standard Polish-English dictionary (I eventually got hold of a copy by ordering it through the Polish consulate in Budapest). I also had difficulty in finding accommodation in Kraków. I was the proud possessor of my first car, a second-hand Łada purchased in Cambridge with savings from my grant, but it was very difficult for a foreigner to purchase fuel – not to mention anti-freeze, when the temperature suddenly dropped in early December. I took some language classes at the UJ². Andrzej Paluch managed to arrange canteen tickets for me at the Institute of Sociology. Still, I recall my first winter in Poland as difficult, especially in comparison with my Hungarian experience. It did not occur to me or to Andrzej, based as he was in his social anthropology niche within the Institute of Sociology, that I should establish links to scholars at the university's Department of Ethnology. Andrzej and his brilliant team of young colleagues (they included Marian Kempny, Jan Kubik and Zdzisław Mach) were not at this point engaged in any empirical projects. I could not

¹ In my office at the Max Planck Institute for Social Anthropology, in a large cupboard, there are two or more boxes marked "Poland". They contain a variety of papers (notes, diaries, newspaper cuttings, photocopies) and photographs. I am at present, as I write this essay, a long way from that office or indeed any scholarly library. Some details of this text may not be factually accurate, but it is genuine in the sense that it represents the Wisłok project almost 40 years later as it has engraved itself in my memory. Had I been able to open that cupboard in writing this essay, I would almost certainly have seen in the disorderly documents many more names I would have included in this paper: scholars whose articles I read, friends who helped in practical ways; and some persons who fell in both of these categories. It is possible that I met Andrzej Paluch only in spring 1975, and the 1980 animal census in Wisłok took place in June, not July. But access to the cupboard would have guaranteed a narrative much longer than requested by the editor. For all its imperfections (and the sad confession that my cardboard box falls short not only of the riches of Malinowski or Józef Obrębski but also of the minimal standard that we expect our Ph.D. students today to fulfil), this account has its own authenticity.

² Although I worked hard throughout my time in Poland to master the language, I was never as successful as I had been with Hungarian. In the cities, people usually spotted me as a foreigner fairly quickly. It was much easier in the village, where my Polish must have often sounded strange, but not so much stranger than that of other educated outsiders. I certainly missed a few jokes but by 1981 I could read fluently and follow almost all the Polish I heard, including Sunday sermons in Wisłok delivered by the Komańcza priest. I corresponded with some families for years using Polish, but I was never good enough to compose academic texts or to deliver lectures in Polish (I console myself with the thought that Malinowski never lectured in Kiriwina).

expect them to be interested in my ideas to make comparisons with rural Hungary. I was disappointed to realise that there was no equivalent of Mihály Sárkány to be found anywhere in Poland, i.e. a scholar who looked to Western social anthropology, in particular economic anthropology, and sought to operationalize these approaches in the countryside of his own society. The only scholars I encountered doing this kind of work were other foreigners: Frances Pine in Podhale and Carole Nagengast in the region of Mielec.

Just as my presence in Kraków was largely an accident, shaped by Jack Goody and Andrzej Paluch, further accidental connections determined the location of my field research from Spring 1979. My introduction to the Polish language was a Linguaphone product called *Mówimy po polsku*. It was lent to me by Claude Rosenfeld, a Parisian geographer who I had met by chance in Hungary. Claude had friends in Warszawa, and they had a distant acquaintance who, after the turmoil of 1968, had dropped out of higher education in the capital and disappeared to live in the Bieszczady Mountains. After gaining agricultural experience through working on State Farms, Krzysztof Ołtarzewski had decided to go one step further. With his wife and young son, he had acquired a private farm and substantial plots of land in the village of Wiśłok Wielki, in the *gmina* of Komańcza. I had no idea what conditions were like in this village; but it was the only contact I had and so, when the weather improved and my communication skills were minimally adequate, I drove out to find Mr Ołtarzewski in his new village. I think this must have been at the end of February 1979, because I have a recollection of returning (after just a few days) to my rented room in Kraków on 1st March, the Welsh national holiday, exhausted and in need of a shower.

Krzysztof Ołtarzewski was a complex man. I was grateful to him for welcoming me into his house and teaching me the rudiments of farming (including the preparation of his rye field, and later the potato patch). But I was also aware that it would be impossible to get to know this village well if I could grasp only his vantage point. I soon learned that most of the 60 households were newcomers to the Wiśłok valley. The original inhabitants had been deported in 1947, though a few families had returned in the late 1950s. The new immigrants were all Polish, but they had diverse regional backgrounds between Rzeszowszczyzna and Podhale. All houses had been electrified and the village was easily accessible thanks to a new asphalt road that ran parallel to the border with Slovakia, linking Komańcza in the east to Dukla in the west. But in other respects it was poorly developed. Only a couple of farmers had tractors. There was no piped water infrastructure, so we washed our dishes in the stream. The old Greek Catholic church of Lower Wiśłok had been appropriated by the Roman Catholic parish in Komańcza, and its presbytery served as the village school. Krzysztof was a militant atheist who worked on Sunday if he felt like doing so, and was not sympathetic to my attending church services while living in his house (which had been the dwelling of a prosperous Ukrainian household prior to 1947).

There were several other drawbacks to living with Krzysztof Ołtarzewski. He would not accept any rent, but of course my labour power was at his disposal. This was not worth very much (though you did not have to be skilled to plant potatoes or sow rye by hand). More annoyingly, I had to be at his beck and call with my car. At the beginning it was instructive to learn that to obtain essential items of equipment, or just to maintain important networks, it was necessary to make long journeys through the mountains to Sanok (the *powiat* centre) or Krosno (the *województwo* centre). But this soon became tedious. I wanted to spend more of my time in the village and get to know other households. This was difficult because Krzysztof despised his neighbours. He had particularly strong prejudices against the few Ukrainians who lived concentrated in Upper Wisłok, a few kilometres from his house. But he also had the city intellectual's disdain for all the other Poles in Wisłok (not least for his immediate neighbour, who was derided for his surname – Filozof!). And on top of these tensions, Krzysztof was a drinker. Whenever vodka was available, life in his household became particularly difficult.

Although he lost patience with me from time to time (just as I did with him) Krzysztof understood that I could not carry through my research if I carried on living under his roof. We remained on friendly terms after I moved out to live with an elderly Ukrainian couple in Upper Wisłok. This connection was another accident and a real stroke of luck, because the insights I gained through living with Michał Opryszko could hardly have been more different from those I obtained in the house of Krzysztof Ołtarzewski. Michał had lost his two daughters when Polish soldiers burned down his home in 1946. He would never be drawn on sensitive political issues, including Polish – Ukrainian relations, but one of his neighbours in Upper Wisłok made no secret of his UPA sympathies. Yet this neighbour's daughter had married the son of an immigrant Pole. Both languages were used in this house, which was large and relatively well equipped because the household head had worked for some years in Canada. I particularly enjoyed visits to cottage nearby that was entirely lacking in modern facilities and occupied by an elderly Ukrainian couple who had returned to their native village from the Baltic coast in the late 1950s. Bazyli Szariak (again I give the name in the Polish form – my command of Polish was still shaky at this time, and given those circumstances there was never any question that I would invest seriously in this Ukrainian dialect) said that he could never adjust to the different air of the lowlands. His happiest memories dated from the early 1940s, when he was a forced labourer on a large farm in Bavaria. Bazyli was an eccentric character who played the violin and had erected a huge wooden cross in the middle of his main field, which he believed to have been the site of a major battle between the Russian and Austrian armies during the First World War. I was struck by the high degree of self-sufficiency attained by this old couple, who made very little use of modern technology; but even they bought their bread from the socialist cooperative shop opposite the Milasz house.

Most of my data collection in summer 1979 continued to focus on peasant farming, which was extremely unproductive in comparison with everything I had experienced in Hungary. But after getting to know these Ukrainian families I gradually developed an interest in the ethno-national complexities of this region of the Carpathians. I was struck by the fact that the east Slav households in Wisłok all declared themselves Ukrainian although, according to the extensive literature produced by Polish national ethnographers, they should have used the term *Łemko*.

Second season, 1980-1981

I left Wisłok Wielki in late July 1979, unsure if I would ever return. My funding was now exhausted. I spent the rest of that summer submitting my dissertation in Cambridge, before taking up my first regular job, back in Budapest. For the academic year 1979-1980 I was employed as a language editor at the "New Hungarian Quarterly". I defended my Ph.D. in November, married, and was successful in a Research Fellowship competition in Cambridge, which brought me three years postdoctoral funding from the next academic year. This meant that I could resume work in Wisłok, for that first year was not enough to give me the materials I needed for a book. In July 1980 I drove from Budapest to Wisłok and renewed my friendship with a Komańcza agronomist as he visited all the households of Wisłok to conduct the annual animal census.

But I did not return straightaway to live in the village, for several reasons. The most pressing was consideration for my wife, who needed access to libraries in order to complete her degree course in Budapest. She devised a project on the Karaim minority that could be written up in Warsaw, where she also had an old family friend able to assist us with practicalities (we stayed in his apartment for our first month). I was happy to use the library at Warsaw University and deepen my knowledge of the history of *Łemkowszczyzna*. I had collegial relations with two of Poland's leading rural sociologists, Zbigniew Tadeusz Wierzbicki and Bogusław Gałęski. But I was no more successful in the capital than I had been in Kraków in developing links to ethnologists. Although I read the work of Maria Biernacka (1974) on the postwar transformation of villages in the Bieszczady region, I made no attempt to contact her.

The year 1980-1981 was dominated by the rise of *Solidarność* and economic chaos. My wife and I were inconvenienced by the fact that, as foreigners, we had no entitlement to ration tickets. Fortunately, as a Hungarian citizen, she was not obliged to change hard currency for a visa as I had to. As in 1978-1979, I was obliged to leave the country every three months and return with a new visa. We used trips to Berlin and to Budapest to stock up with provisions, but also to visit the village of Wisłok, and to observe a meeting of *Solidarność Wiejska* in Poznań

(where I had the honour to be received briefly by Professor Józef Burszta). We celebrated All Saints in Wisłok, and went back again to see in the New Year as guests of Krzysztof Ołtarzewski (it was one of the coldest nights I have ever experienced). But when we took up residence in the village in April, we moved into the modern house of Michał Milasz, in the geographical centre of the community, opposite its post office and shop.

Michał had grown up in the village but had spent several years working as a miner in Śląsk. His wife Marysia was a *Góralka* from Zakopane. His mother was Ukrainian, but as his father was an ethnic Pole this family had managed to avoid deportation. Michał was a conscientious modernizing farmer, proud to own the first private tractor in the village. He was less enthusiastic about his recent appointment as *soltys* because this involved regular consultations with the *gmina* authorities in Komańcza, which took up time. But holding the office of headman meant that other villagers dropped by regularly, in addition to his relatives who lived nearby. In short, the Milasz household could hardly have been more different from that of Krzysztof Ołtarzewski and very suitable for fieldwork. The main reason for approaching Michał was the availability of suitable rooms on the top floor of the new family house, while he, Marysia and their three teenaged boys lived on the floor below. We paid a modest rent, had some privacy; and Michał was not the least bit interested in using my car. Their kitchen was the main public space. Television reception was very poor and the family did not use it much. I recall Michał's deep reservations about the workers' protests. Like other villagers, he wondered where Solidarność was leading, and bemoaned the fact that so many urban dwellers were evidently more interested in causing trouble than in doing an honest day's work. Although the priest tried from the pulpit to spread a more sympathetic image of the movement and its goals, criticism or apathy was the general tenor of village opinion. This, in combination with the tragic violent history of the valley, led me to title my monograph *A Village without Solidarity* (Hann 1985).

During the months up to September 1980 I visited almost every household, including the State Farm colony at the bottom of the valley. Security officers came out occasionally from Krosno to see what this unusual foreigner was up to in a *strefa podgraniczna*, but Michał reassured them that I showed no signs of being a capitalist spy. Officials in Komańcza were cooperative, e.g. in making available data on dispute settlement in the village. I grew to be on good terms with scholars in Sanok (Romuald Biskupski) and Przemyśl (Jerzy Motylewicz) after visiting libraries and archives in these locations. I recall a brief visit from two ethnology students from Poznań who were documenting roadside crosses for masters dissertations. I made further visits to Teodor Gocz, the charismatic Lemko-Ukrainian who had established his own local history museum at his name in the village of Zyndranowa, near Dukla. Yet my second year spent in Poland passed rather like the first in the sense that I developed no close links to academic

ethnologists. I met Jerzy Czajkowski at the remarkable open-air museum he directed in Sanok, and at some point I visited the most distinguished of all Łemko scholars, Roman Reinfuss, at his home in Kraków. But how could I expect them to do more than take polite interest in my project, devoted as it was primarily an analysis of the inadequacies of Polish agriculture in socialist conditions? I had slightly more substantive contacts with the Rzeszów sociologist Henryk Jadam, who had undertaken field research of a limited kind in Rzepedź, location of the socialist sawmill that was the largest employer in the region, and to which several Wiśłok villagers commuted.

I saw Reinfuss once again towards the end of my stay, at the Zakopane Folk Festival which was very much his creation. I did not get to speak with him there, but enjoyed lodging with relatives of Marysia, my landlady in Wiśłok. By a happy coincidence, this festival was followed by the national congress of Polish sociologists in Łódź, and this was my final port of call in September 1981. I recall thinking that the issues debated here by the social scientists were somehow much closer to my heart as well as my intellectual interests than the ethnographic heritage I had enjoyed in the wonderful scenery of Zakopane. Jadwiga Staniszkis gave an impassioned lecture about *Solidarność*, and Stefan Nowak offered sociological analyses of life under socialism that struck me as being just as original and convincing as the dissident diagnoses with which I was familiar already from Hungary.

I returned to Cambridge in October 1981 and spent most of the following year working on the book that was eventually published by Yale University Press in 1985. Although martial law was declared in December 1981, I made another short visit in October 1982 when driving through Europe to Turkey in Autumn 1982. This included a meeting in Wrocław with Adam Fastnacht, the most distinguished historian of the Sanok lands. I also revisited my friends in Przemyśl and Sanok. I was not purposely preparing the ground for later research; but in retrospect I see that it was a fortunate twist of fate that led me to Wiśłok, where I stumbled by accident on the complex problematic of the Greek Catholic Church, Polish – Ukrainian relations and Łemko ethnicity – topics with which I engaged in more depth after the end of socialism (Hann 1997, 1998, 2002).

Conclusion

I went back to Wiśłok Wielki again in September 1985 to present Michał Milasz with a copy of the book that would not have been written without his hospitality in 1981. Not much had changed in the village, but Krzysztof Ołtarzewski had moved elsewhere and it was thought he might have died in a traffic accident. I have not seen or heard of him since. For several more years I made occasional visits to the Milasz family (we continue to exchange Christmas cards) and to

Ukrainians in the upper village. After 1990, Teodor Gocz in Zyndranowa offered his distinctive insights into the challenges faced by the members of ethnic minorities in postsocialist conditions that allowed Polish nationalists to raise shrill voices. But gradually my work shifted away from the mountains of Łemkowszczyzna to focus on Przemyśl. I made no further attempts to gather data systematically in Wisłok. My last visit was a very brief one in 2006. Two of the Milasz boys who I had known as teenagers had built new houses on family land, while the youngest was caring for his retired parents in the house that I remembered so well. I was impressed by the fact that this small village now had its own Roman Catholic priest and a new presbytery, and also by the much improved selection of goods in the village shop. Tourism had not had much impact on this community, I was told. It was disappointing to note that the post office had been closed.

The Wisłok project was effectively closed with the publication of my 1985 book. It is a very straightforward empirical study, overwhelmingly descriptive, with only one chapter devoted to history. Only at the very end did I engage in an explicit comparison with Hungary. It was not widely reviewed: a very foreign product for Polish ethnological journals to notice, but too exotic and parochial to attract much attention from the social sciences, including anthropology, either inside or outside Poland. By the time this book was published I had opened up a third field site in Turkey, with the aim of extending my comparisons further afield, to include developing countries of the capitalist world (Hann 1990). In the classifications of Tamás Hofer (2005), I was a rather extreme illustration of slash-and-burn category of Anglophone anthropology. In Hungary I have continued to revisit the village of my original fieldwork regularly and to consume (in modest doses) literature produced by members of the national ethnological community in the national tongue. I have not been able to keep up to date in a similar way in Poland (or in Turkey for that matter). But I am sure that, even when writing about the village of Tázlár, which I have now known for 40 years, I still get some things wrong, or take much longer to understand them than any native; and this is not, or at any rate not primarily, a simple matter of linguistic competence.

REFERENCES

- Biernacka M.
1974 *Kształtowanie się nowej społeczności wiejskiej w Bieszczadach*, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bodrogi T. (ed.)
1978 *Varsány. Tanulmányok egy északmagyarországi falu társadalomnéprajzához*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hann C.M.
1980 *Tázlár: A Village in Hungary*, Cambridge: Cambridge University Press.

- 1985 *A Village Without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis*, New Haven: Yale University Press.
 - 1990 *Tea and the Domestication of the Turkish State*, Huntingdon: Eothen Press.
 - 1997 *Ethnicity in the New Civil Society: Lemko-Ukrainians in Poland*, in: L. Kürti, J. Feldman (eds.), *Beyond Borders: Remaking Cultural Identities in the New East and Central Europe*, Boulder, CO: Westview, pp. 17-38.
 - 1998 *Postsocialist Nationalism: Rediscovering the Past in South East Poland*, "Slavic Review" 57: 4, pp. 840-863.
 - 2002 *The Development of Polish Civil Society and the Experience of the Greek Catholic Minority*, in: P.G. Danchin, E.A. Cole (eds.), *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe*, New York: Columbia University Press, pp. 437-454.
 - 2015 *Backwardness Revisited: Time, Space and Civilization in Rural Eastern Europe*, "Comparative Studies in Society and History" 57: 4, pp. 881-911.
- Hofer T.
 2005 [1968] *Comparative Notes on the Professional Personalities of Two Disciplines*, in: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalnik (eds.), *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, Berlin, Münster: LIT, pp. 343-361.

MARYSIA GALBRAITH
Department of Anthropology
University of Alabama
Tuscaloosa
USA

MALINOWSKI'S LEGACY: REFLECTIONS ON ETHNOGRAPHY IN POLAND, AND POLAND IN ETHNOGRAPHY

When I started graduate school in 1988, I thought I wanted to do research somewhere typical for an anthropologist, such as New Guinea. I had read Bronisław Malinowski's seminal ethnography *Argonauts of the Western Pacific*, and was enchanted by the tropical Trobriand Islands and the brave Argonauts who set out across the sea in outrigger canoes to participate in the Kula exchange. I dreamed of living in a remote corner of the world, and through attentive listening, observing, and participating, I imagined that, like Malinowski (1961 [1922]), I would uncover the underlying structure, the imponderabilia of actual life, and the native's point of view. But then in 1989, the world changed. Following the Round Table Agreement in Poland, gashes in the Iron Curtain exposed tantalizing glimpses of a world that had been largely closed off to those of us living on the other side. I already knew a little about that world from a visit in 1986, and from my mother's stories about her upbringing in Warsaw before World War II. But it also was clear that Eastern Europe was the new frontier for anthropology. Few (from outside, at least) had studied there, and it looked like everything was about to change, anyway. So no one knew exactly what was going to take shape.

Poland is in many ways a perfect natural laboratory for investigating the construction, reproduction, and contestation of national identity. Poles have produced a vast body of scholarship, literature, and art exploring what it means to be Polish. And they have done so under particular political circumstances; even though the expectation of political autonomy is a key component of most modern definitions of nation (see especially Anderson 1991), much of Polish nation-building occurred in the absence of a sovereign Polish state. My research question became: What happens to Polish national identity in the context of postcommunism, when Poles are released from the yoke of Soviet influence and regain political autonomy and the freedom to run their country as they wish? I traced two trajec-

tories – processes of democratization and market liberalization on the national scale, as well as the experiences of high school students who were “coming of age” just as their country was transforming. Always envisioned as a longitudinal project, I kept in touch with residents of urban Kraków and rural Bieszczady for twenty years, documenting their expressions of national identity (via both practice and discourse) as they built a life for themselves in postcommunist Poland. Because I followed the same people over time, I did not have to guess how they would fare, nor what would happen in the country more broadly. Instead, I witnessed Poland move toward integration into the European Union, and participants move into adulthood (Galbraith 2014).

My perspective on national identity is shaped by my scholarly orientation and by my personal background. As a researcher, I am primarily interested in practice-based, bottom-up expressions of national belonging. I consider the deeply perspectival quality of national affiliations – how they are conditioned by time and place, and especially by **who** is involved. By training and by inclination, I am curious about the psychological dimension of cultural experience, especially the perspectives of particular individuals as they negotiate their positionality within the broader cultural milieu.

Additionally, my personal family history drew me to questions about Polish national identity. My mother was a proud Polish patriot who served in the Home Army and participated in the Warsaw Uprising. She was a true believer in the romantic rhetoric about freeing her homeland and the necessity of the human and material sacrifices to achieve that goal. But she was also deeply traumatized by the devastation she witnessed; it left her questioning but never abandoning that idealistic patriotism. Her trauma was in some ways relieved by her migration to the United States. She started what she sometimes called her second life, in which she could live in peace, taking care of her home and family. But in other ways, the physical separation from her homeland meant the effects of those traumatic experiences were never resolved, and in fact displacement among people with no clue about what she had witnessed produced its own kind of secondary trauma. As glad as she was to live in the US, she remained deeply attached to Poland, or at least to her idea of Poland, and continued to identify as Polish.

On the other hand, although I was born in the United States, I felt the dislocation of being a first generation citizen. Raised by uprooted people, my sense of connection to my own native place was fragile. Visiting Poland for the first time in 1986 was part of a personal quest, as stereotypical as it sounds, for my roots, for someplace that would feel like home. Initially, I was disappointed. Again, my experiences echo stereotypes in that I had to feel like a stranger in another country in order to realize how American I really am. But after just a few weeks, I developed an attachment to Poland that has grown stronger with each successive visit.

I offer this all as a preface to my anthropological investigation of Polish national identity. As much as I knew my mother’s romantic patriotism was an ideal

constructed under particular historical circumstances (indeed she knew this, too), I also witnessed the power of that ideal in her. I wanted to understand how national identity can have that kind of experiential reality, and how it would influence the reshaping of Poland following the fall of state socialism.

A number of Polish scholars have helped me develop my ideas about national identity generally and about Poland specifically. I learned from both Jan Kubik and Zdzisław Mach the importance of symbolism for shaping not only public opinion but also emotional responses to the nation. Kubik's *Power of Symbols Against the Symbols of Power* (1994) showed how national symbols became a political tool during the Solidarity period, used by state authorities to legitimize the existing power structure, but also employed by the opposition to challenge the state and assert an alternative basis for legitimate power. In other words, appropriation of national culture and history was a central feature of both the state socialist government and the resistance. Religion and religious symbolism also played a central role in public expressions of power, unity, and opposition. In *Symbols, Conflict, and Identity* (1993), Mach delved into fundamental political and symbolic aspects of national and ethnic identities. While he emphasized the social structural dimensions of identity building, he also recognized the emotional and ethical influence symbols have on subjective senses of belonging. These issues of self-identity in relation to dynamics of power resonated with me, and helped me frame the questions I asked in my own study.

I began fieldwork for my dissertation in 1991. As a Fulbright scholar, I had an affiliation with the Jagiellonian University under the supervision of Zdzisław Mach. Not entirely satisfied with the constructivist orientation of Benedict Anderson (1991), Eric Hobsbawm (1990), and Ernest Gellner (1983), I was still seeking a framework for understanding national identity that would also account for the experiential, embodied dimension of attachment. Sociologist Stanisław Ossowski's (1967) distinction between the "ideological" *ojczyzna* and the "little" *ojczyzna* helped me along in this regard. Ossowski employed the distinctly Polish concept of *ojczyzna* ("fatherland") to identify two dimensions of national identity, one based on ideology, persuasion, and top-down forces, and the other based on more immediate experiences and feelings of attachment to familiar places and people. Importantly, he recognized that attachment to place operates both on the conscious and experiential levels, in terms of both thoughts and emotions, and via official, political, elite channels as well as personal connections within a particular place.

Ossowski's insights about a more intimate level of national belonging strengthened my conviction that immersion in a particular community was essential for the kind of ethnographic study I wanted to do. But I was not satisfied with the idea of working exclusively in a village setting as was characteristic of the ethnographies of Chris Hann (1985), Carole Nagengast (1991), and the earlier work of Frances Pine (1993, 1995). Instead, I wanted to explore the similarities

and differences between an urban and a rural setting. Zdzisław Mach suggested I visit Bieszczady, a mountainous region in the southeast corner of Poland with its own distinct history including a population that was formerly ethnically and religiously diverse. With the help of Jerzy Jestał, who had recently received a doctoral degree from the Jagiellonian University, I visited several towns including Lesko, which became my rural fieldsite. Lesko had the benefit of having four high schools, a nearly unprecedented number for a town of just 6000 people. Thus began my twenty-year engagement with young people from Kraków and Bieszczady. Through participant-observation, semi-structured group and individual interviews, and informal conversations, I witnessed their coming of age as Poland's democratic system stabilized, market liberalization reshaped the economy, and eventually the country moved toward European integration.

The challenge was, and remains, distilling shared understandings about what constitutes Polishness, while also tracing the myriad variations in the experience, expression, and valuation of those understandings. In my book, *Being and Becoming European in Poland: European Integration and Self-Identity* (Galbraith 2014), the culmination of my longitudinal study, I focus on life stories of particular individuals, each of whose viewpoints are shaped by their personal trajectories through life, and by their own reactions to broader historical events and cultural factors.

Part one of the book examines shifting orientations toward time and space. With regard to temporality, I found that a national mythology, which highlights Poles' heroism (sometimes martyrdom) in the face of suffering, shapes perceptions not necessarily because participants accept it uncritically, but rather because everyone knows this particular version of the Polish past. As Leszek Koczanowicz notes, "any struggle for the past is in fact a struggle for the future" (Koczanowicz 2008: 20). He has in mind the political realm, but I explore how such politicized constructions of the past become touchstones for individuals' own orientations toward the present and future. One significant pattern I found in the generation I studied is a shift from a preoccupation with the present to an increasing willingness, and indeed need, to plan for the future. When they were in high school, the new system in Poland was still too uncertain for them to make long-term plans. Rather, they adopted an attitude of "waiting and hoping" that prospects would improve eventually. In the meantime many continued their education, which put them in a good position to find employment once the economy stabilized. Overall, this approach worked for participants in my study, most of whom grasped opportunities as they materialized. However, I also make the point that within the neoliberal climate, they **have** to think about and plan for their future; with less social welfare guaranteed by the state, the burden of securing their future falls increasingly on citizens. This has been particularly challenging for those lacking in skills, opportunities, and good fortune, contributing to the backlash against neoliberalism and European integration that have become even more apparent since the book was published.

With regard to orientations toward space and place, I was particularly interested in the kinds of attachments participants feel toward their region, nation, and Europe, and what the relationships are among various scales of identity. Participants from Bieszczady tend to identify strongly with their local place, even when they no longer live in the region. They equate the region with familiar landscapes and immediate memories of childhood and family. Kraków residents express a great deal of pride in their city, but they identify more strongly with the nation. I hypothesize that this is because they tend to see Kraków as the place that embodies the essence of the nation as a whole. As such, their attachment to Kraków also affirms their national identity. European identity, by contrast, tends to operate in qualitatively different ways than regional and national identity. Both urban and rural participants told me that they identify with Europe **because** they are Polish; in other words, being European is considered a byproduct of Poland's geographic location within Europe, not a distinct identity with its own qualities. Attachment to Europe, if participants express any at all, tends to be less emotional and more instrumental. As a symbol, "Europe" represents the affluence many seek to achieve in their lives, and as an instrument, loyalty depends on what they think they can get out of being a part of the European Union. This, of course, has significant implications for European integration.

Part two of the book explores orientations toward European integration (a topic also studied by Jasińska-Kania and Marody 2004; Mach, ed., 1998; Mach and Niedźwiedzki, eds., 2002, to name a few who provided a context for my own research). Participants in my study said the most frequent and immediate effect of becoming a citizen of the European Union is the increased opportunity for mobility. The ability to cross borders without showing their passports epitomizes a prosaic and yet profound outcome of membership in their everyday lives. Nearly every Pole I know had already spent time abroad (as a temporary worker or as a tourist), so it is not mobility per se that is at issue, but rather the ability to travel legally, without formal regulation. Life of Poles living and working in England especially (where one million Poles settled after 2004) has become a rich focus of research (Galańska 2009, 2010; Galańska and Kozłowska 2009). Whereas these studies reveal ambivalence and even negative sentiments toward Poland among migrants, participants in my study, even those living in England, expressed more nostalgia and attachment. The second area in which participants said they have experienced the impact of the European Union is via development projects subsidized by the EU. This is particularly apparent in Bieszczady towns like Lesko that received funds for sewer systems, sidewalks, pedestrian plazas, tourist infrastructure, and cultural heritage projects. Again, participants tend to view the EU instrumentally; favorable assessments are linked to material benefits of membership. Negative assessments, by contrast, emerge out of concern for material and cultural threats to the nation.

In retrospect, I think that many of the people I met were surprised that I would come all the way to Bieszczady to study Polishness. And considering the region's

unique history, it was perhaps an odd choice. Nevertheless, I was interested in taken-for-granted aspects of nationness that I hypothesized would be common throughout Poland: often-repeated historical narratives, general assumptions about Poles, and associated sentiments of attachment to the nation. I expected these shared patterns to be shaped by common lessons in history and literature at school as well as everyday experiences at home, church, and other public spaces. But I also expected regional variations on these common patterns. As anticipated, my fieldwork confirmed many convergences between state-level and locally driven conceptions of the Polish nation (in Kraków especially, which is often portrayed as the historical and cultural heart of Poland). But I also found that local historical events had an outsized influence on the identity of the Bieszczady residents I knew, meaning that their little *ojczyzna* sometimes overshadowed the ideological *ojczyzna* and commanded stronger loyalties.

As Poland moves further into the 21st century, it is increasingly clear that Polish identity is not monolithic, and variation extends beyond even the regional, urban-rural, generational dimensions I had been focusing on. While I might have taken the publication of my book as an opportunity to begin a new project in another geographical area, instead I have been sucked right back into my mother's land. This time, however, I have been seeking answers to new questions, still related to identity, but centered more around memory and commemoration, and in particular the place of Jews within Polish culture and society. With hindsight, I realize that all along Polish citizens and scholars have pointed out to me the relevance of ethnic and religious minorities for the construction of Polish national identity, whether it be Ukrainians in the east, Germans in the west, or Jews throughout the country. Jews in particular have served as what Mach has called "significant others" (Mach 2011; see also Lehrer 2013: 11).

Again, I have followed my personal connections to the topic of Jewish heritage via my mother, while also tracing broader social trends in Poland. For years I have known that my mother's mother converted from Judaism to Catholicism in the 1920s, but I did not ask about it because I knew how uncomfortable the topic was for my family. Only recently, I have felt the compulsion to learn more about who my ancestors were, and why my family was reluctant to talk about them. Teasing out the complex web of these personal Polish-Jewish connections overlaps with the broader challenge of coming to terms with the history of Jews in Poland. This challenge has been taken up by Polish scholars as well, notable among them Katka Reszke's (2013) ethnography of the new generation of contemporary Polish Jews and Monika Murzyn-Kupisz's (2015) study of the revival of memory of Jews and the socioeconomics of heritage projects in the town of Chmielnik.

My foundational questions have not changed: What does it mean to be Polish? What are the tensions and parallels between local- and national-level discourses and practices, between public rhetoric and personal experience, between thought and feeling? How does the public become personal, and vice versa? What trans-

national and national agendas exert their authority, and how do people within face-to-face communities adapt to them, push back against them, or assert alternative ethical stances? But this new topic also engenders new questions: With regard to national identity, how is difference fit under the umbrella of Polishness? Are certain kinds and degrees of difference more easily accommodated? What about multiple, overlapping, simultaneous allegiances? And specifically with regard to Jews, what are the contours of the resurgence of memory about Jews in Poland? What is being done with the incomplete fragments of tangible and intangible Jewish heritage? What **can** be done, considering the devastation realized during World War II and frozen by the silence that followed during state socialism? Why are local places throughout Poland revisiting this difficult history now, and why are Christian residents spearheading commemorations and Jewish culture festivals in their local communities?

I was fortunate to have the opportunity to develop my project on Jewish heritage during the 2014-2015 academic year, this time as a Fulbright scholar in the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at Adam Mickiewicz University in Poznań. This was a valuable experience in multiple ways, central among them my immersion in a community of scholars engaged in a high level of discourse about critical theory and its application. It was also instructive to spend an extended period of time in a different region of Poland, to experience yet another dimension of variation within what typically constitutes Polishness. It provided a context for my own self-reflection about the orientalism that can be part of Western scholars' gaze, particularly when the rural south is taken to represent the whole of Poland (a criticism made by Buchowski 2006). In Poznań, formerly within the Prussian partition of Poland, the narrative of Polish history emphasizes the early kings of that region, as well as cultural characteristics more often associated with Germanness elsewhere in Poland.

To conclude, much can be learned about national identity via ethnography from and about Poland. I have focused on the psychological dimension of cultural experience that shapes deep-seated orientations toward the nation. Some aspects are overdetermined by national mythology passed on through families, schools, and other institutional settings. Produced and reproduced as they are in everyday practices and discourses, these aspects tend to be more generally known (even among those who challenge them) and thus more resistant to change. Nevertheless, the more time I spend in Poland, the deeper my recognition of the diversity of Polish experiences, and the variations in what it means to be Polish. At present, Poland is at a kind of crossroads – between social and political forces reasserting an idealized, prototypical model of Polishness, and more progressive voices pointing out the multiple kinds of diversity that have always existed under the umbrella of Polishness. One of the compelling aspects of my research on Jewish heritage in Poland is seeing how these two pathways can converge in memory projects, as when heritage workers place Jewish history within the

broader history of their town, or call it their Christian duty to confront the tragedy that befell Poland's Jewish residents. In this way, while Polish national identity is reproduced, it also reaffirms the relevance of significant others who remain symbolically important even when they are not physically present. Here again, new insights about the workings of national identity can be revealed by the study of ethnic and religious minorities in Poland.

REFERENCES

- Anderson B.
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York: Verso.
- Buchowski M.
2006 *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*, „Anthropological Quarterly” 79: 3, pp. 463-82.
- Galasińska A.
2009 *Small Stories Fight Back: Narratives of Polish Economic Migration on an Internet Forum*, in: A. Galasińska, M. Krzyżanowski (eds.), *Discourse and Transformation in Central and Eastern Europe*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 188-203.
2010 *Leavers and Stayers Discuss Returning Home: Internet Discourses on Migration in the Context of the Post-Communist Transformation*, „Social Identities” 16: 3, pp. 309-24.
- Galasińska A., Kozłowska O.
2009 *Discourses of a „Normal Life” among Post-Accession Migrants from Poland to Britain*, in: K. Burrell (ed.), *Polish Migration to the UK in the „New” European Union: After 2004*, Aldershot: Ashgate, pp. 87-105.
- Galbraith M.
2014 *Being and Becoming European in Poland: European Integration and Self-Identity*, London: Anthem Press.
- Gellner E.
1983 *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hann C.M.
1985 *A Village Without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis*, New Haven: Yale University Press.
- Hobsbawm E.J.
1990 *Nations and Nationalism since 1790: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jasińska-Kania A., Marody M.
2004 *European Integration and Polish National Identity*, in: A. Jasińska-Kania, M. Marody (eds.), *Poles among Europeans*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, pp. 229-37.

Koczanowicz L.

- 2008 *Politics of Time: Dynamics of Identity in Post-Communist Poland*, New York, Oxford: Berghahn Books.

Kubik J.

- 1994 *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Lehrer E.

- 2013 *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington: Indiana University Press.

Mach Z.

- 1993 *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*, Albany: State University of New York Press.
- 2011 *Polish Identities, Collective Memories, and the European Integration Process*, Paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, Montreal, Canada, 16-20 November.

Mach Z. (ed).

- 1998 *Integracja europejska w oczach Polaków*, Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”.

Mach Z., Niedźwiedzki D. (eds.)

- 2002 *Polska lokalna wobec integracji europejskiej*, Kraków: Universitas.

Malinowski B.

- 1961 [1922] *Argonauts of the Western Pacific*, New York: E.P. Dutton.

Murzyn-Kupisz M.

- 2015 *Rediscovering the Jewish Past in the Polish Provinces: The Socioeconomics of Nostalgia*, in: E. Lehrer, M. Meng (eds.), *Jewish Space in Contemporary Poland*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 115-148.

Nagengast C.

- 1991 *Reluctant Socialists, Rural Entrepreneurs: Class, Culture, and the Polish State*, Boulder, CO: Westview Press.

Ossowski S.

- 1967 *Dziela*, vol. 3, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Pine F.

- 1993 *“The Cows and Pigs are His, the Eggs are Mine”: Women's Domestic Economy and Entrepreneurial Activity in Rural Poland*, in: C.M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, London: Routledge, pp. 227-242.

- 1995 *Kinship, Work, and the State in Post-Socialist Rural Poland*, „Cambridge Anthropology” 18: 2, pp. 47-58.

Reszke K.

- 2013 *Return of the Jew: Identity Narratives of the Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*, Brighton, MA: Academic Studies Press.

ALEXANDRA SCHWELL
Department of Cultural Anthropology
Hamburg University
Germany

KIERUNEK – WSCHÓD! A PERSONAL DISCOVERY OF POLAND

Having conducted fieldwork among such diverse groups as anarchists, border guards, expellees and ministry officials in Poland over recent years, I have been asked by the editors of “Lud” to come up with a not so much a scholarly, but rather personal account of my experiences of doing fieldwork in Poland. I am grateful to “Lud” for the opportunity to reflect upon my personal Polish-German history and my encounter with Poland and Polish anthropology. In effect, this has become less a story about Polish ethnology and cultural anthropology, and instead one about encounters, processes of learning and gradual development on my – West-German – part. I will begin my personal account not with a fieldwork episode but with the early encounters and imageries of Poland that framed my expectations. These, I argue, were not particularly specific to me but mirror a widespread attitude towards the Eastern neighbor.

Having been born in the mid-1970s in South-West Germany, Poland for me was a strange place somewhere hidden behind the German Democratic Republic, which in fact was yet another strange place. My parents and I had visited our friends in East Berlin twice when I was a child, and I was convinced that during each of our visits it had been raining and the whole scenery had been grey, foggy and misty. This memory was so vivid that I was in fact surprised when a few years ago I accidentally found photographs from our visits to East Berlin and our friends’ dacha and discovered that during each of our visits the sun had been shining and we had had the most beautiful weather conditions. Memories are framed, and in this case literally clouded, by cultural imageries and symbolic geographies. Moreover, to perceive of the countries behind the Iron Curtain as grey, sad and gloomy was nothing specific to me. Rather, many people of my generation, who had few or no links to the “other side”, had no emotional attachment to the unknown “brothers and sisters” or the “lost territories” and therefore did not share the phantom pain which many of the older generation felt. Our imaginations about the lands behind the Iron Curtain were mostly informed by

their memories and narratives and also by their fears and warnings, for example about GDR border guards. Within this imagery, Poland, it seemed to me, had to be an even grayer and foggier place than the GDR, with constantly drizzling rain and inhabited by unhappy and bad-tempered people.

I first set foot into Poland in 1995, when my cousin convinced me to spend our holidays there. We took my parents' car, a red VW Golf, which left my parents convinced that they would never see their car back again. My father, a teacher, even asked one of his pupils of Polish descent to write a note saying "For sale due to engine damage". He suggested sticking the note to the car window in order to deter potential thieves. My cousin and I were too embarrassed to use the note. Still, we were ourselves not unimpressed by prejudices and stereotyping. Harald Schmidt's "Polish jokes" – he was the host of a late night show in the 1990s – were only a culmination point in a long German tradition of looking down upon the Eastern neighbor. We spent a lovely time in Świnoujście and traveled along the coast to Gdańsk, the former of which led me to the conclusion that it is biologically impossible to pronounce Polish words unless having grown up in Poland and having familiarized your tongue and vocal chords from earliest age on. At least we were a good laugh for those Polish young men who taught us to pronounce "Świnoujście".

Three years later I was already in the midst of my studies of European ethnology at Humboldt University, Berlin. One day a leaflet on the bulletin board in the Department of European Ethnology caught my attention: "Who wants to spend a semester in Poland or Hungary?". Remembering my failed attempts to pronounce Polish words years ago, I felt immediately challenged. The two Polish cities on offer within the TEMPUS program were Warsaw and Poznań, and my choice was pragmatically motivated: should this exchange semester turn out to be a bad idea, it would only take me three hours to get home to Berlin from Poznań. Moreover, Poznań seemed to me to be better suited to make friends due to its size of 500,000 inhabitants, compared to the huge capital.

Due to the lack of other potential exchange students, I got the place; there was only one other applicant, who was also successful. The grant included a more than generous stipend which left those other students who also spent a semester abroad green with envy. The amount of the stipend was probably in inverse proportion to the popularity of the Polish and Hungarian destinations at the time. In fact I was often asked by friends and family why on earth had I chosen Poland as a destination and not some nice warm country with a language where I could make myself understood.

It was in 1997, in the semester prior to my first academic visit to Poland, that I first met Michał Buchowski. He was a guest professor at the Department of European Ethnology in Berlin at the time and his class included an excursion to Poznań. Apart from the embarrassing fact that our student group failed to find the Old Town on the first day, this excursion actually encouraged me to pursue my

plan to study in Poznań the following semester. Michał later agreed to supervise my M.A. and Ph.D. theses and we cooperated within our FP7 project on “Football Research in an Enlarged Europe” (FREE) between 2012 and 2015.

The German-Polish border was only 60 km away from Berlin, but in our imagined geography it was a world away. In fact, this distance was the basis of a popular quiz Polish friends used to play with Western visitors. The image of the Far East was extremely pervasive among almost all the people I knew, myself included. Reading some of the almost classic accounts on the cultural construction of Eastern Europe many years later, I still feel strangely found out, such as in Larry Wolff’s (1994) *Inventing Eastern Europe* or also Maria Todorova’s (1997) *Imagining the Balkans*, to name but two.

While I had been positively surprised during my 1995 visit and also during a later short stay in 1997, both visits had taken place in summer. Winter, I was convinced, was expected to be harsh and deep; Eastern, almost Siberian. Since my stay was supposed to begin in February, my mother urged me to buy a new winter coat which would keep me warm during the long Polish winter. I guess all of us had something like “Peter and the wolf” in mind when we thought about winter in Poland. Well, surprisingly winter in Poznań turned out to quite un-Siberian. Berlin winter and Poznań winter take place about 300 km apart from each other, hence few differences could be observed (my super anti-Siberian coat provided great service during a much later stay in the Canadian winter).

I left Berlin for my exchange semester on a cold and misty February morning by train from Lichtenberg station. When the train approached the border, I nervously memorized my Polish survival words. While still in Berlin, I had attended Polish classes for linguists that were also free of charge at the time for students from other departments. After one semester I was able to recognize and translate incredibly complicated grammatical forms, but unfortunately I was not quite sure yet how to properly pronounce them. On the train to Poznań I had planned to greet the border guard in Polish as an audible proof of my good will and openness towards the East. Needless to add that my well-prepared *Dzień dobry!* (good morning) came out as *Dziękuję!* (thank you), when I finally handed my passport to the Polish border guard. I felt incredibly stupid.

The Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the time did not offer any classes in English, and since my and the two other exchange students’ Polish was far from sufficient to follow classes in Polish, the department suggested that we meet with members of the faculty each separately to discuss their research topics, and the department organized a weekly class at the Department of Sociology in English for us. We also joined a class on Polish history that had been organized for a few US exchange students at the Department of History. I vividly remember this history class, as it showed me quite plainly how little I had previously known about Polish history and about the entanglements of Polish and German history. As a West-German, I had obviously learned a lot about (West-)German national

history, but also about French, British and US history (the Russian revolution was omitted by my right-wing history teacher, who refused to talk about Lenin). This Polish history class opened up an entirely new perspective of European history, and it was embarrassing proof of how little knowledge about, and interest in, Central-Eastern Europe existed on “our” side of the continent.

I was lucky that at the time there were very few exchange students in Poznań, and I lived in a dormitory where few people spoke English. Both the Polish students and also later the anarchists, whom I researched, quickly and, I have to add, very patiently, integrated me, both in linguistic and in social terms. Although I and the other exchange students did not attend classes, we took part in other activities, such as the *inicjacja*, the departmental party for first-year students. The Polish students’ self-ironic play with elements from anthropology and ethnology and the playful and creative way that also forged their departmental identity made a lasting impression. Generally, the Department of Ethnology and Cultural Anthropology seemed to specifically attract students who were alternative, creative, unconventional, and open, and many students were proud to emphasize these specificities as something that distinguished them from other academic disciplines. This kind of self-image felt familiar for me as a Berlin student of small-town Swabian descent.

I came back to Poznań two years later with an ERASMUS stipend to conduct fieldwork for my M.A. thesis among Polish alternative culture and anarchists in and around the “Rozbrat” squat. During my first stay I had been struck by two, for me, seemingly incompatible facts: Why would Polish anarchists insist on a preferential and courteous treatment for women while on the other hand claiming equality and freedom for everyone? Why would Polish anarchists, punks, and other alternative groups fervently reject certain behavioral patterns, social structures, and institutions, but adhere to others that to my mind were definitely old-fashioned? This irritation led me to research Polish alternative culture’s relation to traditional values, which was later published in German in a book *Anarchie ist die Mutter der Ordnung* (Schwell 2005). Not only did I conduct participant observation and interviews with various actors, but I also followed their narrative legitimizing strategies and dug deeper into Polish history. I was fascinated by the power of historical narratives of a long-gone *Rzeczpospolita*, the noblemen of the *szlachta*, the way of life of the “Sarmatians” (all of which I had, again, never encountered in history classes in school), and the way they were used to formulate ideas, create imageries and inform actions in present everyday life and political actions.

Many Germans of my generation have grown up feeling uneasy when being exposed as German when travelling abroad, and particularly in neighboring countries, most of which had suffered tremendously during the Second World War. Poland, which had lost about one fifth of its population during the war, where more people than anywhere else in Europe were killed in German con-

centration camps, to me felt like an even much more sensitive place than, for example, France where my parents had so often urged me not to talk too loudly in German in public. Moreover, while France and the French were generally considered equal and civilized in public discourse, Poland and Poles were subject to popular jokes, displaying Poles as stupid, thieves, and generally inferior. A German orientaling gaze towards Poles was dominant, drawing upon historical stereotypes and prejudices. The only difference to classical orientalism was probably that it lacked orientalism's ambiguous dialectic of affection and rejection – there was little desire towards the East, only expressed in a patriarchal gaze on East-European prostitutes.

In light of this historical legacy, I was surprised how little recent history played a role in everyday interaction with me. Only once was I yelled at for being German in a pub in Poznań by a drunkard, but German-Polish history never influenced my interactions with friends and colleagues or interfered with my fieldwork. I largely ascribe this to the fact that I engaged in the endeavor to learn Polish. Western Europeans, it seemed to me, who attempted to learn the language, were a rather uncommon sight, and I was often asked by locals for my “good reasons”. Did I have family in Poland? Had my family emigrated from Poland? Why else would I want to learn the language? I had the feeling that I had already earned some kind of respect for engaging in that difficult task. Many Poles I met would dwell on a self-imposed inferiority and a self-deprecatory attitude on the one hand and a celebration of the self, Polish creativity, and lust for life on the other hand. While the former often adopted the pejorative image of an alleged East-European “civilizational incompetence” and popular stereotypes about Poland or the East in general, the latter seemed to be an explicit negation and rejection of the very same Western stereotypes. This “cultural intimacy” (Herzfeld 1997) also appeared in the archetypes of the *nieduacznik* and the *kombinator*, two self-images which I found to be effective in a later research among officials in Warsaw dealing with EU matters (Schwell 2015).

In 2004 I was offered a job to conduct narrative biographical interviews with elderly people who had been expelled from the “Kresy” or other former Polish territories to Silesia after World War II. I conducted hours of interviews with these people in Silesia who told me their life stories. The project was led by the Institute for Saxonian History and Ethnology in Dresden and funded by the Saxonian Ministry of the Interior. These people had lived through unspeakable horrors, they had suffered from both German and Soviet occupation, had been deported to Siberia or had survived the Holocaust hidden behind a dresser. All of them had managed to come to the “Ziemie Odzyskane” and had lived in a house that had previously belonged to Germans. It was most striking for me that there was no bitterness towards me, and the Germans in general, in their accounts. All agreed that “they had to leave their home, just like we had to leave ours”. They all greeted me with great hospitality, sometimes with food, liquor and vodka. For

some, these interviews opened old wounds which made them cry during our conversations, others had found a way to narrate their story as if it belonged to somebody else, only sometimes disrupted by personal and very emotional confessions, such as when one man who grew up in what is today Ukraine said, very quietly: "I am still terrified when I suddenly hear someone speak Ukrainian in public behind my back". But there was also the old Ukrainian man who at first was too afraid to tell his story as it felt to him like an unauthorized counter-narrative to the official narrative, but felt relieved when he was finally able to talk. Similar interviews were conducted in Saxony with Germans who had to flee from Silesia. The results of the research project were published on an audio CD entitled *Dieser Schmerz bleibt* ("This pain remains") (2004). My Polish interlocutors' empathy towards their German counterparts, their joint feeling of mutual suffering that could have united their fates, had made a lasting impression on me.

My Ph.D. research brought me back to Poland in 2003, but this time it explicitly included a German-Polish dimension. Just as in my previous research, I took the inspiration for my Ph.D. topic from life itself. Traveling back and forth between Berlin and Poznań, I had often observed German-Polish border guard teams jointly checking travelers on the train. Some of these teams apparently got along very well and also talked and joked together while waiting for the train. Others, on the other hand, seemed to spend most of the time wishing they were somewhere else. Why was that so? Who had ordered them to cooperate? What was the rationale behind that cooperation? And how did that rationale translate into practice?

I was granted permissions by both German and Polish border guard agencies to conduct fieldwork. Interestingly, the German border guard agency, the Bundespolizei, was much more reluctant than the Polish Straż Graniczna, which only asked me to not conduct research on undercover teams. Apart from that, the Polish senior officers were very open and cooperative. The German side, however, proved to be much more difficult. Finally, a letter from the then president of the European University Viadrina in Frankfurt (Oder), Gesine Schwan, lead to success. It turned out that the then president of the German border guards was full of mistrust, both with regard to my potential findings and towards his very own border guards.

The German-Polish border guard cooperation proved an exciting and dynamic field to study. Very little had been written in cultural anthropology, and only slightly more in other disciplines, such as political science and sociology, about cross-border police cooperation. I entered the field at a particularly sensitive and stimulating moment: my fieldwork took place more or less between 2004, when Poland joined the EU, and 2007, when Poland joined the Schengen area and stationary border controls were abolished in favor of mobile controls and increased intelligence. Polish-German border guard cooperation, which already looked back upon a long history that dated back to the 1970s, had never been as intense

and visually tangible as between 2004 and 2007. I was lucky that I could be of use for both the Germans and the Poles. Many of them had worked together, patrolled the border together, and stood side by side at the control post for hours, without being able to communicate more than a minimum of words and sentences that are necessary for a very basic border guard understanding (*drugi pas, stop, proszę paszport...*). With me in the car or the control box, they suddenly were able to ask everything that they always wanted to know about the colleagues from the other side.

While my previous research among anarchists and alternative groups in Poznań was first and foremost informed by my own irritations, research among border guards at the German-Polish border was different. Not only did it add an international dimension to my fieldwork, more precisely, a binational and a European one. The world of border guarding was generally strange to me, and by participating in Polish-German encounters and translating their questions and conversations, I learned what border guarding meant for each of them, which differences existed between them, how different perspectives were negotiated, or even failed to be reconciled in some instances. I learned about security and its importance for processes of Europeanization, but I also learned about how orientalizing practices and power relations also impact upon those individuals most willing to engage in cooperation and, sometimes, even friendship. I learned how external factors shape personal encounters, how historical legacies and pre-existing stereotypes may be negotiated by committed individuals, but how financial asymmetries, working conditions, institutional differences, and institutionalized mistrust obstruct most attempts to foster understanding. To escape the orientalizing of the Poles proved, in fact, difficult for both sides. It was not so much pre-existing stereotypes and prejudices that were obstacles to understanding, but the way they interacted with these external factors. Nevertheless, I was lucky to find in my fieldwork border guards from both sides of the Odra who put a lot of effort into the development of trust on a personal and not only cooperative basis.

Speaking Polish was indispensable throughout my fieldwork, and besides the linguistic element it was a source of knowledge and insights in itself. The mere fact that I tried to learn and speak the language granted me credibility with regard to the seriousness of my endeavor, both among Polish anarchists and German and Polish border guards. It was a tool to make myself understood and understand others, but also to fulfill a role in these people's lives. Just as they were experts of their fields, whose knowledge I tried to gain insight into, my knowledge of Polish allowed me to fulfill a function for them. Until I moved to Vienna, I helped my Polish interlocutors and friends from the Federacja Anarchistyczna to establish and keep contact with Berlin anarchists. Also the border guards, many of whom had been skeptical at the outset, welcomed my presence, arguing that "you can tell the superiors what is going on down here". The Polish border guards in particular lived in constant fear of their superiors and emphasized that it should by

no means be possible for their superiors to find out what they had told me. But also the Germans said they too felt powerless to voice concerns. My research, both sides hoped, would communicate problems to superior officers in an environment which first and foremost tried to make an impression of reconciliation, of efficiency, of absolute protection, of friendship, or of European security to the EU, the national governments or the local populations. It was published in a book entitled *Europa an der Oder* („Europe at the Odra”) (Schwell 2008).

The East-West asymmetries that so often lie at the center of many of my research projects have always been inscribed in my fieldwork encounters, my own position, and German-Polish collaboration and cooperation in more general terms. For my Ph.D. research I was glad to be accepted as a “Europa Fellow” at the European University Viadrina in Frankfurt (Oder), and this German-Polish Ph.D. program was hosted by the Collegium Polonicum in Ślubice. Viadrina University was proud to present itself under the symbol of German-Polish cooperation, and I was happy to be accepted to such an international environment. German-Polish cooperation at Viadrina, however, turned out to be wishful thinking for the most part. Few members of the faculty spoke Polish, few dealt with German-Polish or Polish topics. While on the Polish side in Collegium Polonicum more faculty members spoke German, many perceived of asymmetries that they felt to be expressed in financial, linguistic and cultural terms. Many German colleagues were reluctant to visit the other side of the river Odra, few went further into Ślubice than the Sphinx and Odra restaurants or the London Pub. Luckily, there were also others who shared a commuters’ flat in Ślubice or engaged in cross-border research, cooperation and friendship.

The academic life I encountered at Collegium Polonicum was very different from the small world of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology in Poznań, which, moreover, I had only encountered from an exchange student’s perspective. Academia in CP was much more formalized, traditional and constantly trying to keep up to an imagined Western ideal which the immediate West itself, Viadrina, was not able to fulfill itself. Ph.D. students were much less independent and autonomous in their research, and the generous funding from the German Ministry of Education and Research turned out to be a problem for some of my Polish co-doctoral students as it showed too big a gap in Polish academic salaries.

My job as an assistant professor at the University of Vienna entailed a greater geographical distance and less opportunity for long-term fieldwork. Moving from the geographical border to the border function and bureaucratic handling, I attempted to deepen my understanding of Schengen enlargement and the wider Europeanization process within an anthropology of the political by conducting interviews in Polish state agencies of internal security such as the National Border Guard Headquarters, the Ministry of the Interior and Administration, and the Police (see Schwell 2015, 2016). To date, my most recent fieldwork in Poland

took place in Poznań in 2012 within the framework of the FREE project during the European Football Championship in Poland and Ukraine. This short field trip took place in close cooperation with Michał Buchowski and Gosia Kowalska. The FREE project, inter alia, explicitly sought to scrutinize Eastern Europe as the Blind Spot of European Football, thereby reflecting wider social forces and asymmetries across Europe (our research has been published, amongst other places, in the FREE book series with Palgrave Macmillan, see Alpan, Schwell and Sonntag, eds., 2015; Schwell, Szogs, Kowalska and Buchowski, eds., 2016). I very much hope that there will be many other opportunities for such collaborative efforts in the years to come. However, it is those two big obstacles, which probably will sound very familiar to many, that have been preventing me from conducting large-scale fieldwork in Poland in the recent years: time and money. The university systems in Austria and Germany rarely allow for, or even support, field trips that would deserve the name.

To conclude, Poland has been with me ever since my first visits as a student. It is with me as a language which I have learned to love, but which also keeps getting more and more complicated the more I learn. Polish society, politics, and culture, within the wider field of Europeanization, continue to be important fields of research for me. I have been involved in many kinds of cooperative efforts with colleagues in Poland over the past years, such as reading and commenting on each other's papers, summer schools, as a participant in Warsaw or as a teacher in Sopot, co-organizing a panel at EASA with Anna Horolets, a teaching exchange with Agnieszka Kościńska, an excursion to Warsaw with Viennese students that would not have been possible without Helena Patzer, Ewa Klekot, Anna Horolets and Agnieszka Kościńska, the excellent cooperation within the FREE project with Michał Buchowski, Gosia Kowalska and their wonderful team, and all the many others that I do not have space here to mention. Last but not least, Poland also means places to visit and places to come back to; it means friends and memories, and it means that I can be sure to always find sofas to crash on in Poznań, Ząbki, Warsaw, Gdańsk and many other places.

REFERENCES

- Alpan B., Schwell A., Sonntag A. (eds.)
 2015 *The European Football Championship: Mega-Event and Vanity Fair*, Basingstoke: Palgrave.
- Dieser Schmerz bleibt...*
 2004 *Dieser Schmerz bleibt. Lebenserinnerungen vertriebener Polen und Schlesier*, Audio CD, Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e.V. (ISGV).

Herzfeld M.

- 1997 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation State*, New York, London: Routledge.

Schwell A.

- 2005 *Anarchie ist die Mutter der Ordnung. Alternativkultur und Tradition in Polen*, Münster: LIT.
- 2008 *Europa an der Oder: Die Konstruktion europäischer Sicherheit an der deutsch-polnischen Grenze*, Bielefeld: transcript.
- 2015 *Negotiating the Imagined Geography of Europeaness in Polish State Bureaucracies*, "Anthropological Journal of European Cultures" 24: 2, pp. 128-149.
- 2016 *When (In)Security Travels. Europeanisation and Migration in Poland*, "European Politics and Society" 17: 2, pp. 259-276.

Schwell A., Szogs N., Kowalska M., Buchowski M. (eds.)

- 2016 *New Ethnographies of European Football: People, Passions, Politics*, Basingstoke: Macmillan.

Todorova M.

- 1997 *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press.

Wolff L.

- 1994 *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.

JOANNA MISHTAL
Department of Anthropology
University of Central Florida
Orlando
USA

EMIGRATION, EXILE, AND RETURN: CONDUCTING ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN POLAND

As a Polish American anthropologist, now based permanently at the University of Central Florida, I feel honored to be invited to contribute to the Special Issue of the distinguished “Lud” journal on its 100th Volume Anniversary. I welcome the opportunity to explain my interest in returning to Poland to conduct ethnographic fieldwork in Kraków, Warsaw and Gdańsk, and my intellectual trajectory to pursue the challenging topic of the politics of gender and reproductive rights, so troubled and controversial since the fall of state socialism. Having grown up in a Roman Catholic family, I have experienced personal and intellectual transformations which ultimately fueled my interest in Polish gender politics and church-state relations. Thus, I believe that to properly contextualize my desire to conduct research in Poland, this reflexive essay has to begin with my accidental exile when I came to Florida in late November 1981 as a tennis player on the girls’ national team, and was “trapped” in the United States. Indeed, I never intended to leave Poland.

The accidental refugee

I was born and grew up in Częstochowa, the home of the Black Madonna icon and the Jasna Góra monastery. I completed elementary and part of high school in the public state socialist education system and concurrently attended religion classes at the local Catholic parish, as was typical for children of most Catholic families at that time. At the age of eight I began playing tennis at a local tennis club. As my skills improved, I reached the number two ranking in the category of “junior girls” in Poland by the age of thirteen. Consequently, I was fortunate to be selected by the state to join the Polish National Junior Tennis Team. I qualified to travel abroad only occasionally, but in November 1981, our team of six

players – three girls and three boys, ages 14 to 18 – was sent to compete in the Orange Bowl Junior World Tennis Championships in Miami Beach, Florida. On December 13, only two weeks after our team's arrival in the United States, I learned that due to the escalating political unrest linked to the increased oppositional activism of the Solidarity movement, the communist state had imposed martial law. In our Florida hotel room, we watched images of Polish unrest repeatedly shown on US television in breaking news footage, but because we did not speak English (I studied only Russian and German until then) none of us knew exactly what was going on, and, more important, what the implications were¹. Discussing the matter with our coach was out of the question. We hardly knew him, and the rumor on the team had it that he was "handpicked" by the government to travel with us and to make sure we all came back.

But the martial law crackdown in Poland made it seem too dangerous to go back. Indeed, on the second day of the unrest, I received a phone call at the hotel from an old family friend in New York, Lucien, who asked me: "Do you understand what's happening in Poland?". Lucien immigrated to the United States from Poland after the war in the late 1940s. He urged me not to return with the team, but to come to live with his family in Queens, New York, until the political situation in Poland was sorted out. Other players on our team were also making clandestine arrangements to stay in the US. In the end, the coach returned to Poland with only one of the six players (the youngest girl).

Since I never intended to leave Poland permanently, I waited in New York for the turmoil in Poland to subside and an opportune moment to return home. I resisted suggestions from well-meaning Polish Americans that I should ask for asylum on political grounds, worrying that such action might make it impossible for me to return. When it became clear that martial law would last for some time and the future was uncertain, I made a decision to stay in the US. It took nine years before the situation was stable enough for me to return to Poland and see my family in 1990. A decade later in 2000 I began my doctoral research in Kraków and Warsaw.

Interest in gender politics

My interest in the anthropology of gender, and reproductive rights and policies in particular, emerged long after I settled in the US, and began to observe the

¹ Earlier that year I was contacted by one of the older tennis players from another city whom I knew superficially but who asked if I would put her up overnight in my Warsaw studio where I lived in the state-subsidized housing for tennis players the last couple of years before my arrival in the United States. I learned that night that she was an activist in the Solidarity movement and was distributing clandestine literature. I was too young and naïve as well as uninformed politically to understand her efforts or to appreciate the gravity of the situation.

growing contentiousness of such issues (both in the US and in Poland) as well as reflect on my own experiences. Similar to many of the participants in my research, when growing up in state socialist Poland I took it for granted that abortion and contraception were available, despite my own Catholic religiosity and the strong public presence of the Catholic Church even during the state socialist era. Although Poland lacked the full range of family planning options, controlling one's fertility was nevertheless standard and expected. From my perspective as a high school teenager, both knowledge about pregnancy prevention and the availability of abortion and contraception were important, as none of my friends among school or tennis peers wanted to become pregnant at an early age. The moralistic tone around reproduction so prevalent in today's Poland was largely absent during my time there.

In fact my own understanding at the time (and also in retrospect) was that the Polish socialist state was secular and implemented reproductive rights, which were formally part of the gender equality rhetoric. In Polish schools I experienced a strong sense of gender equality, both in the classroom and in sports, where girls and boys were typically given a similar degree of attention, encouragement, and discipline from teachers and coaches. Later during my research in Poland, I found that similar experiences were often explained by participants in my study as stemming from the state socialist regime's approach to gender equality. This involved granting important women's rights, including reproductive rights, as well as equal rights to education and employment by the state. The kind of "state feminism"² experienced in Poland and other nations in the Soviet region starkly contrasted with the prolonged struggles for women's rights in North America. Since my exposure in the 1980s to the history of the North American feminist movement, I began to appreciate women's vulnerability in settings where access to reproductive rights is restricted.

Interest in research in Poland

When the transition to Polish independence began in the early 1990s, I watched with both interest and trepidation how rapidly the church dismantled access to reproductive rights, including abortion, contraception, and sex education in Poland. I wondered, how could this be? After decades of access to these services, what kind of forces does it take to roll back long-standing rights? And where is the Polish feminist movement to resist these restrictions?

² My research participants saw "state feminism" as a double-edged sword – on the one hand, many valuable rights were handed down to women by the regime, and on the other hand, these top-down gains could be easily taken away.

Just as the majority of the US public rejoiced about the fall of communism, I questioned the nature of the democratization process that was under way, and the effects of these changes on women's access to health care. It is from these questions that my research interests emerged during the late 1990s, and later came to fruition in the 2000s in my doctoral work. In fact, my doctoral committee at the University of Colorado, composed of five anthropologists (including a Polish-born anthropologist Longina Jakubowska) and a sociologist, under the direction of Donna Goldstein, was eager for me to pursue these increasingly urgent scholarly questions. I also believed I was well positioned to return to Poland to conduct this research.

As a refugee, my exposure to North American scholarship and feminism has made me a keen "insider-outsider" observer of my culture of origin (Sherif 2001). Traditional anthropology used to assert the importance of being an outsider – being distanced from one's proposed culture of study. But more recently our discipline has recognized the advantage of training anthropologists with more complicated identities who themselves have experienced emigration, exile, and return. Although a "partial insider" researcher faces a challenge to avoid making assumptions or quick judgments in the field, anthropologists have also noted clear advantages as "insiders studying their own cultures offer new angles of vision and depth of understanding" (Clifford 1986: 9). Indeed, during fieldwork in Poland, my dual identity was simultaneously challenging and a place of privilege as I constantly negotiated the boundaries between enjoying the familiarity of my home country and maintaining the scholarly distance of a researcher. In the end, I believe that my partial insider status and fluency in the Polish language were essential in facilitating my acceptance as a researcher.

Fieldwork experiences: 2000-2015

Altogether, I conducted 25 months of anthropological research in Kraków, Warsaw, and Gdańsk between 2000 and 2015. I approached my fieldwork with three distinct but interrelated research questions: 1. What are the effects of postsocialist democratization in Poland on reproductive rights, policies, and access to health care?; 2. How are the categories of gender and reproduction used in the political agendas of the Catholic Church and the state?; 3. How do women experience these shifts, and what coping strategies do they employ to navigate the new system?

I began preliminary fieldwork in summers of 2000 and 2001 in Kraków and Warsaw. Especially helpful at that time was anthropologist Zdzisław Mach, the founder and director of the Institute for European Studies at the Jagiellonian University, who believed my topic was valuable and timely, and generously offered me an affiliation with the University. This affiliation in turn helped me to secure a year-long Fulbright Fellowship to research reproductive politics in Poland in 2002.

In my fieldwork I brought together voices of multiple actors, including experiences of women, doctors, and reproductive rights advocates, and the perspectives of the Catholic clergy and laypersons engaged in work on behalf of the church. I conducted participant-observation and in-depth interviews with 123 women from varied socioeconomic backgrounds. I spent a substantial amount of time in day-to-day activities with study participants in their homes and other social settings, including social outings, religious events and gatherings, horseback riding and pottery classes, and work-related gatherings. I also spent time in the offices of nongovernmental organizations, in particular groups which focused on reproductive rights and health issues.

I found that my research interlocutors whom I invited to participate in my fieldwork were quite receptive to explore these challenging questions and generous with their stories and time. My work generated detailed narratives of life histories, memories of state socialism, reproductive desires and decisions, experiences with family planning and reproductive and sexual health care, and understandings and meanings of abortion policies, feminism, and women's activism around reproductive rights. I also sought the perspectives of doctors providing reproductive health care about their understanding of the rapid changes in family planning policies, and the ways they experienced and coped with these shifts. Research with Polish doctors proved more challenging since they were typically quite pressed for time and often felt overworked and underpaid, yet I was still able to conduct fieldwork with 26 physicians in their clinics or homes. Likewise, the importance of the Catholic Church in shaping gender politics motivated me to pursue interviews with the clergy. I found the clergy quite open to discuss the contentious topic of reproductive rights, and the role of the Polish church in politics. While my positionality as an anthropologist and a feminist observer was never concealed, it was clear that I was in no way threatening to them. One of the interesting experiences was interviewing Bishop Pieronek, the rector of the Pontifical Academy of Theology in Kraków and a prominent church spokesman. In a brief interview that Pieronek granted to my research in 2002, he offered telling insights arguing that "the state must regulate issues of morality until such time when the population is able to take on such a responsibility and until such responsibility becomes encoded in people's minds", highlighting the paternalistic role of the Polish church in terms not unlike those of the socialist regime³.

After completing my dissertation fieldwork as a Fulbright Scholar, I returned to Poland in 2007 to continue research on reproductive politics, this time as a Postdoctoral Fellow at Columbia University's school of public health. Merging anthropology and public health, I sought to further explore the perplexing finding of my earlier research – the rapidly declining birthrate among Polish women de-

³ Interview with T. Pieronek, Kraków, 2002.

spite the severe restrictions on family planning – a project I conducted in Gdańsk and the Tricity area. Later as a faculty member at the University of Central Florida I conducted further research in Warsaw on the politics of reproduction in summers of 2014 and 2015, this time focusing on the “in vitro” debate and the struggle of advocacy groups to secure regulation and state subsidies for infertility treatment against the opposition from the Catholic Church.

Research contributions

My long-term fieldwork in Poland between 2000 and 2015 resulted in a number of scholarly articles, but most importantly the publication of an ethnography *The Politics of Morality: The Church, the State and Reproductive Rights in Postsocialist Poland* (Mishtal 2015). My study offers a historicized view of the central contradiction of postsocialist democratization in Poland – that it is an emerging democracy, on the one hand; and that there is a declining tolerance for reproductive rights, women’s rights, and political or religious pluralism, on the other hand. In my book I hope to contribute the theoretical framework of moral governance, which expands the term “governance” used by scholars thus far, to explain how particular “moral” discussions and mechanisms have been used to enact individual surveillance and political intimidation to maintain legislative control over reproduction. I also show how moral governance is used in practice: how it manifests in specific processes and discourses used to shape policy changes, as well as in specific mechanisms of enforcement at the community and individual level.

Secondly, my book contributes a case study of unofficial biopolitics in Poland. Specifically, my research shows that despite the powerful set of surveilling and controlling mechanism in place after the fall of state socialism, this is not merely another case of Foucauldian biopolitics as a secular rationality of a liberal democracy promoted in the name of optimizing the state, but rather the nature of Polish biopolitics lies in its religious and moral governance promoted in the name of Catholic-nationalist state-building. However, it is one that does not fully succeed because women routinely resist the church’s strictures through various unsanctioned, individualized practices, including through clandestine abortion underground. These resistances are revealed at the individual level in illicit practices and decisions related to contraception, but they also inform the prolonged demographic decline at the society level.

Thus far my book has been received very warmly among both Polish and non-Polish colleagues, especially in anthropology and gender studies, but also in the reproductive health advocacy community in Poland. I have been urged by colleagues in Warsaw to have the book translated into Polish, which I already began to pursue, and thereby make my work more widely accessible in Poland.

Linking with the Polish scholarly community in Poland and abroad

Over the years, I have greatly benefited from many stimulating and ongoing conversations with Polish anthropologists (too numerous to list here), both those living and working in Poland and those living abroad. When I returned as a doctoral student to Kraków in 2000, I noticed that “finding one’s feet” (Geertz 1973) was challenging after a twenty-year long absence. But encouragement from local anthropologists and non-anthropologists alike helped me to quickly regain my balance and launch my research. At that time, Polish anthropology focused its efforts on other areas of research, and therefore questions of reproductive rights in Poland, in particular abortion politics, remained relatively unexamined ethnographically⁴. Thus, I received encouragement from Polish anthropologists at the European Association of Social Anthropologists conference held in Kraków in 2000 to pursue my topic. At the outset, two Jagiellonian University scholars, Hanka Orla-Bukowska (sociology and anthropology) and Halina Grzymała-Moszczyńska (religious studies), offered great intellectual support as I began to develop my project in Kraków. In the area of my research interests the key early scholars who took up this controversial topic were, alas, few and outside of anthropology and included sociologists at the University of Warsaw, Anna Titkow and Małgorzata Fuszara, and legal scholar Eleonora Zielińska⁵. I drew inspiration from their work and had important conversations with Fuszara and Zielińska that shaped my understanding of the topic in significant ways.

I have always understood Polish anthropology as not necessarily a distinct group of scholars based in Poland, but as part of the larger, international scholarly community. Several Polish scholars (and scholars of Poland) based in the United States have influenced my ethnographic analysis, in particular anthropologist Ewa Hauser, who is now on faculty at the UW’s American Studies Center. Hauser was at the time based at the University of Rochester, New York, but I first met her in Warsaw in 2002 while conducting fieldwork. I had many stimulating conversations with her, both in Poland and in the US, and she subsequently generously invited me in 2005 to present my research at Rochester’s Skalny Center for Polish and Central European Studies. It was at the Skalny Center where I had my first opportunity to present preliminary results of my doctoral work to a large audience of Polish-American anthropologists and other social scientists, as well as the Polish diaspora interested in postsocialist gender politics. The deep interest in the topic and the thoughtfulness with which the discussion ensued during this

⁴ A notable exception in the postsocialist scholarship is the ethnographic analysis of abortion politics under Nicolae Ceaușescu’s dictatorship in Romania carried out by sociologist Gail Kligman (1998).

⁵ Currently, important anthropological work in this area is emerging from Agnieszka Kościńska and Agata Chelstowska, both at UW.

event reaffirmed for me the timeliness and continued centrality of the question of women's rights in postsocialist Poland.

Likewise anthropologist Longina Jakubowska (University College Utrecht) has been for many years, and continues to be, an important source of intellectual inspiration. Although Jakubowska's ethnographic work in Poland focused on the gentry and questions of social capital and power, I greatly benefited from Jakubowska's contributions to my doctoral committee and from countless discussions I enjoyed with her over the years, starting from a memorable near six-hour conversation in Warsaw in 2002. Finally, during my postdoctoral work at Columbia University from 2006 to 2008 in New York I had the opportunity to meet UW-educated gender scholar Joanna Regulska, who showed interest in and encouraged my research efforts. Regulska's own analysis of women's rights vis-à-vis Polish democratization served as an important foundational knowledge for my own ethnography. At the time of our initial meeting, Regulska was based at Rutgers University, but has since taken the prestigious position of the Vice Provost and Associate Chancellor of Global Affairs at the University of California-Davis. In addition to her academic prominence, Regulska's involvement as a public figure in the Polish women's rights community also serves as an inspiring model of bridging academic work and engagement in social justice efforts in Poland.

In the recent years I have enjoyed expanding my work with Polish colleagues through collaboration with medical anthropologist Magdalena Radkowska-Walkowicz and her research team at the University of Warsaw. This collaboration has been in the context of my recent fieldwork in Poland focusing on the politics of "in vitro" regulation. Radkowska-Walkowicz and I have co-organized an international symposium on this topic at the Brocher Foundation in Geneva, Switzerland, in 2015, titled, "Between Policy and Practice: Interdisciplinary Perspectives on Assisted Reproductive Technologies and Equitable Access to Health Care," and we are now co-editing a Special Issue of the "Reproductive Biomedicine & Society" journal based on the symposium. I find this collaborative effort immensely rewarding and value our collegiality as our joint projects of research dissemination and publication have been marked by some of the most interesting conversations about linking empirical work with larger theoretical questions.

For better or for worse, questions of reproductive rights, health and policies remain at the center of heated debates and political challenges experienced in Poland, and I look forward to continued fieldwork here and collaborations with Polish colleagues on this important topic.

Acknowledgements:

I would like to thank Danuta Penkala-Gawęcka, the Editor of "Lud", "for her interest in my experiences as a Polish American anthropologist and inviting me to

contribute to this anniversary issue. Parts of this reflexive essay are based on my ethnography *The Politics of Morality: The Church, the State and Reproductive Rights in Postsocialist Poland* (Mishtal 2015). I have benefitted from interfacing with many more Polish scholars than the scope of this article permits, and from conducting fieldwork and maintaining professional relationships with numerous individuals in the Polish feminist community, many of whom while not scholars per se also generate important publications and reports that inform my own scholarship and the understanding of the Polish situation in the international scholarly community.

REFERENCES

- Clifford J.,
1986 *Introduction: Partial Truths*, in: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 1-26.
- Geertz C.
1973 *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture*, in: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, pp. 3-30.
- Kligman G.
1998 *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*, Berkeley: University of California Press.
- Mishtal J.
2015 *The Politics of Morality: The Church, the State and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*, Athens, OH: Ohio University Press.
- Sherif B.
2001 *The Ambiguity of Boundaries in the Fieldwork Experience: Establishing Rapport and Negotiating Insider/Outsider Status*, "Qualitative Inquiry" 7: 4, pp. 436-447.

JURAJ BUZALKA
Institute of Social Anthropology
Comenius University
Bratislava
Slovakia

A JOURNEY TO PRZEMYŚL THANKS TO EUROPEAN ACADEMIA

In this reflection I wish to discuss how my professional career was shaped by fieldwork in Poland and what the conditions were that allowed me to benefit – along with other East Central European anthropologists of my generation – from European integration. I believe the generation of academics born in 1970s has benefited greatly from the post-socialist changes and contributed to the more cosmopolitan profile of their respective national traditions. An important element of the development of this profile was collaboration and exchange across Europe, not least between neighboring national academic settings. I think the relatively successful synthesis of national tradition with Western theoretical debates that have proliferated Eastern Europe after socialism has been particularly achieved in Polish anthropology and ethnology.

Polonia Globalis

I began writing this contribution in the city of Binghamton, located in Upstate New York, a three and half hour drive north-west of New York City. The rented house where I was initially recalling memories of my doctoral fieldwork was located just a walking distance from the neighborhood called Polish Heaven. This heaven is part of the larger suburb known as First World. It reminds about the times when waves of economic migrants from Eastern Europe searched for a better place to live. Most of these were Poles, Slovaks, and Ukrainians. Their destiny was analyzed in the classical work *Polish Peasant in Europe and America* (Znaniecki and Thomas 1958 [1918]), one of the basic readings in European sociology and anthropology.

The presence of the children and grandchildren of these East European immigrants in the city of Binghamton is nowadays harder to see at first sight. One can

nevertheless recognize them by having a brief chat in shops, restaurants, or over a beer in First World Binghamton. The bars and pubs there represent nostalgia for the golden age of the city before it was affected by most recent intensification of globalization, especially the closing of a shoe making factory, machinery and computing factories (the famous IBM was founded in the city before it moved to Silicon Valley) and the reduction of the defense industry caused the effects that might be easily compared to post-socialist development in many parts of Eastern Europe. No surprise the winners of 2016 Presidential Primary Elections in the Broome County, of which Binghamton is the center, were populists Donald Trump and Bernie Sanders. One of Trump's former wives, Ivana, is a Czech emigrant from communist times and Senator Bernie Sanders was born to a Jewish father who had emigrated from the town of Slopnice, near Nowy Sącz. The emigrant story of Sanders's father coming from the multireligious and multiethnic region of pre-war Małopolska especially reminded me about the topic on which I was researching in 2003-2004 and which also remains the key concern of contemporary academic analyses, that of modernity and tolerance. As my good friend from the field, Wojtek Kalinowski, used to joke with friends: "Jurek arrived in order to observe us like monkeys. He was paid to drink with us and for this year-long holiday he is expected to receive his doctorate".

Context of the fieldwork

I visited my future field site for the first time in January 2003. Sent by my new *Doktorvater* Chris Hann, who accepted me as his doctoral student at the Max Planck Institute for Social Anthropology (MPISA) in Halle/Saale, Germany, I arrived to observe the Greek Catholic Jordan ceremony. To the best of my knowledge, I have been privileged – or cursed, depending on one's point of view – to be Chris Hann's only student who was sent to revisit the areas he had already studied (Hann 1985). It turned out to be extremely productive for my fieldwork to be Slovak by nationality, as neither of the confrontation camps I researched – Polish or Ukrainian – could have questioned my neutral position in their cause.

I left Slovakia two years earlier before embarking on my doctoral studies. My farewell with home followed the defeat of the autocratic rule of Vladimír Mečiar (1994-1998), which changed the position of Slovakia as an isolated country not only *vis-à-vis* Western Europe but also with regard to its Visegrad neighbors that had been at that time far ahead with process of European integration. Thanks to a scholarship from the Open Society Foundation, British Commonwealth Office, and Sussex University I studied for an M.A. in Anthropology of Europe in 2001 and 2002. As a former graduate in political science and journalism from Comenius University in Bratislava (1993-1999) and Ph.D. candidate at the Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, I was eager to learn about anthro-

pological perspectives on what to my dissatisfaction political scientists analyzed as “political culture” and national ethnographers had not had a conceptual clue about. I also felt very frustrated by the poor opportunities which at that time academia in Slovakia was able to offer and preferred working with the far more stimulating think-tank sector with an obviously clear ideological agenda. I very much appreciated the integration of my country to European Union and although my perspective on the development of Europe has been expanded since then to include a far wider set of cultural and economic “variables”, I consider the enlargement of the EU to be to the major benefit of East European citizens and even more so to academia.

In Bratislava I had good luck to work under the supervision of Juraj Podoba, a Brno University graduate, who unlike his “folkloristic” colleagues had learned about Western anthropology. He also introduced me to works by the Czech emigrant anthropologist Petr Skalník, who had tried unsuccessfully to re-establish himself in the rigid post-socialist Czechoslovak academia. Thanks to Podoba’s visit to Cambridge in early 1990s, I also learned about his fellow academic from Poland, nowadays the internationally very well-recognized Michał Buchowski.

When I traveled to London for the first time in the very late 1990s in order to attend language classes, I relied on Polish emigrant networks. A friend of a friend, whom we called Sejlór, an illegal immigrant from Gdańsk I had never met before, let me stay in his room and assisted me in finding the place to stay on my own. The closeness of our languages helped me greatly at a time when English was entirely new to me. Juraj Podoba recommended that I contact Frances Pine at Cambridge, the anthropologist closely tied to Poland, as well as sociologist John Eade at the University of Roehampton who was very interested in post-socialism. I did not feel confident enough to meet Frances Pine at that time, not mentioning Chris Hann, another anthropologist of Poland (among other countries) whose works had already been known to some English readers in Eastern Europe but rather ignored by national ethnographers.

Juraj Podoba is my current senior colleague in Bratislava. He often referred to his generation as unable to fully benefit from the fall of communism for their professional career. He encouraged me to seek inspiration elsewhere in the West but also remain active at home and contribute to the domestic academic and public discourse. I was lucky to meet Chris Hann who consistently held a less critical opinion about the national traditions of ethnology in Eastern Europe than Juraj Podoba (2005) did. This was certainly because of his familiarity with the far more developed Hungarian and Polish scholarship under socialism and a knowledge of the peculiar professional history of some GDR academics after the Wende, but also due to his “Eurasian” project (Hann 2016). This experience (and – thanks to the EU – the gradual loosening of my dependency on national patrons and finances compared to my less internationally experienced colleagues) further immunized me *vis-à-vis* tensions between national parochialism and comparative anthropo-

logy that still affect Slovak academia. This entire educational endeavor obviously happened thanks to post-socialist changes and the chances some of my generation benefited from.

From the field to book

I applied for a doctoral position with a proposal concerning religion and civil society. According to my supervisor, the ancient city of Przemyśl was the most appropriate place for studying the role of Catholicism, nationalism, and politics in post-socialist Poland, largely deprived of its once flourishing ethnic and religious minorities. The city was a historical and contemporary center of the Roman Catholic Poles and a small group of Greek Catholic Ukrainians who saw it as the historical seat of their creed. A narrative by a cosmopolitan historian about Przemyśl's past would certainly evoke both an open gate and a crossroads – between East and West, between eastern and western Christianity, between eastern and western Slavs, and, since 1 May 2004, between the European Union and what lies beyond its eastern border. Yet some patriotic Poles saw the city as being on the “eastern wall” (*ściana wschodnia*) of Poland and Latin Christianity. Poland's state boundaries and national histories have been drawn according to the logic of east-west confrontation, and Przemyśl's position at the crossroads has helped shape its very landscape.

South-east Poland was not only interesting in terms of its religious and ethnonational landscape, but also due to its physical, rural surroundings. I was lucky to begin my research in one of the least industrialized regions of this part of Europe where the actual peasants did not represent just remnants of the agrarian past, but who to this day have kept cultivating their own land, at least along with receiving wages elsewhere. I was clear about my interest in the category of post-socialist people I later called post-peasants; conservative people suspicious of secular and liberal society but at the same time able to benefit from some of modernity's developments.

My book was based on fourteen months of fieldwork I carried out without interruption from early summer 2003 until late summer of 2004. In my book (Buzalka 2007) I conceptualized “post-peasant populism”. As I argued, this post-peasant populism is not about the peasantry; rather, it can be defined as a type of modern political culture based on a non-urban social structure and imagined rurality. It is opposed to capitalist, cosmopolitan, and secular worldviews and life-styles, and it offers an alternative “moral” model for economic development. I argued that the politics of commemoration constituted this post-peasant populism in everyday life. Two elements, a “traditional” social structure surviving from an agrarian era on the societal scale – with large-scale transformations like state socialism and post-socialism contributing to the solidity of this structure –

and what might be observed locally as a combination of identity narratives, collective memories, and rural ideologies jointly made up what I called post-peasant populism as a mobilizing force.

I believed it was religion – having a form of institutional Roman Catholicism in south-east Poland – that enjoyed a prominent position in this interplay of local and societal forces. As a guardian of memories, national histories, and moral order, institutional religion in my view exceeded the conventionally defined “national populism” centered on ethnic nationalism and illiberal politics that were diagnosed the primary malady of post-socialist transformation, especially by political scientists. In line with the research of my colleagues from MPISA, especially Vlad Naumescu (2007) whose work ran parallel with mine across the border in Lviv, Western Ukraine, I also argued that although being one of the important sources of tensions, religion in regions such as south-east Poland nurtured tolerance. My girlfriend of that time, Mira Fornay, now a successful director of two feature films premiered at world-class festivals, prepared some sections of her debut script *Foxes* (2009) – dealing with emigrant life of two East European sisters in Dublin – on the basis of observing the *kultura małomiasteczkowa* of Catholic Przemyśl that I was studying ethnographically.

Since the completion of my “Polish” book in 2007 I have begun work on steel workers and local economy in Slovakia. Nevertheless, my interest in Poland has never left me. I have tried to visit Przemyśl every summer for at least a few days and have developed contacts with academic colleagues across the country. Over the years I have realized how much this peripheral part of Europe has changed, particularly in terms of infrastructure. Numerous churches that exclusively dominated the landscape during my fieldwork have gradually been overshadowed by renovated schools, new pavements and roads heading to the very last villages, and recently by the comfortable highway connecting the region with more advanced parts of Europe and the border with Ukraine. Both city center buildings and private homes across the countryside are far more shining in colors than the previously dominant gray I remember from early 2000s. My observation of impressive progress contrasts with the general feeling of many locals in Przemyśl and other eastern peripheries of the EU that not so much has changed around them and not much can really change in their life. New heating in their houses, new windows and another used car replacing the older, flat screens and smart phones, not to mention far nicer everyday surroundings such as public and private toilets, new playgrounds for children, and sport facilities, pubs and cafes, did not make them feel much better in this most prosperous part of the former socialist world. Since I began my fieldwork in the region, south-east Poland has developed into by far the best place with regard to quality of life. In my current work I am struggling with how to grasp this East European paradox of ongoing grumbling self-pity and apparent prosperity at the same time.

While visiting Przemyśl I often tried to contact the director of Południowo-Wschodni Instytut Naukowy and historian at Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Stanisław Stępień. Dr. Stępień helped me with initial contacts, especially among local Ukrainian elites. As I was particularly interested in the life of ordinary people, I had been lucky to meet a local journalist Olga Hrinkiw – who currently employs three women in her charming craft bakery on the main square – who introduced me to the life of the local Ukrainian community. I had also a chance to spend substantial periods of time traveling through rural areas with a Ukrainian philologist and journalist Bogdan Huk. My contacts in the field were also developed thanks to the friendship with Wojciech Kalinowski at Przemyska Biblioteka Publiczna (who since 2006 has been the editor of “Przemyski Przegląd Kulturalny”), as well as his circle of friends and colleagues. I received a lot of help from Polish philologists Andrzej Juszczuk and Agnieszka Klubka, both local activists and intellectuals, whose activities have been challenging the religious-conservative image of the city.

My most vivid memories from the fieldwork are also those I spent with young Ukrainians. We used to travel across the entire Podkarpacie County, from the Bieszczady Mountains to Hrebenne. We visited former Ukrainian villages, tserkovs, and cemeteries, religious and ethnic festivals, attended private parties. We took hikes in the hills but also looked for remains of the Ukrainian past in the towns such as Jarosław and Sanok. We were eating *kielbasa*, *żółty ser* and bread, drinking vodka and singing folksongs on main squares as well as in borderland pine forests. Contact with clergymen was more complicated, especially the Roman Catholic ones. I found it more difficult to interview them even in comparison to the local Polish nationalists especially known for their anti-Ukrainian activity in the early 1990s.

Another type of memories is related to intellectual scene of Przemyśl. Contacts with locally based painters, historians, and linguists also made my fieldwork in Przemyśl intellectually stimulating. The repertoire of local cuisine and public services has significantly improved since I lived in the city, but very good Galician specialties have always been available in local restaurants. The wine lists have progressed a lot since I was choosing wine in taverns according to color. The skills of locals in making *nalewka* – particularly *cytrynowka* made of *spiryтус*, honey and lemon juice – and the home-made *śledź w sosie śmietanowym z jabłkiem i ogórkiem* that tastes so good on dark bread with chilled vodka will always remain prominent in my sensory memories. One of my less pleasant experiences of fieldwork took place at the border crossing in Medyka when I was returning from Lviv. On a bus ride the local *mrówki* – as the petty commodity traders are called – felt offended by my refusal to help them with smuggling some contraband vodka and cigarettes. They reported me as a suspect smuggler to the custom officer and I had to go through a humiliating frisking.

Academic contacts

It was only after I returned from the field and began working on my dissertation that I learned more about Polish colleagues. At that time Professor Michał Buchowski approached me in fluent Slovak in Halle. The discussions with him have always been pleasant and stimulating. He definitely does not confirm the stereotype of grumbling East European professor and as the most visible representative of anthropology from our region he does an excellent job in the field of European academic diplomacy.

The first from among the Polish colleagues of my generation with whom we have established fruitful collaboration is Agnieszka Kościańska. I met her at a conference in Halle organized by Frances Pine and João de Pina-Cabral in May 2003 when we both were Ph.D. students. We have collaborated on several smaller projects, including summer schools and exchange of students between our departments, but have always been hoping to prepare something bigger, based on our long-term partnership. The hope is still with us despite our growing engagements with management at our departments and our own research agendas. In Warsaw I have also had good contact with Ewa Klekot and Łukasz Smyrski. Discussions with these colleagues have made me aware of the strong legacy of Polish ethnology and I have also learned a lot about the recent social history of the Polish capital thanks to them. The materials from rural areas around Tarnów provided by Anna Malewska-Szałygin (2008) – offering a perspective on politics that is innovative in “our” tradition of ethnology – made me look again on my own conceptualizations. My former colleague from MPISA, Agnieszka Halemba, who joined the Warsaw Department of Ethnology and Cultural Anthropology, has been a great source of advice and help for more than a decade. I greatly welcomed her decision to undertake new fieldwork in Eastern Slovakia and Transcarpathian Ukraine (Halemba 2015). Thanks to all my colleagues in Poland I have realized their national tradition of ethnology is more elaborate in terms of topics and theoretical inspirations than the one my colleagues have cultivated in Slovakia. I have also realized that this national tradition does not necessarily need to be considered contradictory – or eventually mutually exclusive – to cosmopolitan anthropology.

Over many years I have regularly visited and consulted with colleagues Jacek Nowak and Marcin Lubaś at Jagiellonian University in Kraków. Waldemar Kuligowski from Adam Mickiewicz University in Poznań became one of my favorite Polish academics, especially after I had a chance to discuss our common interests with him over the beer while attending the meeting of Polish Sociological Society in 2004. I particularly regret that Ewa Grzeszczyk (2003), the promising sociologist with whom I had a chance to meet several times, tragically passed

away. At various conferences I have enjoyed conversations with the sociologist Tomasz Zarycki from Warsaw University. His recent account (Zarycki 2015) on dual stratification order in Poland, prepared in reaction to the perspective offered by the renowned scholar of Poland, David Ost (2015), belongs to sorts of readings every academic enjoys.

Among more recent ties with Polish academia, I particularly appreciate my emerging collaboration with historians. Two distinguished scholars, Jerzy Kochanowski and Włodzimierz Borodziej from Warsaw University, made me rethink some ideas about local economy I attempted to develop while reading the works of anthropologists dealing with late socialism. After starting to read Kochanowski's work on the black market in socialist Poland (2015), I realized once again how much benefit the collaboration between anthropologists and historians can bring.

Compared to Slovak or even Czechoslovak ethnology – but also sociology or history – the Polish world is far larger. I began to realize this fact soon after learning how important the academic literature in Polish was for those Czechoslovak intellectuals during normalization period (1969-1989) who wanted to do their jobs more honestly. As the case of Czechoslovak ethnology shows, one of the solutions of this political pressure was the escape to the national past (Scheffel and Kandert 1994), but this had costs during the post-socialist period. Although Polish (but also Hungarian) works were later replaced by Western scholarship, the neighboring national “islands” of relative academic freedom, contrasted with Czechoslovak normalization, remain important reference points for those in my country who wished to overcome socialist and post-socialist academic parochialism.

Being a member of a rather marginal community of anthropologists in Slovakia that pushes its ambitious members to cross disciplinary as well as linguistic boundaries, I nevertheless also see some limitations of the far more populous Polish academia. The high numbers of Polish translations of key anthropological texts one can find in bookstores signal not only the vitality of national market but also certain level of self-subsistence ignoring the hierarchy of global academic knowledge. Some interesting proposals by Polish colleagues I have had a chance to evaluate confirm this potentially unbalanced ethnocentric tendency.

Nevertheless, due to the fruitful synthesis of cosmopolitan anthropology and national ethnology in Poland – on the symbolic level visible in at least two Polish departments (in Warsaw and Poznań) representing the largest anthropological institutions in the EU east of Germany – I see the transformation of East European academia more clearly. It has been my pleasure to partially witness and very slightly participate in this European success of Polish anthropology.

REFERENCES

- Buzalka J.
2007 *Nation and Religion: The Politics of Commemorations in South-East Poland*, Berlin, Münster: LIT.
- Grzeszczyk E.
2003 *Sukces: amerykańskie wzory – polskie realia*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Halemba A.
2015 *Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine*, Budapest, New York: Central European University Press.
- Hann C.M.
1985 *A Village Without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis*, New Haven: Yale University Press.
2016 *A Concept of Eurasia*, "Current Anthropology" 57: 1, pp. 1-27.
- Kochanowski J.
2015 *Tylnymi drzwiami. "Czarny rynek" w Polsce 1944-1989*, Warszawa: WFoksal.
- Malewska-Szałygin A.
2008 *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999-2005*, Warszawa: DiG.
- Naumescu V.
2007 *Modes of Religiosity in Eastern Christianity. Religious Processes and Social Change in Ukraine*, Berlin, Münster: LIT.
- Ost D.
2015 *Class after Communism: Introduction to the Special Issue*, "East European Politics and Societies" 29: 3, pp. 543-564.
- Podoba J.
2005 *On the Periphery of a Periphery: Slovak Anthropology behind the Ideological Veil*, in: C. Hann, M. Sárkány and P. Skalník (eds.), *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, Berlin, Münster: LIT, pp. 245-271.
- Scheffel D., Kandert J.
1994 *Politics and Culture in Czech Ethnography*, "Anthropological Quarterly" 67: 1, pp. 15-23.
- Thomas W.I., Znaniecki F.
1958 [1918] *The Polish Peasant in Europe and America*, New York: Dover.
- Zarycki T.
2015 *Class Analysis in Conditions of a Dual-Stratification Order*, "East European Politics and Societies" 29: 3, pp. 711-718.

ANIKA KEINZ
Department of Comparative Social Sciences
European University Viadrina
Frankfurt (Oder)
Germany

IMAGINING POLAND – DOING FIELDWORK IN POLAND

When I was asked to contribute a little text to this special issue, I was wondering about the character of it. What should it be like and what tone would be appropriate? Should it be a personal account of my (ethnographic) experiences as a (German) anthropologist in Poland? Should it be a report about my fieldwork or rather about my personal encounters?

The more I thought about it the more ambivalent I felt. I wanted to contribute something but I could not decide on form and content. I went through my old “field notes” and I went through my diary. Recalling curiosity, frustration, anger, and anxiety, I felt even more ambivalent. I wondered whether I wanted to deal with and write about these emotions and the difficulties I encountered while doing fieldwork in Warszawa once again (I had devoted a whole chapter on these difficulties from a methodological and epistemological perspective in my dissertation). It took me a long time going back and forth thinking whether or not I could or should contribute something.

This is what I came up with.

Eine Vorstellung: Imagination and representation

In German, the noun *Vorstellung* (and the verb *vorstellen*) has different meanings.

Ich stelle mir vor means “I am imagining” which means having a notion or fantasy of something/someone.

Darf ich vorstellen? means “May I introduce you?”.

Eine Vorstellung geben means “to give a performance” (like a theater play) but it can also mean “to deliver a representation” – as in political, symbolic or social representation.

These different meanings and their implications structure my relationship with “Poland” as much as this contribution. The imaginations that nurtured my view of Poland might have changed but they continue (as in “linger on”) in the backyards of my memory: I can recall them and they interfere with my perceptions and observations. Imaginations played a major role in my decision to do research in Poland. This contribution is a representation of my imagination and my memories, both infiltrated by subjective observations, perceptions and experiences during my stay in Warszawa. They are – as per James Clifford – always partial truth and true fiction (Clifford 1986) and implicated by various power relations or power structures that may or may not have played into what I experienced, observed, perceived and wrote down. The represented imaginations, experiences and encounters are intimately tied to a certain person – me – and to the cultural and social anthropologist I imagined to become, came to be or am still becoming.

The different work involved in imagining and representing and the different emotions are resampled as a love story: imaginations and fantasies, real encounters, falling in love and out of love with a city. Warszawa: a city often called unfriendly and ugly. But no matter how many sins urban planning has committed – I liked the city. Her energy. Her parks. Her roughness. My favorite place does not exist anymore like the Baumgart Café.

Looking back sometimes feels like having fallen out of love which ultimately led to a break up and to separation. However, this separation has been productive in many ways: it redirected my perspectives and allowed different realities to be perceived and served a further reflection of what was going on “at home” as in “looking back from Poland to Germany”.

Imagination or Love at first sight

My first encounter with Poland dates back to the early nineties when I traveled to Kraków for an exchange with a music high school. We stayed individually with families of our Polish counterparts, in my case a young student who played the violin. During the eleven days in Kraków we practiced six to eight hours a day Richard Addinsell’s *Warsaw Concert* and performed it twice. After our daily practice we spent the evenings in cafeterias, drank lots of tea and discussed music, history, life and love, hence everything we considered important and essential at the age 15 to 18.

This stay further nurtured my imagination of Poland as a country full of intellectuals, artists, musicians, and filmmakers (my favorite one at that time was Krzysztof Kieślowski) that could easily be described with two words: “avant-garde” and “ever resisting”.

Coming to Kraków came to be an experience of meeting equals: young people immersed in fantasies about the future – a whole life waiting for us! The future

would be ours, yet still an expectation, a seduction and a destination. Then and there connected through music and youth, full of hopes and wishes for the future to be, a future still distant but surely to come, we were deeply immersed in the moment: a presence and awareness, which only occurs when one is deeply curious about and affected by “the other” as in “being in love”. Those who thought alike and felt similarly estranged by their surroundings found each other. Drinking tea, discussing life and finding out how much we had in common made me feel in the right place at the right time. I felt a sense of belonging, which was beyond reason.

I believe this sense of belonging was possible because we shared the moment as much as we shared a feeling towards the future. This presence connected us, despite the difficult history Germany and Poland share. Due to this sentiment we were able to talk about this history instead of shying away from talking to each other.

When I came to Warszawa a few years later for a summer school during my studies in social and cultural anthropology I felt a similar sense of belonging as a few years earlier. The musicians were replaced by anthropologists, the drinks had changed from tea to beer, wine and *wódka* and the discussions would circle less around music and more around “Europe” and its future, around borders and boundaries, about transformation and hopes linked to those.

To me, Poland remained a destination – a place where I had the most intense conversations with people who were eager to discuss and exchange ideas. To me, the sweetest seduction has always come through engaged conversation that easily bridges a variety of subjects and issues from politics to poetry or more precisely, from the politics of poetry to the poetry of politics.

This was the imagination I returned to when I went to Poland to do fieldwork for my Ph.D. thesis in 2004. I was interested in how women’s roles and women’s positions in Poland had changed or were in the process of changing during the political and social transformation processes after 1989. I was interested in how the political, social and economic transformation worked on gender roles and gender positions, hence how men and women were affected differently (still sticking to the binary gender order).

As it goes even with the great loves of our lives: longing and desire leave, adventure dissolves, reality comes in.

Ideas and notions

During my research stay in Warszawa, Poland entered the European Union (May 2004), the Pałac Kultury turned 50 (2005), the “Polish” Pope Jan Paweł II died (April 2005) and PiS won the elections (October 2005).

Two words were all around in politics as much as in everyday conversation: democracy and normalcy. Both were contested, debated, negotiated, interpreted,

claimed, linked to different ideas, terms and ideologies by different actors. Free market economy and neoliberal ideas, competitiveness, national sovereignty, freedom and tolerance, minority rights, gender in/equality, human rights. Often lines or seemingly clear-cut boundaries between “us” and “them” were set – but who was “us” and “them” changed according to one’s standing.

While in the beginning I was interested in how the political and social transformation processes had structured and restructured particularly women’s lives in two cities, Łódź and Warszawa, I soon had to give up this idea due to financial reasons as much as due to do-ability or rather non-do-ability. I turned to women’s NGOs and informal women’s networks, their actions, programs and strategies as well as to parliamentary debates on the so called women’s (and less so gender) issues. Moreover, this change of direction and perspective had partly to do with what was going on in Poland at the time and had caught my interest.

While in the early 1990s, debates over reproduction and family politics served as coded arguments for the political legitimization and the morality of the new state as well as the dissociation from the “immoral communist system”, during my stay in the 2000s additionally “gender issues” became increasingly contested and the visibility of homosexuals in the public sphere increasingly caused heated debates about what freedom of speech and tolerance means, values that are increasingly associated with contemporary definitions of liberal democracy. I became interested in these different debates and arguments as I saw both as indicative for the broader transformation processes and closely connected to the making of Poland’s future, either by rediscovering or reconstructing the traditional or by referring to discourses of “Europeanness” and human rights. The so called transformation and Europeanization processes from socialism to democracy and free market economy were increasingly codified in moral discourses that implied specific (albeit different) visions of Poland’s future as well as images of the proper Polish citizen and demanded the reconstitution of democracy and the nation-state as much as the reformulation and re-imagination of citizenship identities, intimately tied to notions of rights and responsibilities of both the state and its citizens.

At the same time mechanisms of exclusion and forms of othering became increasingly salient. Some individuals and groups were marked as others to the nation albeit they were Polish citizens, mostly white and Catholic. Following these observations I inquired into the national self-understandings and sexual and gender(ed) politics which inform(ed) the political, social and cultural reconfigurations in post-socialist Poland. I observed that the conflicts about gender policies and sexuality were central for the negotiations of democracy and notions of belonging to the Polish nation in the context of Europeanization and transformation. Moreover, the profound cultural, social, economic and political restructuring from a socialist to a capitalist society and the requirements of the European Union had created tensions between national and supranational norms. I followed

the overlapping discourses, speech acts, reference frames and actions of diverse actors within and outside Poland and inquired into the negotiations of national concepts (at stake), but also newly emerging cultural spaces and subjectivities in the arena of national, European and feminist politics.

Trust and Power

Particularly in the first months of my stay in Warszawa it was difficult to find women – even in NGOs – who were willing to talk to me. In my dissertation I reflected about these difficulties of doing fieldwork in Warszawa. I was trying to explain (myself?) why it had been so difficult to reach people and talk to them. I was wondering what kind of trust issues or power issues were involved (that would possibly go beyond the usual trust issues) in ethnographic research. I thought about anthropological myths about doing fieldwork and the power relations in ethnographic writing, particularly when it comes to research in the so called complex societies: the history of Poland, the historical relation between Poland and Germany, financial resources, the situatedness of my questions regarding gender, democracy and normalcy, the different positions and positionalities, the various forces, connections and imaginations that played into or shaped my encounters and structured my perception as much as how the women I sought to talk to perceived me. The literature I had read, the perspectives I took and the theories I applied structured what I could see and perceive, what I chose to include, neglected and analyzed. I thought about in which ways our own subjectivity was/is implicated by power relations, which again structure our research field. Social differentiations are certainly constitutive for all relations, but they gain particular meaning in (ethnographic) representations. I understood that there was a strong resistance and mistrust towards being represented by a foreigner, maybe particularly by a German anthropologist. I became aware of the discourses and material differences that structured the whole research process as much as the interaction with those I sought to have contact with.

During the struggles with what I had constructed as “my field” I came closer to the various realities that structured the “field” and my encounters. I don’t want to go into details of these methodological and epistemological thoughts and reflections. What I later came to think is this: what I had come to love about “Poland” – an attitude I had perceived and described as “ever resisting”, the idea of *Polak potrafi*, the stubbornness, the “we do it our way” had a flipside. It was the resistance towards being represented by a strange foreigner – no matter how much I tried to become transparent and seen less an anthropologist and more a person or to put it differently: become a vulnerable subject.

During my fieldwork people were often skeptical, unwilling to share experiences, information, stories. They always claimed to have “no time” or flatly

refused to talk to me. Some advised me to do an internship in an NGO (which I had tried) or “buy myself into” an NGO. Of course, this was out of the question. How could I “buy” information and what kind of researcher, more so what kind of anthropologist would I be if I bought myself an internship as someone suggested to me? In my opinion, I had offered what I could offer – translations, any assistance they could or would need and could not afford to pay for, but nothing worked. Their knowledge seemed increasingly exclusive, almost esoteric. “Membership has privileges”, I sometimes thought. I was not a member. For a long time I had difficulties finding access to what increasingly seemed like a secret circle or a very close-knit family.

A turn to betterment: Angela Merkel and the elections in 2005

The national elections in the fall of 2005 marked a turning point: at that time, I had spent almost 18 months in Warszawa. Many women already knew me and had noticed that I was around a lot. Many of them feared the results of the elections in Poland. It was also the year Angela Merkel was elected German chancellor. The women involved in the so called women’s issues became more open and willing to talk to: they sort of knew who I was, they were interested in sharing their thoughts and fears about the elections and what would happen afterwards to women’s issues and issues of gender equality and they were interested to hear what I thought about the female chancellor in Germany. For many of them a female chancellor was a good sign, a sign of progress and maybe even a turn to advancement/betterment.

By that time I had also met two young anthropologists from Warsaw, Ph.D. candidates like me and also busy with their dissertations and we discovered that we lived in two neighboring buildings. Again I loved the discussions about research, literature and music, having dinner and afternoon tea. Through them I met Ukrainian writers and poets and with them I traveled to Lviv/Lwów. Through a seminar at the Polish Academy of Sciences I met a young American Ph.D. candidate (also anthropology) and she joined our anthropology circle and the two of us – both foreigners – shared our difficulties of doing fieldwork in Poland and comforted each other through the bad times.

Quite a few circumstances led to the departure from my earlier ideas I had had about my research topic. What I had in mind when I came to Poland to do research was in many ways different from what I actually ended up doing and what my book in the end was about. And how could it be otherwise? In many ways we are dependent on our fields, on the people we talk to or the people who are willing to talk to us and of course unforeseen events sometimes redirect our perspectives and the ethnographic gaze. In the end I wrote a book titled: *Polands’ Others* (in German: *Polens Andere*, Keinz 2008).

Poland's Others

The title of my dissertation was a result of the di-visions which were at play at the time of my research. I observed the naming of those who seemed not to fit into what was declared “Polish”, who did not fit the image of the Polish woman or the heterosexual person; those who refused to play the role they were assigned to. The book is about those who – sometimes wanted, sometimes unwanted – disagree with a certain imagination or image of the good citizen and those who (re)demand the rights the new democracy took away. It is about those who seem(ed?) not to fit into the (the then so much wanted) normalcy. Those who transgressed what was said to be normal and crossed what was doomed appropriate, transgressed the boundaries of what was declared Polish.

These Others are not just the production of an anthropological mind. They were named numerously. I found them in media articles in Poland as much as in international newspapers, in parliamentary debates, in discussions among friends, in side remarks and calls in the street; in basement appartments and government offices, in NGOs and abroad. Most of those who were named or marked as others, did not perceive themselves as other (to the nation), but sometimes as “differently thinking”: modern, emancipated, European – all but contested terms.

In the title of my dissertation I used the term “Others” because I had observed how persons were constituted as “other” against a specific historical and political background. I was not only interested in the construction processes of these others and the kinds of exclusion processes observed. What I found particularly intriguing was that in Poland (at the time!) they were “insider-outsiders” or “familiar strangers”, to use a term – albeit from a different context – from Begoña Aretxaga (2003). These “others” seemed to be seen as uncontrollable or – to put it differently: they were those who marked what would remain uncontrollable. They marked the boundaries of the appropriate and “normal” by transgressing them.

My intention was by no means to give them voice. In fact they did not need me. They could speak for themselves. I was rather interested in what their voices caused. I was interested in the interactions and interdiscursivities that appeared when someone raised his/her voice, spoke up, stood up and became visible.

When I went to Warszawa in April 2004 I had no intention to seek “others”. But during my field research I could observe how individuals and groups were “othered” and hence became “others”, insider-outsiders or familiar strangers. I followed the discourses and mechanisms which made certain individuals and groups “strangers” and ultimately marked them as “others to the nation”.

“The Others to the nation” at that time – and different from the now – were not visible. They could not be identified at once. It was not their bodies, the surface of their bodies or their skin color. They could not be racialized and were not excluded because of racism. They were mostly white (and Catholic) Polish ci-

tizens. In fact, they had not much to fear. They could not lose their civil rights or their status. They did not differ much from any other Polish citizen. They only differed in their attitude: “how they imagined Poland’s future and how they imagined themselves in this future”. It was an attitude towards life, a life style, a sexuality, a way of thinking, a relation to Poland, to Europe, to politics or to culture. Those traits – which can remain invisible (different from racial/racist markers) – became decisive in the moment they turned into social and political interventions: they became visible when they were unwanted and invisibility was demanded or even coerced.

In my book I followed namings and new markers, terms and voices. I listened to them and followed their tracks. I observed what they caused and what they left.

Looking back from Poland to Germany

While looking back from Poland to Germany during my research stay in Warszawa I closely followed German politics that seemed at this point in stark contrast particularly regarding the so called sexual minority rights. While the much contested civil partnership act had finally been introduced in 2001, in 2005 the citizenship test was introduced.

Debates on integration and immigration increased and indicated that specific values and ideas were used to newly designate what the “national” and/or the European adhered to and/or entailed. The tolerant handling of sexual minorities and some rights concerning mainly homosexuals increasingly became a marker of difference not only in Germany but in EU-Europe, a criterion for belonging to the European (read: Western) hemisphere respectively. Equality was increasingly defined in regard to gender, sexuality and secularism, while class and race were (and still are) largely neglected. Definitions of democracy increasingly included concepts of equality and sexual freedoms. The newly introduced anti-discrimination directives and the demands of the member states to incorporate them as well as the recommendations of the European Court of Justice, show how gender and sexual issues have become an essential component of European integration (read: identity) politics. While I embrace/d these progresses in Germany and some other European countries, they had a flipside: the construction of “strange bodies” along newly invented criteria and the emergence of new discourses of dis/belonging. Sexual democracy became an essential part of national and EU integration politics. I felt in a paradoxical situation as the lines of in- and exclusion I observed in Poland and Germany at that time could not be more different. But what seemed so progressive in Germany and some other European countries when it comes to the “sexual turn” in the European Union, the language of equality and antidiscrimination included differently politicized and racialized homophobia. So while looking from Poland back to Germany, I decided for the

next research topic: the emergence of *sexular* (sexual and secular) democracy in Germany.

Today I am situated at the Polish-German border at the European University Viadrina in Frankfurt/Oder. I am working as a Junior Professor for Cultural and Social Anthropology of late-modern societies and teach courses on migration, gender, sexualities and racism, particularly in regard to discourses of dis/belonging and notions of democracy and normalcy in EU-Europe. I enjoy the international atmosphere with students coming from Poland, Ukraine, Belarus and other countries and particularly working together with Polish colleagues.

Last but not least I love to be able to take a short walk over the bridge to Ślubice and take a look down the Oder river and from Poland to Germany. I enjoy the view from any side to the respective other side. Both views continue to shape and redirect my questions such as whether the contemporary specifics of racism signal a shift regarding the function of “the other” and what kind of new criteria are produced for marking difference, and in which ways these new criteria change the function of difference (and vice versa). Particularly of late, I wonder how bodies become marked by difference and how the materialization of bodies in time and space involve techniques and practices of differentiation. From an anthropological point of view, these questions do not just intend to examine the function of differences or reading differences on the surface of the body, but to inquire into how bodies “come to take certain shapes over others, and in relation to others” (Ahmed 2000: 42).

These questions are salient both in Germany and in Poland.

REFERENCES

- Ahmed S.
2000 *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London, New York: Routledge.
- Aretxaga B.
2003 *Maddening States*, „Annual Review of Anthropology“ 32, pp. 393-410.
- Clifford J.
1986 Introduction: *Partial Truths*, in: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-26.
- Keinz A.
2008 *Polens Andere. Verhandlungen von Geschlecht und Sexualität in Polen nach 1989*, Bielefeld: transcript.

JESSICA C. ROBBINS-RUSZKOWSKI
Institute of Gerontology and Department of Anthropology
Wayne State University
Detroit
USA

EXPLORING THE “SHADOW SIDE” OF ETHNOGRAPHIC RESEARCH ON AGING IN POLAND

As a sociocultural and medical anthropologist, my research focuses on understanding aging across comparative ethnographic and historical perspectives. My dissertation research focused on aging in the sociocultural and political-economic context of Poland. I sought to understand how experiences of aging are connected to the political-economic and sociocultural transformations that have occurred during the lifetimes of the oldest generations in Poland. I conducted 22 months of ethnographic fieldwork between 2006 and 2014, with the longest period occurring between 2008 and 2010, in a range of institutional and non-institutional sites for older people in Wrocław and Poznań. I am currently working on a book manuscript based on this research, in which I argue that similar practices of relatedness exist across diverse contexts. By drawing on theoretical perspectives from studies of kinship, postsocialism, and memory, the book shows that contemporary desires for “active aging” in Poland exceed standard postsocialist narratives and instead are rooted in particular national understandings of the links between person and place.

In a related project, I examine how the production of knowledge about aging relates to contemporary and historical forms of sociality. I am studying the (pre)/ (post) socialist histories of the sciences of aging in Poland through an investigation of the connections between contemporary educational institutions for older persons and the historical development of disciplinary knowledge about aging, education, and social change. In ethnographic projects that I am currently developing, I also explore questions of age, personhood, kinship, and politics in diverse post-industrial settings where life is fostered in the face of decline. This includes a comparative study of urban gardens in Detroit and *działki* in Poland, and a study of older adults’ experiences and understandings of the water crisis in Flint, Michigan. A common thread running throughout all these projects is my enduring

concern with how the life courses of persons both intersect with and are shaped by the trajectories of broader politics, at the levels of experience, structure, and imagination.

In this reflective essay, I describe my own research trajectory as a set of movements between experiences and aspirations that have been both professional and personal, both pragmatic and serendipitous. In so doing, I show how my anthropological interest in aging, care, and social relations has been shaped by experiences that have transformed my own life course, revealing some of the “shadow side” (McLean and Leibling, eds., 2007) of anthropological fieldwork. Indeed, these categories of professional and personal, work and life, often refuse separation (Behar 1991; Goslinga and Frank 2007). As categories that have become naturalized through the historical conditions of modernity, professional and personal lives have come to be separated in both experiences and ideologies of academic life. Yet feminist scholarship (Narayan 2012) has long demonstrated the constructed nature of such boundaries by showing how one’s personal experience shapes the conditions and possibilities of knowledge, and how the structures of professional life exist in such a way that reinforce existing gendered, racialized, and classed hierarchies. Moreover, I show how the particularities of Polish life, and my interactions with research participants, have transformed my research questions and my understanding of the stakes of my work. Although I sought out Poland as a field site in part because it felt distant, I show that the nature of both ethnographic fieldwork and serendipitous aspects of life itself erased this distance such that it has also become a place where the personal and professional have become mutually inextricable.

From the personal to the professional

Although I did not know it at the time, my path to becoming an anthropologist of Poland began when I was in high school over twenty years ago, sitting with my family in the living room of my childhood home in suburban Connecticut. The evening when I learned that my mother had been diagnosed with breast cancer was the first of several transformative moments in my adolescence and young adulthood that allowed me to conceive of health and illness as sociocultural and political-economic processes. Biological, of course, but also gut-wrenchingly emotional – I felt fear and sadness in my abdomen, blurring my unquestioned boundaries between mind and body. As my mother went through treatment, we leaned on friends to sustain us through the exigencies of daily life with cancer, thus refashioning our domestic social relations, both within our family and outside of it. The world as I knew it was never the same.

Over the next several years, other medical experiences similarly challenged taken-for-granted categories through which I knew the world. I was diagnosed

with a chronic illness, my paternal grandmother developed Alzheimer’s disease, and a chronically ill friend committed suicide. Each of these experiences was characterized by its own distinctive horror, sadness, and pain; taken together they taught me about the limits of biomedical categories to explain the experience of life made fragile by illness. Although I still looked to doctors as the source of authoritative knowledge, I did so without the surety that they would provide answers or cures.

Looking back on these moments now, I see them as the first instances in which I came to see how the world could be otherwise, a task that I now tell my students in introductory anthropology is one of the central contributions of our field. None of the authoritative frames that I had known thus far (medical, religious) could fully address the range of problems posed by cancer, Alzheimer’s disease, or chronic illness – and neither could any of the alternate authorities that I sought (“alternative” medical therapies, spiritual searching). Yet the very fact of these alternate authorities sparked in me an interest in how differently power, knowledge, and comfort can be configured. It is this personal interest in multiple worlds, ontologies, and epistemologies – and their constructed nature – that spurred me to pursue a career in anthropology.

The topical and geographical foci of my research (aging and Poland) were motivated by seemingly divergent impulses, simultaneously centripetal and centrifugal, to better understand my own experience in the context of the broader world. I was deeply affected by the transformations in my family brought about by my grandmother’s Alzheimer’s disease; with time, I realized that my unease stemmed not only from changes in my grandmother herself but also from how her position within our family shifted. Before the diagnosis, she was the authoritative source of knowledge and morality within our family, the person to whom my parents suggested I turn for advice on making difficult decisions, the person who composed meticulous schedules of activities for my sister and me (e.g., visits to the Smithsonian museums, which were not far from their house in northern Virginia; elaborate arts and crafts projects in a specially designated room in their house). Following the diagnosis, these qualities and stories faded into the background of our family’s attention; instead we interacted with her from an evaluative stance, looking for the veracity of her comments on the mundane facts of daily life. Her possible world shrank from the expansive one of museums in the nation’s capital to one bounded by the diagnostic criteria and expected trajectory of a disease. I came to learn that this form of diminished personhood is common among contemporary experiences of Alzheimer’s in the contemporary US (Cohen 1998). I was desperate to know how the grandmother whom I loved and trusted had suddenly become a person whose words and actions had to be interpreted in a radically different manner. Personally, I wanted to understand how such diagnoses could transform and even destroy personhood – and as an anthropologist, I wanted to understand the sociocultural, poli-

tical-economic, and historical conditions that made such radical transformations possible.

Inspired by Lawrence Cohen's work on aging and Alzheimer's disease in India (Cohen 1998), and by his critique of the gero-anthropological enterprise (Cohen 1994), I sought to design a doctoral research project that did not presuppose the meaningful dimensions or categories of aging. For professional and personal reasons I wanted to do fieldwork internationally. As an American student attending an American university for graduate school, there were more opportunities for external funding for research abroad than at home. As the granddaughter of an American woman with Alzheimer's, and never having lived abroad, the unfamiliarity of a different country and language offered the hope of an escape from witnessing an experience that felt painfully close to home. These pragmatic and emotional desires shaped my desires for an international field site.

As I was beginning graduate school in 2004, I was paying attention to the expansion of the European Union to include countries in so-called eastern Europe that had been under the influence of the Soviet Union. As a child of Reagan-era America, the Cold-War binary division between East and West structured my imagination (cf. Verdery 1996) such that I felt instinctively drawn to wanting to understand that particular geographic region. Also, memory and age seemed potentially culturally salient frames for understanding the changes in eastern Europe at that time, since older people there have lived through such dramatic political-economic and sociocultural transformations. Although I had no academic, professional, or personal connections to any countries in the region, I quickly learned about the resources of the Copernicus Program and what was then called the Center for Russian and East European Studies (now the Center for Russian, East European, and Eurasian Studies) at the University of Michigan. At that time, in addition to offering four years of language training, the university faculty included scholars in many disciplines (sociology, history, political science, literature and film studies) who studied Poland. I was thrilled to learn from such wonderful scholars and to be surrounded by such terrific institutional resources.

These pragmatic reasons for choosing a field site co-existed with what I now see as a remarkable hubris: the confidence that I could gain the skills necessary to show up in a completely unknown place, gain access to intimate places, and build the trust required for ethnographic fieldwork. These choices were more fortunate than I knew, since I quickly realized how locally and anthropologically meaningful were the topics of age and memory. Although I thought I had successfully created an etic perspective that would allow for the personal distance that I thought necessary for professional work, I learned during my long-term research that it was impossible to leave behind the personal dimensions from which I was trying to escape. In fact, the more enmeshed I became in the fieldwork and the better I understood local contexts, the less able I was to maintain distance.

From the professional back to the personal

I have experienced doing fieldwork in Poland as a series of kindnesses upon kindnesses. As I asked family friends and professional colleagues to reach out to their networks, I was repeatedly overwhelmed by the warm, welcoming responses I received. I am overcome with gratitude to these friends and colleagues, and their friends and colleagues, who opened the doors that made my fieldwork possible. At my field sites, I was encouraged to feel at home, to feel *u siebie*, rather than the interloper, the ethnographer, that I was. Most often, I was greeted with a sense of surprise, but not distrust, that a young American woman would be interested in the experiences of older people in Poland. I attribute this not only to the warmth and kindness of particular individuals, but also to the relative cultural marginalization of older people in Poland, such that people were surprised that a younger woman would be interested in spending time with older people. Additionally, the relatively positive feelings that many Poles have towards the US facilitated my work.

This warmth extended to the academic sphere as well, as I felt welcomed into Polish academia from my first trip to Poland in 2006. In the discipline of anthropology, I am particularly grateful to the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology at Adam Mickiewicz University in Poznań for an official affiliation in 2008-2010. I appreciated that the anthropology faculty and students there, and at the University of Lower Silesia in Wrocław, included me in both the academic and social life of the institution. Through the EASA conference in Poznań in 2009, I came to know many more participants in the vibrant, energetic intellectual community that constitutes the field of anthropology in Poland. I am grateful for the intellectual, practical, and emotional support of my Polish anthropology colleagues, who continue to inspire me to read widely and engage creatively with the world around me. Outside anthropology, I appreciated the intellectual stimulation from my colleagues in the Institute of Pedagogy at the University of Wrocław, who helped me to see anthropology in a new light. From all these colleagues and friends, some of whom I would surely omit by trying to name them all, I was inspired by the genuine collegiality, intellectual curiosity, and energetic mode of being that pervaded their work and lives.

As I was searching for locations in which to conduct fieldwork, my primary goal was to achieve a diverse range of field sites. Because experiences of illness in old age can often take on a primary role in determining other aspects of life (e.g., place of residence, relationships with kin), I sought out field sites that would allow me access to populations with a wide range of health statuses. Specifically, my primary field sites were a rehabilitation hospital (ZOL) run by an order of Catholic nuns, a state-run home for the chronically physically ill (DPS), a day center for people with early stages of Alzheimer's disease, and Universities of the

Third Age. This assortment of field sites meant that I got to know research participants who lived at home and in institutions, and whose life histories were diverse in terms of class background, region of origin, and kin relations. Such a range of experiences also created access to people who were in both the so-called “third” and “fourth” ages, life stages sometimes used in gerontology to describe the supposed differences between the relatively healthier, younger, “productive” old, and the relatively sicker, older, and “decrepit” elderly (Laslett 1996). Such diversity of research participants provides a strong basis for one of the primary findings of this research: namely, that despite a polarized moral context in which a positive old age becomes associated with health and a negative old age becomes associated with illness, there exists a striking similarity in the morality of the texture of everyday life. Across these diverse sites, I was struck by the similarities in daily practices of relatedness (Carsten 2000), and particularly in practices of commensality, storytelling, and remembering. Notably, in all contexts, older people told stories in which they weaved together details of their own lives with the stories of the Polish nation (Robbins 2013). I have come to understand moral personhood, for older Poles, as intensely national, in such a way that people create meaningful understandings of their own lives through placing themselves in the historical, romantic Polish nation (Robbins-Ruszkowski 2014).

I divided my time between Wrocław and Poznań. My own personal and professional connections were strongest in these cities, so there was a practical dimension to these choices. Intellectually, I was intrigued by the differing roles each city has played in the nation’s history. How might the symbolism of Wrocław as a city in the *Ziemie Odzyskane* compare to the symbolism of Poznań as the seat of the first Polish royalty, and how might this matter in everyday life? How might the histories of migration of older *wrocławianie* as compared to the relative multi-generational geographic stability of older *poznaniancy* shape experiences of old age? However, these questions remain one of the more difficult aspects of my fieldwork to parse, since I cannot isolate out such a variable in the way that I had hoped. That is, regional aspects of life histories become difficult to separate from the complexities of kin relations, labor histories, and other messy intricacies of ethnographic data. Although I did not find a pattern that allows me claim that “old age in Wrocław is like x; old age in Poznań is like y,” I came to appreciate the distinctive regional identities that residents of these cities claim. Were I to design the project knowing what I know now, however, I would have chosen a rural location for my fieldwork, as significant differences exist in the rhythms of daily life, the structure of kin relations, and access to institutions.

Personally, as an American, I was drawn to places that were **not** Warsaw or Kraków, where I feared I would blend into the crowd of many foreigners there. Once doing my fieldwork, I realized that this concern was both somewhat futile and unnecessary, since there were sizable ex-pat and foreign student populations in Wrocław and Poznań too, and because I organized my time around my field

sites themselves, where I was the only foreigner. Upon reflection, I wonder if this desire was part of a quest for some "authentic" Poland, in the orientalist tradition of seeking some supposedly pure Other. Of course, this quest was doomed from the outset by its problematic epistemological premise. Indeed, facing my own personal connections to my work became more necessary as time passed. In other words, despite my best efforts at designing a research project that felt sufficiently foreign, the realities of doing fieldwork meant that I could not actually maintain such distance.

This closeness to my work developed in several ways. First, between preliminary fieldwork in the summer of 2006 and when I returned for long-term fieldwork in 2008, I met my husband, who grew up in Poland and whose family still lives there. Thus during my long-term fieldwork, I had family who lived nearby, meaning that I had a place to go for holidays – and, in the eyes of some research participants, a more plausible reason for conducting research in Poland. Second, it turned out that I could not escape memories of my own grandmother, especially during my fieldwork at the Alzheimer's center. Certain attendees' facial expressions or manner of interaction evoked her presence. For instance, one woman barely spoke but often judged others' behavior, evident in the furrowing of her eyebrows and pinching of her lips in response to another attendee's speaking out of turn. Such expressions recalled times when my own grandmother had not seemed to have been paying attention to the social interactions happening around her, but all of a sudden made a comment, often of disapproval, that revealed that she was in fact aware of social conventions. I interpret such moments as efforts to remain engaged in the social world, despite the disintegration of social relations that otherwise occurred. These were hard moments during fieldwork, as I felt drawn into my memories and away from the interactions happening at hand. Listening and speaking in Polish, however, provided some degree of emotional distance that helped me remain present in the fieldwork interaction. More difficult were moments without language, such as one time I remember when sitting with a patient at the rehab center, a woman in her late 90s whom I had come to know well, after she had dozed off. The silence provided a time for reflection, not only on the events of the day, but also on the sensory elements of sitting with a person in precarious health. The silence offered a time to focus on the sight of a fragile, elderly body in pain, to take in the mingled smells of cleaning supplies and excrement that filled the air. This meditative mode of engagement blurred the boundaries I had tried to construct between the various parts of my life. In those moments, I was simultaneously an ethnographer and a granddaughter, both an observer and part of the context. Somehow the dampening of the linguistic mode allowed the other parts of myself to come forward more fully. Such a sense of my own personhood as integrated, rather than split between a professional and personal self, became ever more the case during my fieldwork and the years that have followed.

Ethnography and anthropology in fragile times

The longer that I have been studying Poland, the more deeply I have come to feel the stakes of political, social, and cultural struggles there. I felt this most intensely during my fieldwork in the summer of 2014, when a series of public scandals and private fieldwork encounters brought forward my whole self into my fieldwork in a new way. I had returned to Poland to conduct follow-up research with older persons who neither resided in institutional care nor participated in Universities of the Third Age, but instead participated in activities that were less marked, such as allotment gardening or neighborhood senior clubs. I was again overwhelmed by how quickly some people would share intimate details of their life stories with me. One woman was particularly notable in the length and intensity of her narrative style, talking for over six hours without a break. Like many older people I met, she told her life story in a way that was deeply national, weaving together national details and moments of her own life as she demonstrated to me that she had special powers to predict the future. Although she was almost entirely blind, her near-constant companion was Telewizja Trwam, the television station that is part of the conservative nationalist priest Tadeusz Rydzyk's media empire. As evidence of another event that she had predicted, she told me about the tragic plane crash in Smoleńsk in 2010. In her telling, however, it was not merely tragic, but also evidence of a plot by then-prime minister Donald Tusk in collaboration with Vladimir Putin to kill Lech Kaczyński. This was not the first time I had been told this version of the plane crash by a research participant, and I recognized this conspiracy theory as a result of listening to Telewizja Trwam. However, I felt increasingly less able to hear such stories with the sort of distanced ethnographic empathy that had previously come easily to me. When previously I would not have minded the six-hour interview, at that time I felt my patience wearing thin.

Indeed, since the beginning of my fieldwork with older people in 2006 I had sometimes heard comments that were not just contrary to but anathema to my own worldview: anti-Semitism, conservative Catholic views of abortion and homosexuality. However, something changed in 2014. That summer, the national news was dominated by the *afiera podsłuchowa*, the *deklaracja wiary*, and the firing of medical doctor Bogdan Chazan. In Wrocław, I witnessed a march organized by Obóz Narodowo-Radykalny; in Poznań, the Malta theater festival cancelled a performance of the controversial play *Golgota Picnic*. At the same time, I learned new aspects of friends' and research participants' daily struggles. One friend had recently given birth to a child with severe disabilities, for which the best treatments were not fully covered by NFZ (National Health Fund). The stipend she received to compensate for her full-time care of the child was not enough to subsist on, but neither could she work, thereby further binding her to

an abusive partner. A longtime research participant had developed Alzheimer's, which had advanced to the point that he could not be left alone for long; his previously calm relationship with his wife became strained such that they were regularly raising their voices at each other. Somehow what felt to me like the increasing radicalism of the national-level political and cultural context shaped how I felt about the daily struggles of people whom I had come to know well, to change the stakes of my feelings and my scholarship.

The intense and sometimes exclusionary national sentiments of the older people with whom I spent time has long felt like one of the defining features of my fieldwork. However, until that summer, I had felt secure in one of the contributions of my work being to humanize people who were otherwise marginalized, discriminated against, and suffering. Indeed, I do think that this is still an important contribution of this work in particular and of anthropology more broadly. Earnestly conveying the views of people with whom we disagree on fundamental political and existential levels is a core contribution of our field. However, in the contemporary context of increasing radicalization, not only in Poland but also across Europe, the US, and other parts of the world, it is easier to see the consequences of the worldview of my research participants. Empathetic understanding feels easier when I feel more removed from such perspectives. Thus, I turn to a more distanced type of questioning to ask: What does it mean that older people find belonging through an exclusionary politics? Given that an exclusionary nationalist narrative is central to the politics of the contemporary ruling party in Poland, what does this mean for the futures of belonging in Poland? Through this rhetorical mode, I am finding a way towards maintaining ethnographic understanding despite the closeness that this work requires. It seems paradoxical that the closeness that often accrues during the course of fieldwork is also the very thing that can make it harder to do the work. Perhaps by tacking back and forth from closeness to distance, and by exploring the "shadow side" of fieldwork through considering how we both shape and are shaped by our research, ethnographic practice can better achieve its ideal of merging etic and emic perspectives.

REFERENCES

- Behar R.
1991 *Death and Memory: From Santa María Del Monte to Miami Beach*, "Cultural Anthropology" 6: 3, pp. 346-384.
- Carsten J.
2000 *Introduction: Cultures of Relatedness*, in: J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp. 1-36.

- Cohen L.
 1994 *Old Age: Cultural and Critical Perspectives*, "Annual Review of Anthropology" 23, pp.137-158.
- 1998 *No Aging in India: Alzheimer's, the Bad Family, and Other Modern Things*, Berkeley: University of California Press.
- Goslinga G., Frank G.
 2007 *In the Shadows: Anthropological Encounters with Modernity*, in: A. McLean, A. Leibing (eds.), *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Boundaries between Ethnography and Life*, Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. xi-xviii.
- Laslett P.
 1996 *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*, London: Macmillan Press.
- McLean A., Leibing A. (eds.)
 2007 *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Narayan K.
 2012 *Alive in the Writing: Crafting Ethnography in the Company of Chekhov*, Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins J.
 2013 *Shifting Moral Ideals of Aging in Poland: Suffering, Self-Actualization, and the Nation*, in: C. Lynch, J. Danely (eds.), *Transitions and Transformations: Cultural Perspectives on the Life Course*, New York: Berghahn Books, pp. 79-91.
- Robbins-Ruszkowski J.C.
 2014 *Thinking with "Postsocialism" in an Ethnographic Study of Old Age in Poland*, "Cargo: Journal for Social/Cultural Anthropology" 12: 1-2, pp. 35-50.
- Verdery K.
 1996 *What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton: Princeton University Press.

IULIIA BUYSKYKH

National Research Institute of Ukrainian Studies

Kyiv

Ukraine

A UKRAINIAN SCHOLAR IN POLAND: NOTES IN THE MARGINS

Fieldnotes are liminal – betwixt and between – because they are between reality and thesis, between memory and publication, between training and professional life

Jean E. Jackson (1990: 14)

The epigraph is not random; it reflects the current intention to write a text, which would be partially a scientific interpretation based on my fieldnotes, and partially my reflections and subjective impressions obtained from fieldwork in Poland. Reflexivity as a method of anthropology inspired me to write this report. I consider my whole stay in Poland as fieldwork which I conducted using participant observation. Therefore, I rely on James Clifford's approach to the field as *habitus*, the aggregate of embodied trends and practices, not just a physical place, as well as interpretation of field research as embodied spatial practice (Clifford 1997).

My research in Poland started in September 2014. The internship at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (IEiAK UW) was realized within the Polish Government Program for Young Scientists (Program Stypendialny Rządu RP dla Młodych Naukowców), in 2014/2015. I then continued my internship thanks to the financial support of the V4EaP Scholarship Program, financed by the International Visegrad Fund, where I was a research fellow during 2015/2016. I worked under the supervision of my colleagues from IEiAK UW, Prof. Magdalena Zowczak and Dr. Magdalena Lubańska, as a participant of two more projects focused on religious questions in Ukraine and Poland, which were financed by the National Centre of Science (Narodowe Centrum Nauki). I also cooperated closely with Dr. Kamila Baraniecka-Olszewska from the Institute of Archaeology and Ethnology at the Polish Academy of Sciences.

The biggest challenge for me was the fieldwork, which had to be carried out in a foreign country and in a foreign language (I started to learn Polish language upon my arrival from Kyiv in Warsaw in September 2014). Previously, during my M.A. and Ph.D. studies in Ukraine, I had conducted field research working within the group of 5-30 researchers. According to the Ukrainian tradition of ethnology and folklore studies, such group work in the field is called an “ethnographic expedition”, or, depending on the composition of the research team and research goals, it is referred to as an historical or folklore expedition (Hrymych 2008: 147-149). The expeditions which I participated in lasted from one to three weeks. Members of the research team would have a questionnaire and each scholar was obliged to investigate particular cultural phenomena (for example, funeral rites, wedding rites, folk medicine, etc.). Such expeditions made it possible to survey relatively large areas (e.g. 20 villages in 10 days) and to undertake ethno-linguistic mapping of the studied phenomena. At the same time, this kind of work did not allow for using participant observation or becoming involved in the life of a local community.

In Poland I worked in the field alone. I almost immediately felt the difference between the fieldwork done in a team and conducted individually. It meant not only the opportunity to carry out participant observation in local communities, but also to experience a huge responsibility for everything I did and said. Although I met a lot of hospitable people who were willing to help during my field trips, there were a number of unpredictable and unpleasant situations. In the course of my fieldwork I became interested in the question of interaction with interlocutors while entering their environment, as well as various modifications of their narrations due to the other national and confessional identity of the researcher¹. Thus, I aim to discuss whether a different nationality is a burden or an advantage, and whether it has an effect on interaction with people when a Ukrainian scholar conducts research in Poland.

My field initiation in Poland started in Biały Bór in the Western Pomerania. Following this I undertook research in Przeworsk and near Przemyśl, on the Polish-Ukrainian border, and finally, in Włodawa, a town on the Polish-Belarusian border, on the River Bug. These are three different areas, in which I felt differently, had different relationships with the interlocutors, stirred different emotions and came to different research results. All of these regions are characterized by a multi-cultural and multi-religious past: the presence of Jews before World

¹ Here I would like to refer to Anna Wylegała's article (2013), based on her research in Zhovkva (Ukraine) and Krzyż (Poland). Through self-reflection as a Polish researcher in Ukraine, the author raised the issue of the methodological aspects of research in a situation where a researcher has different cultural and national identities to that of his/her interlocutors. Reading Wylegała's reflections about her fieldwork in Ukraine, I was constantly thinking about my fieldwork in Poland. In my opinion, we were in different positions towards our interlocutors, despite the common sense of “otherness” in our fields, being a scholar and a foreigner.

War II, and the Holocaust at the time of the Nazi occupation, forcible resettlements of Ukrainians in 1944-1946 to the Soviet Union, repatriation of Poles from Belarus, Lithuania and Ukraine in the same period, and Operation “Wisła” in 1947, during which 150,000 Greek Catholics and Orthodox followers (Ukrainians, Lemkos and Boykos) were forcibly evicted from the south-eastern regions to the north-west of Poland, to the so-called “Returned Lands” (Ziemie Odzyskane).

The subject of my research was the religious culture in local communities and inter-confessional relations between Roman Catholics and Greek Catholics, as well as between Roman Catholic and Orthodox Christians. However, during my talks with people about religious life there themes little related to religiousness came to light. My status as a researcher from Ukraine and even more so, my being a young single woman from Ukraine, gave rise to a number of curious situations in the field.

It is worth noting that those most open to dialogue and assistance in my research were the representatives of the clergy, regardless of their confessions (Roman Catholic, Greek Catholic and Orthodox) and nationality (Polish and Ukrainian). In virtually every local community where I intended to conduct research, priests provided support, asking their parishioners not to avoid conversations with me, which was very important at the initial stage of research.

In Biały Bór my interviewees belonged to the first generation of the Greek Catholic Ukrainians displaced by Operation “Wisła” and, additionally, I spoke to a small number of people from the second and third generation. In Włodawa and the surrounding villages my research was not limited to the Ukrainian Orthodox community and I also conducted interviews with Polish Roman Catholics. In the Subcarpathian Region, near Przemyśl, I worked mainly with mixed Polish-Ukrainian local communities (Roman Catholics and Orthodox), but also with the pilgrims who came there for *odpust*, connected with the Assumption of the Blessed Virgin Mary, in August at the famous Roman Catholic sanctuary in Kalwaria Pałacowska.

Another challenge I had to face as a Ukrainian ethnographer who worked in Poland was history. It turned out that the collective memory of the people from the borderlands was not only deeply rooted in the history of the 20th century, but indeed in the whole historical context of the period before the partition of Poland. Moreover, my research revealed that religion greatly influenced the perception of history: the collective memory of Orthodox Christian and Roman Catholic neighbors (or Greek Catholics and Romanian Catholics) in the same local community was often different. In this regard, Polish-Ukrainian relations in the past, as well as reciprocal postcolonial traumas² left their mark on the strategies of communication between me and my interlocutors.

² Using the term “postcolonial” towards mutual historical traumas of Ukrainians and Poles, I mean, primarily, the historical domination of both Austro-Hungarian and Russian Empires, and later the USSR, in the region where the current Polish-Ukrainian border lies. I also refer to the applications of Edward Said’s Orientalism theory to the culture of Polish eastern borderlands (e.g. Ładykowski 2015).

A key point in the study was the persistence of several stereotypes about Ukrainians which often accompanied my first attempts to become acquainted with potential interviewees. From my Kyiv perspective I did not have any knowledge about those stereotypes or persistent notions and consequently I failed to perceive many things.

The first stereotype which I faced during my fieldwork near Przemyśl was – among the Poles – an unequivocally negative image of Ukrainians as *banderivtsi*. The story about the UPA (Ukrainian Insurgent Army) and *banderivtsi*³ was often the first thing that potential informants would mention after identifying the “eastern” accent of my Polish. The first questions that I could hear from them were: “Will you ask about *banderowcy*?” “Was your grandfather in the UPA?” or “I want you to apologize to me for Volhynia, and then we will talk”. I felt confused because I was asking about local sacred sites and pilgrimages, about mixed Polish-Ukrainian families and personal religiousness. Instead, I had to endure introductory talks about the UPA. Sometimes the conversation took quite unpleasant turns.

I emphasize here the important issue, for me, namely the gender and age-specific features of these conversations. All the offensive words, all the tension, all the demands made on me to apologize for the events of the past came from men born in the first two decades after WWII. I did not hear anything like this from an older man or a woman, a teenager or a young person of my age. Previously I had had no experience of transferring such stereotypes onto myself and an interpretation of Ukrainians as a homogeneous group that should bear collective responsibility for the past crimes committed by some representatives of the group. I will give an example of one of the most intense situations I experienced. Once I went to the house of a 57-year-old man, whom I had previously spoken to. However, during the second meeting just at the doorway he said he hated the Ukrainians and it was right that the Polish had tortured Ukrainians in Sahryń⁴. I was stunned but then I realized he was drunk and turned to leave. In this very moment, the man grabbed my arm, pulled me to him and told me to get out of Poland because there were already too many Ukrainians there. I got scared and ran to his neighbor who was also a Pole, a sweet older woman. When I described the situation, she was choked with indignation. I stayed in her house till the evening and listened about

³ *Banderivtsi* (in Polish: *banderowcy*) is a term derived from the name of Stepan Bandera. Originally it referred to his supporters, members of the radical OUN-B (The Organization of Ukrainian Nationalists-Banderivtsi). The Ukrainian Insurgent Army (UPA) arose of the OUN-B in 1942. The UPA perpetrated mass killings of the Polish civilian population of Volhynia and East Galicia in 1943-1944. It continued its struggle against the Soviet authorities until the early 1950s. The UPA partisans were also called *banderivtsi*, as well as Ukrainian civilians who supported them. In the communist post-war rhetoric this term was extended to the persons of Ukrainian origin.

⁴ Sahryń is a village near Hrubieszów, Poland. It was one of Ukrainian villages which were burned down by Polish partisans from the Home Army (Armia Krajowa) during the armed conflict with the Ukrainian Insurgent Army. From the AK perspective, the Sahryń massacre was seen as revenge for the Volhynian “anti-Polish” operation by the UPA, and “self-defense” by the Polish population.

how good neighborly relations were before the war; about a school in which they all studied together – Polish, Ukrainian and Jewish children; about two Ukrainian girls her mother rescued during Operation “Wisła”; about Poles who, at the instigation of local communists, destroyed Ukrainian churches, though they occasionally attended them. My hospitable interlocutor described a mosaic picture of the perfect pre-war agrarian world on the margins of a former empire, a quiet multicultural paradise, which was destroyed from the outside by the German occupation and the Soviet authorities, causing trouble between the people *ab intra*. However, I found it hard to believe this world was really so perfect.

Due to such cases from daily life, gossip and insults, hints and lies, I finally became aware of the reciprocal historical traumas of Poles and Ukrainians that were incomprehensible and overwhelming to me. Neither living in Kyiv, nor communicating in Warsaw academic circles, had I encountered anything similar. After conducting my fieldwork in Poland, I realize that there is still a long way to coming to terms with the traumatic past in Polish-Ukrainian borderlands.

My nationality and gender induced the second widespread stereotype I had to face during the fieldwork. People often did not perceive me as a researcher. Instead, they considered me to be a pretty young girl from Ukraine, who spoke with a nice “eastern” accent and was looking for work as a cleaner, babysitter, caretaker, or for some sort of seasonal work. Some of them also thought I had come to find a husband in Poland and thus escape the war and the economic crisis in Ukraine. Some friendly women, particularly those who gave me shelter during my travels in the borderlands, made attempts to introduce me to older men or widowers, explaining that my marriage to a Pole, accompanied by a work permit and longer stay in Poland would give me a ticket to a better life.

Obviously, these persistent ideas also surfaced in communication with me because of their fear of a large influx of Ukrainian workers, caused by the political instability and economic crisis in Ukraine. All of my interlocutors asked me about the source of money for my stay in Poland and my research, complaining that evidently in the near future Ukrainians would take jobs from Poles. On the other hand, people often expressed their condolences over the armed conflict which continued to take place in Ukraine, and inquired about the course of events. Of course, I could not answer all their questions because I was no expert on the topic and I had never been to what the Ukrainian mass media call “the temporarily occupied territories” (parts of the Donetsk and Luhansk regions involved in the military conflict). Nevertheless in the eyes of my informants I was a “local”, the Ukrainian who had ran away from the troubles in her own country in search of a better life in Poland. Sometimes, to convince the people that I had professional education, a Ph.D. degree, and cooperated with Polish scientists, I showed them my invitation letters from the Warsaw University or from the scholarship program.

My fieldwork in Biały Bór deserves a separate story. In entering the community of the Greek Catholic Ukrainians displaced during Operation “Wisła” and

their descendants, I was assisted by the rector of the local Greek Catholic parish. For him I became one of their “own”, not an “alien” because I was also the Ukrainian, conducting research on the Ukrainian minority in Poland. He introduced me to the members of the parish and took me in his car to distant villages, to the elderly people – my potential informants. I had four visits to Biały Bór and during the last one a girl invited me to her wedding, which I eagerly accepted. Despite the hospitality and comfort of communication, in this community of the Ukrainians I always felt as a “different” Ukrainian, not one of them. My otherness was defined by the fact that I was not baptized in the Greek Catholic but in the Orthodox Church. Nevertheless I sometimes attended services at the Greek Catholic church, because the most important thing for me was the Ukrainian language of the liturgy and the Eastern rites. My position was somewhat surprising for the interlocutors because for them the institution of the Orthodox Church was associated with the hierarchy of the Russian Orthodox Church, which they perceived as a threat to the Greek Catholic Church. In addition, it was difficult to me to explain the church division in Ukraine and the number of Orthodox institutions, which significantly differ from each other.

My first visit to this community took place a year after the annexation of Crimea by Russia and the beginning of the armed conflict in Eastern Ukraine. Before I started asking the people about the topics that interested me, we would chat for an hour or so about everything that was happening in Ukraine. I was touched by the fact that this community of Ukrainians was not indifferent to the tragic events in my country and expressed their strong ties with Ukraine. The local Greek Catholic parish collected money to treat the wounded, transferred medicines to Ukraine, and even sent an ambulance. During all these conversations people repeatedly raised the issue of the functioning of two languages in Ukraine: Ukrainian and Russian. I was often asked how I could personally succeed in reconciling my Russian and Ukrainian origin (my father is Russian, living in Ukraine since 1959, and my mother is Ukrainian), adoption of Russian as the second native language and a distinct Ukrainian identity. I was able to explain this only as a mirror comparing myself and my own bilingualism with their bilingualism and preservation of the Ukrainian identity in the functioning of two languages – Ukrainian and Polish, or only Polish in the next generations. As a Ukrainian from Kyiv, I was asked about a variety of things, for which I simply had no answer, but, according to the interlocutors, I had to have as a resident of the Ukrainian capital. For example, two elderly people (from the first generation, evicted under Operation “Wisła”) once asked me if Ukraine gave representatives of national minorities (the Ukrainians of diaspora) the “Ukrainian Card”, similar to the “Polish Card” issued by the Polish government to citizens of Ukraine of Polish descent. To my somewhat confused response that the Ukrainian state did not practice this, they commented that it would have been nice to get such a card as a proof of their belonging, though at present they were far from Ukraine.

In Włodawa, Lublin Province, the situation is different. The identity of the Orthodox community which I studied is based on post-memory of the events of 1938, when, within the framework of the pacification and Polonization policy in Chełmszczyzna and South Podlasie, the Polish authorities issued orders to destroy the Orthodox churches and confiscate Church property. For the Orthodox community of Włodawa this was the most traumatic and most important event, around which the memory of Orthodox believers was formed. Their confessional identity plays a greater role than the national one. Members of this community rarely defined themselves as “Ukrainians”. Most of them called themselves *prawosławni* (“Orthodox”) or *tutejsi* (locals), stressing that they spoke in *chachlacki* language, “in their own way”⁵. For them the word *chachlacki* was completely neutral, while not for me. Moreover, people were proud that they could talk to me, a Ukrainian, in this dialect, which had been used in their families for generations and was considered to be the language of religious experience. The trauma caused by Operation “Wisła” is also palpable in this community, but more among the second generation. However, the post-memory of another trauma, caused by demolition of Orthodox churches and persecution of the Orthodox Christians in 1938, is much stronger. In Włodawa I also came in contact with Roman Catholics, most of whom originated from confessionally mixed or Orthodox families. It was very interesting to observe so many Roman Catholic Poles, originating from Orthodox families (descendants of Orthodox grandparents), who felt connected with that tradition and occasionally visited the Orthodox church or went to the Orthodox monastery in Jabłeczna.

During my research in Włodawa I was never treated as a Ukrainian who has to apologize to Poles for the UPA massacres of Polish civilians in Volhynia in 1943. Yes, this issue was raised in the talks as well as in a discussion about Polish underground military activities against Belarusian and Ukrainian civilians on these territories. However, all of these conversations were relatively polite. Moreover, it seemed to me that people in Lublin Province looked at me not as a Ukrainian from Kyiv, but as a citizen of the former Soviet Union, someone from the East. For example, I was shown the old Soviet “Minsk” refrigerators, or “Rubin” and “Sapphire” TV sets with the words: “This one was brought from your eastern sites” or “My husband brought this TV set from Kyiv when he was in the Soviet Union with a Friendship Train”⁶. People also recalled their tourist trips to the Soviet Union in the 1970s, referring to the cultural and physical space beyond the River Bug as the East. And similarly I was, for them, “a person from the East” who was an object of interest. After finishing my fieldwork in Włodawa I stood on the bank of the River Bug, staring at the border posts – Polish and Belarusian,

⁵ *Gwara chachlacka* is a local dialect characterized by the mixture of Ukrainian, Polish and Belarusian languages.

⁶ The “Friendship Trains” (in Polish: *pociągi przyjaźni*) was a widespread form of Soviet and socialistic tourism between the member countries of the Warsaw Pact. That movement arose at the end of 1960s and flourished in 1970s, as a part of the USSR communist propaganda.

and thought: What is this border: the boundary between Poland and Belarus, between the EU and post-Soviet world, or the mental-cultural gap, or the boundary between two civilization models? I still cannot answer these questions...

I realize how little time for a proper research I had. Each of these three cases should be given more time since they left me with more questions than answers. In each of the three territories in Poland where I conducted my research, the situation of being an "alien" not only because of my status as a scholar, but because of my otherness as a foreigner from an unstable neighboring state whose citizens come to Poland *en masse* to study and to work, had an impact on the progress and results of my research. Topics related to religiousness remained in the background, because on finding out that I was Ukrainian, my interlocutors wanted to discuss the traumatic moments of Polish-Ukrainian history and current economic and political issues with me. However, I believe that my emotions and notes in the margins of the main study can be helpful for treating the reciprocal postcolonial traumas of Poles and Ukrainians as an important source of understanding and finding ways of coming to terms with our traumatic past and conflicts of memory.

REFERENCES

- Clifford J.
1997 *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology*, in: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of California Press, pp. 185-222.
- Hrymych M.
2008 *Practical Methods of Folklore and Ethnographic Research in Ukraine*, "Folklorica. Journal of Slavic and East European Folklore Association" 13, pp. 145-153.
- Jackson J.E.
1990 *"I Am a Fieldnote": Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity*, in: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca, London: Cornell University Press, pp. 3-33.
- Ładykowski P.
2015 *Poland and Its Eastern Neighbours: A Postcolonial Case Study*, "Baltic Journal of European Studies" 5: 1, pp. 109-132.
- Wylegała A.
2013 *Badacz z Polski na Ukrainie: problemy metodologiczne*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9: 4, pp. 140-151, www.przegladsocjologiijakosciowej.org (28.08.2016).

III. ARTYKUŁY

KATARZYNA MAJBRODA

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

POSTMODERNISTYCZNE OTWARCIE W POLSKIEJ ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ. PROJEKT URZECZYWISTNIONY?¹

Uwagi wstępne

Zasadnicza część przedstawionych tu rozważań dotyczy postmodernizmu „po polsku”, choć oczywiste jest, że przynajmniej do połowy lat 90. XX wieku rodzima dyscyplina kształtowała swoją zróżnicowaną wewnętrznie postać w toku przyspieszonej recepcji teorii i konceptów formułowanych w antropologii światowej nawet dwie dekady wcześniej. Nowa myśl antropologiczna, powstająca na kanwie refleksji filozoficznej i humanistycznej, wypracowywana głównie przez przedstawicieli nowych prądów intelektualnych ze Stanów Zjednoczonych, Anglii i Francji, docierała do polskich środowisk akademickich przez tłumaczenia, prywatne lektury oraz kwerendy biblioteczne prowadzone za granicą. W niniejszym tekście nie zastanawiam się jednak nad tym, czym był postmodernizm dla światowej antropologii; w ostatnim czasie wątek ten podjął Michał Mokrzan w artykule *Odpowiedź na pytanie, czy kiedykolwiek byliśmy postmodernistami?* (2014), analizując przede wszystkim wielokrotnie już dyskutowane (por. Ka-

¹ Tytuł tego tekstu nawiązuje do artykułu Czesława Robotyckiego zatytułowanego *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony* (Robotycki 1995a, który ukazał się w jubileuszowym tomie „Ludu” wydanym w 1995 roku z okazji 100-lecia pisma oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Dzisiaj, dwie dekady później, formułujemy w dyscyplinie nieco inne pytania, jednak przywołany artykuł zaświadcza, że diagnozy stawiane antropologii społeczno-kulturowej starzeją się nieuchronnie, ale zarazem niedogłębnie i nieostatecznie.

niowska 1999a; Kuligowski 2001; Lubaś 2003; W. Burszta 2004; Brocki 2008; Majbroda 2011) klasyczne publikacje pochodzące głównie z kręgu antropologii zachodniej. Tym samym odniesienia do ustaleń i momentów przełomowych dla rozwoju tego nurtu w Europie i Stanach Zjednoczonych pojawiają się w moich rozważaniach jedynie akcydentalnie, wszędzie tam, gdzie wydaje się to konieczne z punktu widzenia prowadzonej narracji.

Refleksja postmodernistyczna podejmowana stopniowo przez polskie środowisko etnologiczne wiązała się ściśle z szeroko dyskutowanym kryzysem przedstawienia oraz rozważaniami na temat zwrotu literackiego dyscypliny, co skłoniło antropologów do krytycznego przyjrzenia się nie tylko tworzonemu przez nich tekstom, ale przede wszystkim rozumieniu i sposobom definiowania antropologicznych praktyk badawczych, a także statusowi powiązanej z nimi wiedzy. Nie ma tu miejsca na referowanie debaty na temat przebiegu i konsekwencji *literary turn* w antropologii; piszę o tym procesie szerzej w innych publikacjach (Majbroda 2011, 2014a, 2015a).

Mając na uwadze historię przemian zachodzących w dyscyplinie, można by powiedzieć, że postmodernistyczne jej otwarcie nie nastąpiło z początkiem lat 90. XX wieku jako *novum* pozbawione korzeni, nie stanowiło jednak także bezpośredniej kontynuacji ruchów myślowych rozwijanych w rodzimej etnologii w XX wieku. Warto jednocześnie przypomnieć, że wiele założeń epistemologicznych, które zwykło się przypisywać postmodernistycznym inspiracjom w nauce, ma swoją odleglejszą proveniencję; jak chociażby relatywizm poznawczy, zagadnienie translacji kulturowej czy też koncept dialogiczności oraz heteroglosji. Zmierzam w tych wstępnych spostrzeżeniach do tego, że postmodernizm rozumiany jako kondycja rzeczywistości społeczno-kulturowej (Lyotard 1997a), ale także ogólny kontekst nurtów wyrastających z krytyki negatywnie waloryzowanego modernizmu wyostrzył i nazwał wcześniejsze intuicje oraz tendencje, które można by uznać za postmodernistyczne, przyjmując założenie, zgodnie z którym „postnowoczesne jest czymś, co z nowoczesnością pozostaje w związku *verwindend*: tym, co akceptuje i podejmuje nowoczesność, niosąc w sobie jej ślady (...). Postnowoczesne niesie dalej nowoczesność, ale odkształca ją” (Vattimo 1997: 136). Tak rozumiany postmodernizm „nie jest modernizmem u swego kresu, lecz w momencie narodzin, który wciąż się powtarza” (Lyotard 1997b: 58).

Podejmując ten wątek, warto, odwołując się do koncepcji „epidemiologii przedstawięń” Dana Sperbera (1985), zastanowić się, jakie warunki hamowały postmodernistyczne otwarcie polskiej etnologii w latach 70. i 80. XX wieku, sprawiając, że dopiero u progu lat 90. coraz częściej obserwujemy zainteresowanie tym stylem myślenia. Wyrażną trudność z jego akceptacją u progu zmiany ustrojowej w kraju można by tłumaczyć założeniem, wedle którego o implementacji i przyjęciu się określonego światopoglądu, nurtu myślowego, filozofii

(a wszystkie te określenia nie wyczerpują prób dotychczasowego diagnozowania postmodernizmu) w przestrzeni nauki decyduje jego funkcjonalność wobec całokształtu praktyki badawczej, a także rzeczywiste zapotrzebowanie społeczne i kulturowe, nie zaś sztucznie kreowane jego formy, na przykład nasycanie tekstów antropologicznych tropami zdradzającymi swą postmodernistyczną proveniencję.

Swojska i postmodernistyczna zarazem?

W latach 80. XX wieku zachodnia myśl postmodernistyczna, fundująca wyraźny przełom w dyscyplinie światowej, pojawiała się w polskiej nauce rzadko. Komentatorzy życia intelektualnego w Polsce czasów socjalizmu podkreślają jednak, że spojrzenie nauki było wychylone na Zachód, a przejmowanie idei i konceptów wypracowywanych w „innych przestrzeniach teorii” stanowiło namiastkę wolności. Jak pisze o humanistyce w czasach sprzed transformacji Jolanta Brach-Czaina: „Być na bieżąco z najnowszymi tendencjami intelektualnymi i modami, to w tamtych czasach w Polsce znaczyło coś więcej niż zwykły, zawodowy obowiązek naukowców czy intelektualistów” (Brach-Czaina 1995: 348). Mimo dostrzegania w zachodnich nurtach myślowych antidotum na coraz bardziej uciążliwy socjalizm, polskie środowisko etnologiczne doświadczało zachodniej antropologii stopniowo, co wiązało się z otwieraniem granic, powstawaniem międzynarodowych organizacji, takich jak na przykład Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore (SIEF), a także założone w roku 1989 European Association of Social Anthropologists (EASA), w których znaleźli miejsce przedstawiciele polskiego środowiska etnologicznego (Jasiewicz 2002: 70-73). Jednocześnie następował powolny, ale systematyczny proces eksportowania rodzimej refleksji etnologicznej/antropologicznej na Zachód (por. Buchowski 2008, 2012).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że terminy „postmodernizm”, „antropologia postmodernistyczna” odpowiadają niekiedy diagnozom stawianym sytuacji poznawczej kształtującej się w dyscyplinie na fali poststrukturalizmu, ale także, paradoksalnie, w kontekście „postetnografii”. Wczesne refleksje postmodernistyczne z lat 60. i 70. XX wieku nie spotkały się w polskiej etnologii ze szczególnym zainteresowaniem, tkwiła ona bowiem w teoriach i konceptach badawczych o strukturalistycznej, fenomenologicznej lub hermeneutycznej proveniencji. Omawiany czas w historii dyscypliny Zofia Sokolewicz wspomina w następujący sposób:

Jeżeli była to rewolucja, należałoby ją nazwać pełzającą. Zaczęła się już w latach 70. XX w. Potrzeba było więcej niż jednego pokolenia, aby jej skutki, dalekie

zresztą od pierwotnych zamierzeń jej twórców, zaowocowały nowym kanonem, zmianą pytań i procedur badawczych oraz założeń poznawczych dotyczących charakteru badanej rzeczywistości (Sokolewicz 2010: 15).

W podobnym tonie utrzymana jest refleksja Michała Buchowskiego, w której antropolog zwraca uwagę na powolne odchodzenie rodzimych etnologów od tradycyjnego modelu uprawiania nauki, podkreślając, iż: „proces formowania się grup dysydenckich wobec modelu modernistycznego zaczął się stosunkowo późno i przebiegał początkowo bardzo niemrawo. Wygląda na to, że etnografowie najdłużej opierali się nowinkom teoretycznym” (Buchowski 1995: 42).

Jednak przyglądając się ówczesnym przemianom zachodzącym w dyscyplinie, można zaryzykować stwierdzenie, że rodzima etnologia doświadczała w tym czasie „swojskiego postmodernizmu”. Innymi słowy, jako działanie post-modernistyczne, anty-modernistyczne, można by postrzegać wybijanie się polskiej etnologii na niepodległość, nawet jeśli osiągnięty „post” miał okazać się dekadę później zbyt hermetyczny i sejentystyczny – w pejoratywnym rozumieniu tego terminu – co przynosiło coraz intensywniejsze próby jego przekroczenia.

Stopniowe przechodzenie od „tradycyjnej etnografii” do etnologii w latach 80. XX wieku przeszło do historii dyscypliny jako moment formowania się wyraźnego nurtu etnologicznego postrzeganego nierzadko w kontekście buntu ówczesnych młodych, określanych mianem „młodej polskiej etnologii” (Buchowski 1995: 47-48; Jasiewicz 2002: 69). Kategoria „postmodernizmu” nie była jeszcze wówczas rozpoznana i „nie pracowała” ani w myśleniu, ani też na poziomie praktyk badawczych; co więcej, jak wspominał Robotycki, ówczesne próby przekraczania tradycyjnej etnografii zostały przyjęte przez środowisko „dość kwaśno i z niedowierzaniem” (Robotycki 1995a: 227). Fascynacje fenomenologiczne Zbigniewa Benedyktowicza, Wiesława Szpilki, Dariusza Czai, zainteresowania strukturalizmem i semiotyką Ludwika Stommy, Robotyckiego, Ryszarda Tomiciego, Jerzego S. Wasilewskiego, wyrastały jednak w znacznej mierze z negacji tradycyjnego sposobu rozumienia i praktykowania etnografii, co manifestowało się w nowych pytaniach badawczych oraz w sięganiu po nieeksplorowane dotąd teorie. W pewnym stopniu na gruncie wyczerpywania się możliwości eksplanacyjnych tradycyjnej etnografii kształtowała się etnologia połowy lat 80. i 90. XX wieku uprawiana w środowisku poznańskim przez Michała Buchowskiego i Wojciecha Bursztę, rozwijana pod wpływem socjoregulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity (Buchowski 1990; Buchowski, W. Burszta 1992). Mimo że w publikacjach wspomnianych antropologów pochodzących z tego okresu nie pojawia się pojęcie „postmodernizmu”, trudno nie zauważyć, że podejmowane przez nich metodologiczne refleksje na temat filozoficznych kontekstów interpretacji zbliżają się do tych rozwijanych wówczas w zachodniej antropologii, uprawianej już ze świadomością postmodernistyczną. Po latach z podejścia tego wyewoluowały zainteresowania pograniczem antropologii i literatury (por. W. Burszta 1996,

2015), a także krytyką kulturową, postkolonializmem, postsocjalizmem, kapitalizmem i rzeczywistością neoliberalną (por. Buchowski 1996, 2001). W interesujący sposób relacjonował ten czas wspomniany już Robotycki, rysując mapę zainteresowań badawczych ówczesnego środowiska etnologicznego w taki oto sposób:

Interpretacja antropologiczna rozwinęła się w polskiej etnografii do wymiarów samodzielnych opcji badawczych dzięki równoczesnemu pojawieniu się różnych koncepcji teoretycznych, umożliwiających spojrzenie na kulturę z różnych punktów widzenia. Postawione na nowo pytania o istotę kultury i sposoby jej badania podważyły w pierwszym kroku realistyczny model nauki. Antropologia zastosowała inne sposoby interpretacji kultury (Robotycki 1995a: 228).

Jak wiemy, orientacje te – w wyniku działań paradygmatotwórczych – po pierwsze, miały stanowić przekroczenie tradycyjnego modelu uprawiania dyscypliny; po drugie, pełniły rolę okresowych, monopolistycznych stabilizatorów nauki instytucjonalnej, nadając kierunek badaniom, sprzyjając ich koncentracji w ramach wyodrębnianych nowych szkół w polskiej etnologii. Wspomniane nurty etnologiczne były zatem „post-modernistyczne” w swej krytyce modernistycznego modelu uprawiania nauki, a ich różnorodność odpowiadała postnowoczesnej aprobacie dla wielogłosowości w dyscyplinie. Jednak badania, które wówczas prowadzono oraz publikacje, które wydawano, zaświadczały nader wyraźnie, że przełom lat 80. i 90. XX wieku oraz kolejna dekada w historii dyscypliny to czas niezwykle teoretycznych, czasem wręcz hermetycznych analiz, które niewiele mają wspólnego z postmodernistycznym otwarciem antropologii przejawiającym się między innymi w krytycznym geście odrzucenia dużych, dążących do wypracowania konkluzyjnych rozstrzygnięć narracji. Niemniej jednak to właśnie w tym czasie pojawiły się analizy poddające reinterpretacji i demitologizacji „tradycyjną kulturę chłopską” i równie tradycyjny modus jej badania. Waldemar Kuligowski postrzega wspomniany proces jako wyraz radzenia sobie rodzimej antropologii z własnym kontekstem ideologicznym, pisząc:

Dziedzictwo Kolberga, Dołęgi Chodakowskiego i Szulczewskiego, wzmocnione następnie przez ideologię Polski Ludowej, kazało oto badaczom grzęznąć w coraz mniej atrakcyjnym, bo spetryfikowanym, temacie wiejskim i powtarzać do znużenia pewne formuły, które w końcu uległy, zwyczajnej w takich praktykach, naturalizacji. Potrzeba było wysiłku wielu etnologów (Burszta senior obnażył ideologię folkloryzmu, Stomma poddał krytyce kanoniczny obraz XIX-wiecznej wsi, Węglarz i Robotycki wskazywali na mechanizmy mityzowania kultury ludowej), by przekroczyć zakłęty i samoodnawiający się krąg słomianego świata *praesens ethnographicum* (Kuligowski 2003: 225-226).

Uwaga etnologów skoncentrowała się wówczas na analizie tekstów etnograficznych, których krytyczna, post-modernistyczna lektura przyniosła dez-

iluzję etnograficznej wersji opisu kultury, pokazała jej aksjologiczne zaplecza, pozytywistyczny, zdewaluowany już wówczas wariant racjonalizmu, a także rozdziewki między etnologicznym wyjaśnianiem na poziomie założeń teoretycznych i empirycznymi badaniami. Podzielał to rozpoznanie Robotycki, opisując atmosferę panującą w środowisku etnologicznym, w którym następowało już antropologiczne otwarcie. Jak pisał: „krytycznie nastawieni antropolodzy poprzez odpowiednie analizy tekstów etnograficznych tworzą antropologię etnografii, przyjmowaną z oporem przez tych, których nie stać na postawę autoironiczną” (Robotycki 1995a: 233).

Wspomniana krytyczna i rewindykacyjna postawa części środowiska etnologicznego wynikała zarówno z wewnętrznej ewolucji dyscypliny, jak i z jej inspiracji kierunkami zmian i tendencjami obserwowanymi w nauce światowej. Ze wspomnień Sokolewicz wynika, że jeszcze w latach 70. XX wieku dostęp do ważnych publikacji antropologicznych otwierających drogę do nowych sposobów poznania był ograniczony, a jedynym czasopismem branżowym umożliwiającym polskim etnologom rozeznanie w zachodnich teoriach i praktykach badawczych było „Current Anthropology” wydawane przez Sola Taxa od 1963 roku. Jednak nawet to czasopismo nie było znane i czytane we wszystkich ośrodkach etnologicznych w Polsce (Sokolewicz 2010: 25). Skupiało ono jak w soczewce najważniejsze debaty toczone przez zachodnie środowiska antropologiczne, koncentrujące się na wzmożonej w tym czasie praktyce, którą można by określić jako etnografię etnografii. Na kanwie intensywnej analizy kondycji dyscypliny postawiono pytania o przesunięcia w polu badawczym etnologii (*paradigm shift*), o ocenę dorobku pozytywistycznych metodologii, usytuowanie antropologii na granicy *science* i *art*; sproblematyzowano status danych empirycznych oraz badań terenowych, a także obiektywizm i intersubiektywność w poznaniu antropologicznym (Tokarska-Bakir 1990: 3).

W polskiej antropologii pytania te miały pojawić się nieco później w publikacjach o charakterze metateoretycznym oraz autorefleksyjnym, stanowiących krytyczne analizy możliwości poznawczych dyscypliny, a także jej wiodących dyskursów po przemianach w latach 80. i 90. XX wieku. Do takich publikacji należą: Katarzyny Kaniowskiej *Opis. Klucz do rozumienia kultury* (1999b), Wojciecha Burszty *Czytanie kultury. Pięć szkiców* (1996), *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność* (2004), Waldemara Kuligowskiego *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu* (2001), Michała Buchowskiego *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności* (2004), Dariusza Czai *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne* (2004), *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe* (2013), Marcina Brockiego *Antropologia – literatura – dialog – przekład* (2008), a także prace innych przedstawicieli dyscypliny, którzy za istotne uznali zredefiniowanie tożsamości antropologii i zdiagnozowanie jej kondycji po przekroczeniu pozytywistycznego paradygmatu nauki, wobec kryzysu reprezentacji, a przede wszystkim w toku zmagania antropologii z legitymizacją

wytwarzanej w jej przestrzeniach wiedzy. W procesie tym następowało domknięcie tradycyjnej polskiej etnografii.

Transformacyjne otwarcie

Niektórzy komentatorzy pojawienie się postmodernizmu w rodzimej humanistyce wiążą z intelektualnym oddechem 1989 roku i kolejnymi latami otwierania się nauki na słabo rozpoznane dotąd nurty i kierunki, zadomowione już wtedy od kilku dekad na Zachodzie (Jasiewicz 2006; por. Buchowski 2012: 32-33). Transformacja ustrojowa sprzyjała przyswajaniu przez rodzimą antropologię conceptów i teorii tam wypracowanych, co dokonywało się w znacznej mierze za sprawą coraz bardziej dostępnych, czytanych i tłumaczonych publikacji. W 1986 roku ukazała się książka George'a Marcusa i Michaela Fischera *Anthropology as Cultural Critique*. Rok później Stephen Tyler wydał *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, a na łamach "Critique of Anthropology" opublikowano artykuł Boba Scholte'a zatytułowany *The Literary Turn in Contemporary Anthropology* (Scholte 1987). W 1989 roku w polskim środowisku etnologicznym funkcjonowały zaledwie dwa egzemplarze książki Jamesa Clifforda *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* – jeden w Warszawie, a drugi w Krakowie (Sokolewicz 2010: 25). Wkrótce jej tłumaczone fragmenty zaczęły ukazywać się na łamach „Kontekstów. Polskiej Sztuki Ludowej”, co niewątpliwie przyczyniło się do popularyzowania nowej myśli antropologicznej w Polsce. Publikacje te, krok po kroku, odsłaniały nie tylko „zmańcenie gatunków” tekstów naukowych, ale także wielość sposobów praktykowania antropologii. Wraz z ich recepcją wzrastała w dyscyplinie świadomość możliwości i ograniczeń w badaniu i deskrypcji rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Ostatnie z wymienionych zagadnień zostało poddane gruntownemu prze-myśleniu na fali recepcji książki *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986). Analiza kontekstów, w jakich pojawiały się odwołania do tej książki w polskich publikacjach antropologicznych, pokazuje wyraźnie, że odczytywano ją przede wszystkim w kategoriach refleksji rozrachunkowej, jako ważny głos w sporze o kształt krytyki wiedzy (Sokolewicz 2011: 348; por. Lubaś 2014: 39-65); jako wyraźne odsłonięcie poetyki tekstów antropologicznych, ich stylistyki, retoryki, gatunkowości, które zaczęto rozważać nie tylko w kategoriach conceptów filologicznych, ale jako nośniki określonych perspektyw i światoogłądów (por. Kuligowski 2001: 15, 2015: 38; Rakowski 2009: 23). Tym samym książce tej przypisywano ważną rolę w orientowaniu się antropologii na „autokrytykę”, „samoopis”, „metaantropologię” (Majbroda 2014b). W polskim środowisku nie zabrakło także głosów krytycznych, przekonujących, że zarówno światowa, jak i polska antropologia nie zawdzięcza tej książce żadnego rewolucyjnego przełomu (Brocki 2014: 29-37).

Krytyczny ogląd antropologicznych dyskursów i praktyk badawczych otworzył w dyscyplinie drogę do podważania nie dających się już utrzymać, negatywnie waloryzowanych, scjentystycznych stylów badania rzeczywistości oraz determinujących je wzorców wiedzy. Poszukując nowych inspiracji, antropologia tego czasu zwracała się także w stronę filozofii, będąc niejako jej praktycznym sprawdzianem (Kaniowska 1995: 62). Wszystkie te zmiany następowały na fali recepcji kolejnych publikacji przypieczętowujących literacki, tekstualny i auto-refleksyjny zwrot antropologii.

Postmodernizm *made in Poland*

Postmodernistyczne otwarcie polskiej etnologii rozpoczęło się na początku lat 90. XX wieku, splatając się z jej coraz wyraźniejszą antropologizacją. Proces przyswajania „właściwego” postmodernizmu miał co najmniej dwa etapy; wydaje się, że pierwsza faza osławiania się z tym zjawiskiem polegała przede wszystkim na recepcji zachodnich publikacji poświęconych tej tematyce i próbie ich popularyzacji w polskim środowisku naukowym. Drugi etap stopniowego osławiania się z postmodernizmem przybrał formę negocjacji między zachodnim prądem umysłowym a rodzimymi realiami w myśl rozpoznania, wedle którego „dobra znajomość oryginalnych prac twórców nowych nurtów etnologii i antropologii światowej jest podstawą pozytywnych alternatyw badawczych oraz krytyki rodzimego dorobku” (Robotycki 1995a: 229).

W tym drugim, trudniejszym do realizacji, ale i ciekawszym poznawczo etapie zmagania z przedsięwzięciem postmodernistycznym, polska etnologia – ewoluując stopniowo w antropologię – zaczęła dostrzegać potrzebę przełamania monoparadygmatyczności dyscypliny, która manifestowała się przez wiele dekad koncentracją uwagi na kulturze ludowej i tradycyjnych metodach badań etnograficznych. Następnie stopniowo rezygnowano z komunikacyjnego modelu kultury wypracowywanego w strukturalistycznym i semiotycznym nurcie postetnografii, które zaczęto postrzegać jako podejścia wyczerpane lub coraz rzadziej inspirujące dla rodzimego środowiska antropologicznego; pozbawione teorii praktyki w ujęciu Pierre’a Bourdieu.

Wpływ postmodernizmu na rodzimą dyscyplinę bywał postrzegany w kategoriach siły sprawczej odpowiedzialnej za pojawienie się w niej „nowego paradygmatu”, który ujawnił aktualne wówczas problemy nauk humanistycznych i społecznych (Sokolewicz 2010: 29; Kaniowska 1995, 1999a). Zupełnie tak, jak gdyby nurt ten stanowił odpowiedź na palącą potrzebę nazwania pewnych zjawisk oraz zdiagnozowania ówczesnej sytuacji epistemologicznej i badawczej. Być może nawet sprzyjał odwadze do nakreślania pilnych, strategicznych zadań, jakie dostrzegano wówczas przed polską antropologią. Stał się także postmodernizm swoistym

słownikiem terminów, które przeniknęły do tekstów antropologicznych jako poręczne frazy, niemalże formułiczne fragmenty zaświadcujące o osadzeniu podejmowanego wątku w postmodernistycznej deziluzji poznawczej.

Nieprzypadkowo sięgam po to określenie, chcąc podkreślić rewindykacyjny charakter refleksji, które podejmowane były w dyscyplinie jako postmodernistyczne. Ten gest odsłonięcia, ukazania podszewki prowadzonych badań, potrzeba nicowania proponowanych teorii to ważny moment dla rodzącej się samoświadomości dyscypliny. W pierwszej bodaj publikacji podejmującej próbę opisanego dyscypliny mierzącej się z myślą postmodernistyczną, *O czym opowiada antropologiczna opowieść* (W. Burszta, Piątkowski 1994), zawarto przekonanie, wedle którego:

dyskusja wewnątrz antropologii doskonale współgra z tymi trendami w dzisiejszej humanistyce, które hasłowo określa się mianem postmodernistycznych. Mało tego, wydaje się, iż to właśnie na przykładzie antropologii można w całej rozciągłości ukazać, o co w postmodernizmie właściwie chodzi, na czym polega zanegowanie przez niego modernizmu w filozofii, nauce i sztuce (W. Burszta, Piątkowski 1994: 8).

Obraz antropologii jako awangardy nowych prądów myślowych wyrastających z krytyki pryncypialnych założeń filozofii modernistycznej pojawił się także w książce Mariana Kempnego *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, wedle którego „antropologia «postmodernistyczna» w swej eksperymentalnej fazie oznacza w praktyce zawieszenie wielkiej XIX-wiecznej wizji *Science of Man*” (Kempny 1994: 145). W innym zaś miejscu tej publikacji czytamy, że: „pojawiająca się w literaturze antropologicznej opozycja modernizm *versus* postmodernizm jako jego prosta negacja (...) rozbija się o swoistą barierę postmodernizacji, której współczesna antropologia nie jest w stanie przekroczyć. Można sugerować, że taką barierą okazuje się rozwiązanie problemu interpretacji i przekładu” (Kempny 1994: 186).

Recepcja myśli postmodernistycznej wpłynęła zatem na dotychczasowe sposoby myślenia i mówienia o antropologii, o naturze poznania, charakterze rzeczywistości i praktyk kulturowo-społecznych, ale przede wszystkim inspirowana nią refleksja metateoretyczna uosabiała krytykę koncepcji prawdy, obiektywności wiedzy antropologicznej i założeń o transparentności etnologicznych danych, które stanowią podstawę naukowych interpretacji. Wspomniana sytuacja w dyscyplinie nie zawsze była i jest waloryzowana pozytywnie, o czym świadczy na przykład wypowiedź Barbary Olszewskiej-Dyoniziak, która w artykule *Co to jest postmodernizm w antropologii?*, osadzając swoje rozważania w rozpoznaniach Ernesta Gellnera (1997), pisała wprost, iż inspirowane postmodernizmem kierunki współczesnej antropologii negują „wszelki obiektywizm poznania” i lekceważą „wszelkie teoretyczno-metodologiczne rygory w badaniach”, co prowadzi do „nihilizmu poznawczego”, zanegowania możliwości „jakiegokolwiek naukowe-

go poznania kultury” i rezygnacji z „poważnej próby opisanego czegoś w sposób dokładnie udokumentowany i podlegający weryfikacji” (Olszewska-Dyoniziak 2000: 6-7). W wypowiedzi tej wybrzmiały negatywnie waloryzowane reperkusje postmodernistycznego otwarcia antropologii, które oznaczały, w skrócie rzecz ujmując, jej odejście od celów teoriopoznawczych.

Wyraźna niejednoznaczność w ocenie postmodernistycznych inspiracji w dyscyplinie widoczna jest w wydanej w 1999 roku monografii *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, zawierającej tłumaczenia tekstów zachodnich antropologów, które oświetlają ten nurt z wielu punktów widzenia. We wstępie redaktorzy tomu unikali jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy istnieje postmodernizm w antropologii, pozostawiając rozstrzygnięcie tej kwestii czytelnikom. Pisali: „zawarte w tej książce prace mają odzwierciedlać meandry antropologicznej refleksji zwanej przez wielu, nie rozstrzygamy czy słusznie, postmodernistyczną” (Buchowski, Kempny 1999: 10). W dalszej części introdukcji czytamy zaś, że:

przypadek antropologii postmodernistycznej odzwierciedla w pełni to, co z takim naciskiem się w niej podkreśla: że myślenie antropologiczne współwarunkowane jest zarówno przez traktowane jako upowszechnione, choć nie uniwersalne a tym bardziej transcendentne, czynniki metodologiczne i dylematy filozoficzne, jak i przez lokalne konteksty historyczne i kulturowe (Buchowski, Kempny 1999: 14).

Tym samym, jak wydają się przekonywać autorzy, postmodernizm uświadamiał antropologom, że poznanie posiada w znacznej mierze charakter sytuacyjny i jako takie nie wspiera się na apriorycznej, pozytywistycznej koncepcji nauki.

Wiele uwagi postmodernistycznym inspiracjom w dyscyplinie poświęcił Wojciech Burszta, między innymi w zbiorach refleksji: *Czytanie kultury. Pięć szkiców* (1996), a zwłaszcza w publikacji *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność* (2004), w której antropolog uważnie przyglądał się propozycjom myśli postmodernistycznej w nauce, opowiadając się za ostrożnym ich aplikowaniem w antropologicznych rozważaniach na temat poznania, inności, a także w dyskusjach na temat przydatności pojęcia kultury. Postrzegał postmodernizm jako odpowiedź na kres panowania „monokultury” oraz „modernistycznego pomysłu na życie” (W. Burszta 2004: 49). Brocki, w artykule zatytułowanym *Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki*, podkreślał natomiast, że „postmoderniści (...) czynią przedmiotem zainteresowania samą antropologię, aby móc prześledzić warunki i sposoby konstruowania badanej rzeczywistości przez etnografa” (Brocki 1999: 30), co współgra z rozpoznaniem innych antropologów i antropolożek (W. Burszta 1992: 130; Kaniowska 1999b: 21; Kempny 1994: 179). Krzysztof Piątkowski dostrzegał w podobnym kontekście pewną bezradność antropologii postmodernistycznej wobec jej przedmiotu badań, zauważając że „sama refleksja postmodernistyczna nad kulturą stawia przed sobą jakby pleksyglasową ścianę – demonstruje poznawczą bezradność wobec

nieskończoności potencjalnie możliwych i wylaniających się splotów znaczeń” (Piątkowski 1999: 37). Wypowiedź ta bardzo wyraźnie podkreśla wyobrażony stan dyscypliny skazanej rzekomo na autorefleksyjność i nihilizm poznawczy wywołany świadomością tego, że, jak pisał na początku lat 90. Burszta: „zadaniem praktyki antropologicznej doby postmodernistycznej nie jest wyjaśnianie, ale refleksja nad niemożnością wyjaśniania” (W. Burszta 1992: 4).

Przytoczone fragmenty wypreparowane z polskich publikacji antropologicznych odzwierciedlają atmosferę wokół postmodernizmu panującą w polskiej antropologii na początku lat 90. Pokazują wyraźnie, że przedstawiano go w terminach nowości, świeżości, a także wyraźnego rozprężenia teoretycznego, tak jakby postmodernizm pozwalał na poluzowanie gorsetowatych sposobów prowadzenia badań, ale jednocześnie nie miał do zaoferowania alternatywy naukowej. Obawiano się bowiem jego nikłej przydatności w rozwiązywaniu problemów epistemologicznych zdiagnozowanych w dyscyplinie znacznie wcześniej.

Niedookreślony, intuicyjnie aplikowany do polskich realiów naukowych postmodernizm funkcjonował w dyskursie antropologicznym początkowo na prawach nie do końca rozpoznanego, budzącego obawy, a jednocześnie intrygującego egzotycznego „innego”, którego pojawienie się w horyzoncie poznawczym egzotyzuje nie tylko ów horyzont – przedmiot badań, ale także powiązane z nim strategie poznawcze. Jak podkreślał Janusz Barański w artykule *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii? Garść wróżb u progu nowego wieku*, oceniając konsekwencje otwarcia się rodzimej dyscypliny na postmodernizm: „zafundowaliśmy sobie kalifornizację naszej przasnej, ale przecież własnej i oryginalnej etnologii: chodzimy wprawdzie po polskiej ziemi, ale głowy mamy jakby zanurzone w wirtualnym smogu Los Angeles” (Barański 1999: 99). Wydaje się, że problemy zdiagnozowane wówczas przez zachodnie środowiska antropologów w znacznej mierze dotyczyły antropologii społeczno-kulturowej w wymiarze globalnym. Uzasadnione zatem wydają się próby przemyślenia lokalnej postaci dyscypliny w rozleglejszych, zewnętrznych wobec niej kontekstach. Jednak implementacja tych rozważań na grunt rodzimej dyscypliny nie musi oznaczać mechanicznego, bezrefleksyjnego powtarzania ram interpretacyjnych oraz schematów antropologicznych analiz wypracowanych w innych przestrzeniach teorii, czego negatywne skutki dostrzegał Barański, pisząc:

czytając niektóre prace polskich etnologów zainspirowane ustaleniami postmodernistycznej antropologii na temat rozmaitych *native people*, odnosi się nieodparte wrażenie, że mamy oto do czynienia ze zjawiskiem pokrewnym klonowaniu (...). Uprawiane tam bowiem pisanie (czytanie etc.) kultury jawi się już nawet nie jako tworzenie wirtualnej rzeczywistości, lecz zwyczajnej fikcji, gdzie mocą osobliwej logiki podstawiania zamienia się tylko miejscami Samończyka z Wielkopolaninem i tworzy w ten sposób rodzimą postmodernistyczną antropologię (Barański 1999: 99).

Skoro antropologia okazała się produktem konkretnego kontekstu kulturowego i geopolitycznego, w polskiej antropologii pojawiło się pytanie, w jakim stopniu uprawnione jest ekstrapolowanie teorii wypracowywanych na Zachodzie na konteksty nie-zachodnie, na przykład środkowoeuropejskie. Przywoływany już Buchowski zauważał, że „wielu polskich etnologów chętnie powołuje się na idee wypracowane przez ich zachodnich kolegów”, podkreślając, że „nie ma w tym oczywiście nic nagannego pod warunkiem, że pragnie się owe idee wykorzystać jako inspirację do własnych interpretacji materiałów”, podczas gdy „nierzadko antropologię rozumiano lub nadal rozumie się jako praktykę ponownego przytaczania teorii, recyklingu idei, tematów narzucanych przez kontynentalnych tyranów – dekonstrukcja, postmodernizm, literatura a antropologia, globalizacja, medializacja czy konsumpcjonizm” (Buchowski 2008: 123).

Adaptacja i rozprzestrzenianie się każdego dyskursu rządzi się określoną ekonomią. Nie warto poświęcać uwagi conceptom, które nie dają nam szansy na zwrot inwestycji. Dlatego też w „postmodernizm po polsku” inwestowano oszczędnie, większe nadzieje wiążąc z uatrakcyjnieniem antropologicznej wypowiedzi aniżeli z jego implementacją do konkretnych projektów badawczych. Wspomniany proces polegał w znacznej mierze na sięganiu po kojarzone z postmodernizmem stylistyki wypowiedzi, które nie tylko odświeżały język antropologii, ale nastawione były także na ewokację – wzbudzenie określonych postaw i emocji u potencjalnych odbiorców (por. Czaja 2004, 2013).

Zagęszczenie metafor i pojęć w dyskursie antropologicznym, które umownie można by określić jako postmodernistyczne, doprowadzało do sytuacji, w której pojawiały się wypowiedzi-satelity, podejmujące z nimi grę interpretacyjną. Zjawisku temu poświęcił krytyczną wypowiedź Robotycki (1995b: 84), zwracając uwagę, iż antropologiczna recepcja myśli filozoficznej sprowadza się do jej banalizacji. Kilka lat później Kaniowska, podejmując ten wątek w artykule *Antropologia wobec postmodernizmu*, zwracała uwagę na to, że: „naruszenie wymogów dyskursu naukowego szkodzi powadze nauki, gdyż grozi jej banalizacją” (Kaniowska 1999a: 19). Jak podkreślała antropolożka: „Zagrożenie to może w nauce (szczególnie w dyscyplinach nauk ścisłych) przybierać dwojaką postać – możemy mieć do czynienia z banalizacją badanej rzeczywistości, ale też i drugą, moim zdaniem groźniejszą, banalizacją warsztatu poznania” (Kaniowska 1999a: 19). Badaczka podała jako przykład publikacje przesyczone eseistyczną koncepcją nauki, które można odnaleźć na łamach „Kontekstów” (Kaniowska 1999a: 24)². Wspomniana sytuacja poznawcza sprzyjała swoistej autoreproduk-

² Przytoczone krytyczne rozpoznania dotyczące przejawiania się postmodernistycznych inspiracji w polskich publikacjach antropologicznych dotyczą szczególnej sytuacji komunikacyjnej w dyscyplinie, którą można by określić, za Jerzym Pelcem, jako wtargnięcie do humanistyki naukowej humanistyki literackiej, co przejawia się w tym, że „metafora i abstrakcja, stosowane pospół, otwierają drogę do budowania konstrukcji nie mających oparcia w rzeczywistości empirycznej”, zaświadczających o „głębi spojrzenia humanisty-literata i jego zdolności do konstruowania wyszukanych modeli poznawczych” (Pelec 2000: 180).

cji systemu komunikacji naukowej: pojawiały się teksty omawiające i krytyczne o charakterze metadyskursywnym, a w środowisku antropologicznym powstało wrażenie zwrotu oraz przekonanie o pojawieniu się jeśli nie nowego nurtu, to przynajmniej nowego sposobu interpretacji badanych zjawisk, co niewątpliwie dynamizuje i odświeża nie tylko dyskursy antropologiczne, ale także wizerunek dyscypliny w przestrzeni nauki (por. Pomieciński, Sikora, red., 2009).

Można także przyjąć, że jedną z konsekwencji przyswajania idei postmodernistycznych przez rodzime środowisko antropologiczne było uświadomienie sobie, że ani nowoczesność, ani też postnowoczesność nie są fenomenami o zachodniej proveniencji, a Zachód nie jest jedynym *locusem* zjawisk, które można by poddawać ponowoczesnej interpretacji. W polskiej etnologii spowodowało to zwrócenie się badaczy w stronę kultury popularnej i szeroko rozumianych mediów. Narracje kulturowe zawarte w filmach, sztuce malarskiej, w muzyce, w literaturze popularnej podsuwały antropologom wielość trybów artykulacji antropologicznego doświadczenia (por. W. Burszta 1996, 2004, 2015; W. Burszta, Kuligowski 2005, 2009; Kuligowski 2007; Czubaj 2010; Piątkowski 2011). We wspomnianym czasie powstawały także publikacje, których autorzy podjęli się ponownej analizy codziennych, znanych praktyk kulturowo-społecznych, pokazanych w kontekstach wcześniej rozpoznanych nurtów i teorii, które zdawały się już ustępować „nowemu” w dyscyplinie, wciąż jednak zaświadczały o swojej atrakcyjności poznawczej (Robotycki 1992; Sulima 2000).

Jak nowe powstaje po to, by pozwolić przetrwać staremu

Nie do końca uprawnione jest rzutowanie współcześnie wypracowywanych idei i konceptów badawczych na przeszłość, ale pozytywnym i nienowym zjawiskiem jest ponowna lektura tekstów z przeszłości prowadzona wedle nowych wątków interpretacyjnych. W cytowanym już artykule Barański odnotował negatywny wpływ antropologii uprawianej w ramach „gangu z Rice” na „metodologiczną krytyczną autorefleksję” rozwijaną w latach 90. w Polsce, pisząc o „amerykańskiej postmodernistycznej fali”, która przybiła do „naszych słowiańskich brzegów”, skutecznie tłumiąc „rodzimą, utrzymaną w podobnym duchu refleksję” (Barański 1999: 2). Warto zatrzymać się na chwilę przy tym rozpoznaniu i zapytać o rodzime projekty badawcze i publikacje powstające do lat 90. XX wieku, które przekraczały myślenie modernistyczne, nie tyle antycypując postmodernę w dyscyplinie, ile zaświadczać, że modernistyczny model uprawiania dyscypliny z czasem ulec musi negacji, nawet jeśli nie wiemy jeszcze, że można by to zjawisko nazwać otwarciem postmodernistycznym i nie zdajemy sobie sprawy, że w pewnym stopniu nadal tkwimy w modernizmie (Latour 2011).

Jeśli za jeden z wyraźniejszych przejawów postmodernizmu w dyscyplinie uznamy żywioł reinterpretacji zjawisk oraz refutacji wypracowanych dotychczas

teorii, to trudno byłoby nie zgodzić się z Barańskim, który jako przykład rodzimej refleksji utrzymanej w tym duchu, niekoniecznie w tej retoryce, podaje rozprawiającą się z mitem chłopstwa publikację *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce* (Robotycki, Węglarz 1983). Podążając tym tropem, moglibyśmy powiedzieć, że jeśli za wyznacznik postmodernizmu uznamy autorefleksyjność, to „tak jakby postmodernistyczna” bywa w procesie współcześnie podjętej reinterpretacji publikacja Marii Czaplickiej *Mój rok na Syberii* (2013)³, Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej *Spółeczność wiejska* (1948) i wiele innych, niezwykle współcześnie pomyślanych książek (por. Kaniowska 1999b: 149-177) pisanych dekady temu, kiedy głowy antropologów zanurzone były w chmurach polskich miast i wsi bądź w syberyjskich burzach śnieżnych i nikomu nie śniło się o wirtualnym smogu Los Angeles. Dobrym przykładem takiej lektury „wydobytą ponowoczesny potencjał” publikacji sprzed lat jest ponowne odczytanie książki Józefa Burszty zatytułowanej *Wieś i karczma* (1950) przez Kacpra Pobłockiego, który postrzega ją jako „próbę pokazania, jak wódka stała się integralną częścią codziennego życia i folkloru chłopów oraz jak szlachta zmuszała chłopów do spożywania wódki od XVI wieku” (Pobłocki 2009: 242). Badacz podkreśla, że „jest to idea równie innowacyjna i inspirująca, jak napisana trzy dekady później książka Sidneya Mintza *Sweetnees and Power*”, przekonując także, że sposób, w jaki Burszta opisuje słynny „brak moralności” polskich chłopów, przypomina częściowo koncepcję „gospodarki moralnej” Thomsona, a rozpoznanie polskiego etnologa mogły zrobić światową karierę (Pobłocki 2009: 242).

Warto w tym kontekście wspomnieć między innymi o projekcie badawczym Tomasza Rakowskiego zrekonstruowanym w publikacji *Etnografia/Animacja/Sztuka* (Rakowski 2013). Istotny jest ideowy wymiar tego etnograficzno-animacyjnego przedsięwzięcia, którego celem było zmierzenie się z „pewną dość powszechną wyobraźnią społeczną, w obrębie której życie społeczne i kulturalne mieszkańców polskich wsi rozpoznawane jest jako niepełne, zapóźnione, wymagające edukacji i programu naprawczego” (Rakowski 2013: 8), podczas gdy w środowiskach tych obecne są „lokalne kompetencje”, „oddolne kreatywności” oraz „gorące miejsca kultury”, które można wydobyć, odsłonić i pobudzić poprzez działania etnograficzno-animacyjne oparte na współpracy z mieszkańcami wsi, co tworzy „kulturę w działaniu” (Rakowski 2013: 24). Można by powiedzieć, że przedstawione tu w koniecznym skrócie praktykowanie etnografii we współdziałaniu ze sztuką i animacją kultury stało się możliwe na kanwie „przyzwolenia postmodernistycznego”. Rzecz komplikuje się jednak nieco, gdy wczytamy się w źródła będące inspiracją dla tego przedsięwzięcia, które sięgają głębiej, czerpiąc z fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Nasuwają się tu także pewne analogie do stylu praktykowania etnografii przez Jacka Olędzkiego, który zrekonstruować możemy podczas lektury *Murzynowa* – monografii zawierającej

³ Po raz pierwszy książka M. Czaplickiej *My Siberian Year* ukazała się w Londynie w 1916 r.

opisy mające na celu deziluzję utrwalonego w tradycyjnych publikacjach obrazu kultury wiejskiej (Olędzki 1991).

W pewnym sensie etnolog dokonuje w tej publikacji krytycznej analizy dotychczasowych sposobów deskrypcji kultury tradycyjnej, a jednocześnie obnaża polityczne i społeczne uwarunkowania tych opisów. Czy uprawomocnione jest zatem stwierdzenie, że antycypuje on rewindykacyjne czytanie tekstów antropologicznych, któremu impet nadały poststrukturalistyczne podwaliny postmodernizmu? Takim tropem odczytywania etnografii Jacka Olędzkiego podążała na przykład Joanna Tokarska-Bakir (1995), która jednak nie uznała jego twórczości za jednoznacznie postmodernistyczną, jak interpretuje to Mokrzan (2014: 19), by pokazać mechanizm antycypacji postmodernizmu w polskiej antropologii. Tokarska-Bakir zaznaczyła wyraźnie, że nie zamierza redukować twórczości Jacka Olędzkiego „do etykiety z napisem «badacz ponowoczesny», ani też pokazywać paradoksu kogoś, kto stosując wypróbowaną metodę «ucieczki w tył», wyprzedził swą nowocześnie epokę” (Tokarska-Bakir 1995: 19).

Podobną wątpliwość budzić może postmodernistyczna etykieta przykładana do książki *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy* (Krupa-Ławrynowicz 2013), która opowiada historię tytułowej dzielnicy osadzoną w nurcie antropologii miasta, sięgając po koncepty socjologiczne, filozoficzne, za główną inspirację przyjmując idee Michaiła Bachtina, a przede wszystkim jego koncept chronotopu. Podążając tropem transdyscyplinarności tej publikacji, nasycenia jej narracji obecnością autorki-antropolożki, która wplata w swoje analizy własne doświadczenie tytułowej dzielnicy, ktoś mógłby powiedzieć, że jest to przykład postmodernistycznego otwarcia w dyscyplinie, które przywraca do życia Bachtinowskie koncepty historycznie osadzone w modernizmie, ideowo współbrzmiające jednak z myśleniem przekraczającym nowoczesność (por. Vrhel 1993: 7-22). Warto jednak mieć na uwadze, że kierunki zapożyczeń można odwrócić, pokazując, iż powtarzalność pewnych wątków tematycznych, konceptów i metafor obserwowana jest dzięki „pamięci dyscypliny”, a możliwa jest, między innymi, zarówno ze względu na niedogłębne starzenie się antropologii, jak i dzięki temu, że w ramach dyscypliny obserwujemy nie tyle radykalne cięcia epistemologiczne, ile ciągle poszerzanie jej epistemologii. Niejednokrotnie zatem „nowe” okazuje się w antropologii szansą na przetrwanie „starego”, gdyż, paradoksalnie, może wydobyć z przeszłości i odświeżyć idee przebrzmiałe, zdyskredytowane, zapomniane, co historia rozwoju antropologii pokazała już niejednokrotnie.

Emancypacyjne wymiary polskiego przedsięwzięcia postmodernistycznego

Trudno czasem oprzeć się wrażeniu, że dotychczasowi komentatorzy postmodernistycznego otwarcia dyscypliny przypisują mu znaczenie o wiele szerszym

zasięgu aniżeli tylko przestrzeń nauki. Rzec by można, że wspomniane otwarcie niosło ze sobą pewien potencjał wyzwalający dyscyplinę zarówno z „etnografizmu”, jak i z teorii, które na fali transformacji okazały się zbyt ciasne dla jej coraz szerszych horyzontów poznawczych. Postmodernizm zakładał także pewną subwersję, demitologizację, odsłonięcie podszewki zastanych przez siebie teorii, by wskazać ich zależności, ideowe uwikłania oraz światopoglądowe sympatie. Zatem inspiracje płynące z postmodernizmu nie wpływały na stabilizację i reprodukcję dotychczasowych praktyk antropologicznych, ale wręcz przeciwnie, niosły ze sobą potrzebę ponownego przemyślenia społecznych, kulturowych i geopolitycznych ich kontekstów. Pewnych przejawów tej „nowej świadomości” badawczej można by doszukać się na przykład w tekstach, które składają się na tom *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (Buliński, Kairski, red., 2011). Z drugiej jednak strony, bardzo szybko pojawiły się w dyscyplinie głosy podające w wątpliwość zakładaną w ramach postmodernizmu dialogiczność oraz związaną z nią emancypację mniejszości i grup podporządkowanych, które dotychczasowa „logika” poznania lokowała na obrzeżach, a jeśli włączała je w zakres swoich zainteresowań, to zwykle na prawach zreifikowanego innego.

W rodzimym środowisku antropologicznym zwracano uwagę na to, że postmodernizm, wyostrażając ideologiczność wiedzy antropologicznej, sam umacniał jej podwaliny, wprowadzając aksjologię, wedle której wiedza naukowa jest dobra, gdy wspiera poszkodowane dotąd grupy mniejszościowe, a zła, gdy służy ich opresji. Zdaniem Brockiego, ten moralny model wiedzy „zatraca jednak fundamentalną dla nauki cechę, jaką jest przekraczanie kulturowych ograniczeń (...), eliminuje krytycyzm na korzyść lęku przed karą za nieprawomyślne interpretacje – zamiast zatem wyzwalać (tak, jak to czyni normalna nauka), model moralny jest z gruntu opresyjny” (Brocki 2008: 41)⁴. Po inne argumenty, mające na celu obnażenie słabości postmodernizmu w antropologii, sięgał Marcin Lubaś (2003: 24), osadzając je w pryncypiach wiedzy naukowej opartej na empiryczności, teorii i metodzie, a zatem na triadzie, która – zdaniem badacza – nie zajmuje przedstawicieli antropologii postmodernistycznej, czyniących przedmiotem swojej refleksji wyłącznie historyczne, społeczne i kulturowe konteksty wiedzy.

Można by zastanowić się nad tym, czemu służyły te krytyczne wobec postmodernizmu w antropologii rozpoznania, poza tym, że wyraźnie esencjalizowały jego obraz, lokując go po stronie działań i refleksji, które zagrażały nauce osadzonej w rygorze empiryzmu, weryfikowalności i komunikowalności wiedzy antropologicznej. Mokrzan, zauważając to zjawisko, tłumaczy je jedynie na poziomie retoryki, jako „skonstruowanie wielkiego kwantyfikatora, które miało

⁴ Wspomniana wypowiedź jest jedną z wielu w debacie, która od pewnego czasu przeniosła się na grunt antropologii zaangażowanej i stosowanej (zob. np. Baer 2014; Brocki 2013). Jej referowanie przekracza jednak ramy tematyczne niniejszego tekstu.

cel polityczny”, upatrując go w „działaniach zmierzających do utrzymania albo tożsamości dyscypliny, albo tożsamości teoretyczno-metodologicznej poszczególnych grup antropologów” i dodając, że „działanie takie zostało ufundowane na błędnym, lecz strategicznym, rozpoznaniu tego, czym są modernizm i postmodernizm” (Mokrzyński 2014: 21). Zastanawia jednak nie tyle fakt konsekwentnej i słusznej obrony teoriopoznawczych celów antropologii, ile raczej pewna hiperbolizacja zagrożeń, jakich upatrywano w rozprzestrzenianiu się postmodernizmu w dyscyplinie, tym bardziej że z perspektywy czasu widać wyraźnie, iż skala jego oddziaływania na rodzimą antropologię była wprawdzie niemała, ale nie posiadała też potencjału, który mógłby odmienić ją w radykalny sposób. Wpływ postmodernizmu na antropologię polegał bowiem na popularyzacji kojarzonych z nim koncepcji i teorii, a następnie dyskusji wokół nich, co wzmacniało refleksję metaantropologiczną i przyczyniało się do poszerzenia interdyskursu antropologicznego. Trudno byłoby także zaprzeczyć, że inspiracje postmodernizmem przyczyniły się do stopniowego remodelowania badań empirycznych, trzeba jednak podkreślić, że dokonało się ono nie tyle za sprawą postmodernistycznego otwarcia dyscypliny, ile dzięki sprzężonym z nim zwrotom: refleksyjnemu, literackiemu i interpretatywnemu, co starałam się pokazać w innym miejscu (Majbroda 2015b).

Zakończenie

Postmodernistyczne inspiracje w antropologii nie budzą już dziś kontrowersji, okrzepły i na tyle zadowoliły się w polskim dyskursie antropologicznym, iż wydają się wręcz transparentne. Postmodernizm „po polsku” funkcjonował w swoistej strefie translacyjnej, przy czym dosłowne rozumienie „przekładu” nie wyczerpuje kontekstów wspomnianego funkcjonowania. Z jednej bowiem strony, antropolożki i antropolodzy dostosowywali jego antyfundamentalistyczne założenia do realiów własnej dyscypliny, co przekładało się na stawianie nowych pytań, umożliwiało dostrzeganie niezauważanych dotąd zjawisk oraz podejmowanie prób oświeclania tych starych w nowatorskich kontekstach. Z drugiej zaś strony, trwał nieustanny proces krytyki kondycji dyscypliny, która zachłysnęła się otwarciem postmodernistycznym. Próby aplikowania postmodernizmu w polskiej antropologii były jednak inspirowane impulsami płynącymi z lokalnego dziedzictwa kulturowego oraz charakterystycznych wyzwań polskiej codzienności. Niejednokrotnie zderzenie tych uniwersalnych, bądź co bądź, koncepcji i trybów interpretacji z idiosynkratycznością lokalnych zjawisk powodowało pojawianie się nowych przedsięwzięć badawczych, o których w tekście tym była mowa, zaświadczaających o postmodernistycznym otwarciu polskiej antropologii społeczno-kulturowej. Wspomniane otwarcie, które postrzegam jako projekt urzeczywistniony, choć niewszegarniający, stanowi zjawisko na-

leżące już do historii dyscypliny, które doczekało się przekroczenia w postaci etnologii performatywnej, antropologii zwróconej ku afektom i doświadczaniu rzeczywistości, post-posthumanistyki i wielu innych, które czekają być może na nazwanie, z trudem jeszcze przebijając się do publicznej debaty antropologicznej.

Stawiając po raz kolejny pytanie sformułowane poza antropologią przez Reinholda Martina, powtórzone jakiś czas temu przez Kaniowską, a ostatnio także przez Mokrzana: „Czy kiedykolwiek byliśmy postmodernistyczni?”, można by odpowiedzieć: tak, wielokrotnie, dodając, że obecne, wielopostaciowe oblicze antropologii zostało w pewnym stopniu ukształtowane przez inspiracje postmodernistyczne. Naiwnością byłoby stwierdzenie, że pod ich wpływem ukształtował się wyraźny nurt w dyscyplinie określany mianem antropologii postmodernistycznej „po polsku”. Nietrudno jednak dostrzec, że postmodernizm był czymś więcej aniżeli „garnkiem, w którym tyle wrze, że problematyczny wydaje się status składników stanowiących przedmiot naszego zainteresowania” (Mokrzan 2014: 19). Nie doszukiwałabym się zatem słabości postmodernistycznego otwarcia antropologii w amplifikacji pojęcia terenu i zwielokrotnieniu przedmiotu jej badań. Proces ten był, nawiasem mówiąc, jednym z elementów antropologizacji dyscypliny, a dzisiaj stanowi zasadniczy rys jej charakterystyki. Pytanie, które warto by postawić, mogłoby natomiast dotyczyć tego, jak radzimy sobie z tą różnorodnością, czy jesteśmy w stanie uniknąć trywializacji dyskursu antropologicznego? Czy posiadamy teorie kontekstowe, dzięki którym możemy te „składniki” łączyć na nowe sposoby, nie rezygnując przy tym z teoriopoznawczych ambicji dyscypliny? Czy możliwa jest ucieczka od tego eklektyzmu? Pytania te pozostają otwarte; jedną z możliwych odpowiedzi podpowiada atrakcyjność antropologii praktykowanej współcześnie, która wyrasta między innymi ze wspomnianych, być może pozornych jedynie, sprzeczności.

Słowa kluczowe: postetnografia, postmodernizm, postmodernistyczne otwarcie, antropologia społeczno-kulturowa, dyskurs, poznanie, tożsamość dyscypliny

LITERATURA

- Baer M.
2014 *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- Barański J.
1999 *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii? Garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 53: 4, s. 96-105.
- Brach-Czaina J.
1995 *Progi polskiego feminizmu*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1-2 (158-159), s. 341-348.

Brocki M.

- 1999 *Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki*, w: A. Paluch (red.), *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 27-34.
- 2008 *Antropologia – literatura – dialog – przekład*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- 2013 *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2014 *Writing Culture, czyli rewolucja-widmo*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2 (21), s. 29-37.

Buchowski M.

- 1990 *Racjonalność, translacja, interpretacja*, Poznań: Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
- 1995 *Nieznośna lekkość metafor i ich dyskretny urok*, w: J. Sójka (red.), *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 2, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 187-200.
- 1996 *Klasa i kultura w okresie transformacji: antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin: Centre Marc Bloch.
- 2001 *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective On Postsocialism*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- 2004 *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2008 *Trudny dialog: relacje wiedzy między zachodnią antropologią a środkowo-europejską etnologią*, w: H. Czachowski, A. Mianeki (red.), *Do Torunia kupić kunia*, Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział w Toruniu, s. 161-187.
- 2012 *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Buchowski M., Burszta W.J.

- 1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Buchowski M., Kempny M.

- 1999 *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 9-28.

Buliński T., Kairski M. (red.)

- 2011 *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Burszta J.

- 1950 *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Burszta W.J.

- 1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- 1996 *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Poznań, Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydawnictwo Łódzkie.

- 2004 *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- 2015 *Preteksty*, Gdańsk: Katedra.
- Burszta W.J., Kuligowski W.
- 2005 *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- 2009 *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Burszta W.J., Piątkowski K.
- 1994 *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Clifford J.
- 1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford J., Marcus G. (eds.)
- 1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Czaja D.
- 2004 *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2013 *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czaplicka M.
- 2013 *Mój rok na Syberii*, przeł. H. Kossak-Nowocień, Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu.
- Czubaj M.
- 2010 *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Oficynka.
- Gellner E.
- 1997 *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. A. Kowalczuk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jasiewicz Z.
- 2006 *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*, „Nauka” 2, s. 65-80.
- Kaniowska K.
- 1995 *Czy trudno dziś być antropologiem?*, „Lud” 78, s. 279-291.
- 1999a *Antropologia wobec postmodernizmu*, w: A. Paluch (red.), *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 11-26.
- 1999b *Opis. Klucz do rozumienia kultury*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kempny M.
- 1994 *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Krupa-Ławrynowicz A.
- 2013 *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Kuligowski W.

- 2001 *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Poznańskiego.
- 2003 *Kanon antropologii: heroiczny i heretycki*, w: J. Eichsteadt, K. Piątkowski (red.), *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, Ożarów: Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie, s. 217-230.
- 2007 *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas.
- 2015 *Kryzys i karnawał*, w: J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź (red.), *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 38-50.

Latour B.

- 2011 *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Lubaś M.

- 2003 *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- 2014 *Writing Culture i spór o kształt krytyki wiedzy*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2 (21), s. 39-65.

Liotard J.-F.

- 1997a *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, przeł. M.P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 47-61.
- 1997b *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Majbroda K.

- 2011 *Antropologia interpretatywna Clifforda Geerta – ucieczka dyscypliny w tekstowy świat?*, w: A. Szafranski (red.), *Clifford Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 49-80.
- 2014a *Between Science and Literature: The Literary Turn in Socio-Cultural Anthropology*, w: A. Posern-Zieliński, L. Mróz (red.), *Middle Grounds, Ambiguous Frontiers and Intercultural Spaces*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, s. 193-214.
- 2014b *O kontekstach i stylach recepcji książki Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography w polskiej antropologii społeczno-kulturowej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2 (21), s. 11-28.
- 2015a *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology. Between Text, Experience and Theory*, przeł. I. Kolbon, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- 2015b *Wpływ zwrotu interpretatywnego na metody badań jakościowych, czyli re-modelowanie antropologicznych praktyk badawczych pod wpływem kategorii literaturoznawczych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 1 (22), s. 45-68.

Marcus G.

- 1980 *Rhetoric and the Ethnographic Genre in the Anthropological Research*, „Current Anthropology” 21: 4, s. 507-510.

- Mokrzan M.
2014 *Odpowiedź na pytanie, czy kiedykolwiek byliśmy postmodernistami?*, „Etnografia Polska” 58: 1-2, s. 5-23.
- Olędzki J.
1991 *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX w.*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Olszewska-Dyoniziak B.
2000 *Co to jest postmodernizm w antropologii?*, „Etnografia Polska” 44: 1-2, s. 5-14.
- Pelc J.
2000 *Myśli o języku humanistyki*, w: J. Pelc (red.), *Język współczesnej humanistyki*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, s. 171-204.
- Piątkowski K.
1999 *Opowiadać czy obrazować – ironiczne pytanie o dylemat antropologów schyłku tysiąclecia*, w: A. Paluch (red.), *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 35-40.
2011 *Mit – Historia – Pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Łódź: Księży Młyn Dom Wydawniczy.
- Pobłocki K.
2009 *Whither Anthropology without Nation-state? Interdisciplinarity, World Anthropologies and Commoditization of Knowledge*, „Critique of Anthropology” 29: 2, s. 225-252.
- Pomieczński A., Sikora S. (red.)
2009 *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i dyskursów o niej*, Poznań: Biblioteka Telgte.
- Rakowski T.
2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo / obraz terytorium.
2013 *Etnografia/Animacja/Sztuka. Wprowadzenie*, w: T. Rakowski (red.), *Etnografia/Animacja/Sztuka. Nerozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 6-41.
- Robotycki C.
1992 *Etnografia wobec kultury współczesności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
1995a *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*, „Lud” 78, s. 227-243.
1995b *O banalizacji tekstów w etnologii*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, s. 83-89.
- Robotycki C., Węglarz S.
1983 *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 37: 1-2, s. 3-8.
- Scholte B.
1987 *The Literary Turn in Contemporary Anthropology*, „Critique of Anthropology” 7: 1, s. 33-47.

Sokolewicz Z.

- 2010 *Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, w: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zdrożyńskiej*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 15-35.
- 2011 „*Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania*”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza, „Lud” 95, s. 303-354.

Sperber D.

- 1985 *Anthropology and Psychology: Toward an Epistemology of Representations*, „Man” 20: 1, s. 73-89.

Sulima R.

- 2000 *Antropologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tokarska-Bakir J.

- 1990 *Interpretacja, czyli o sztuce w antropologii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 44: 1, s. 3-7.
- 1995 *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 49: 1, s. 13-22.

Vattimo G.

- 1997 *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 128-144.

Vrhel F.

- 1993 *Bachtinowskie inspiracje w postmodernistycznej etnografii*, przeł. J. Zarek, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 32, s. 7-2.

Zawistowicz-Adamska K.

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

Katarzyna Majbroda

THE POSTMODERN OPENING IN POLISH SOCIO-CULTURAL ANTHROPOLOGY. A PROJECT REALISED?

(Summary)

The aim of this paper is attempt to show the postmodern opening in the Polish ethnology. On the one hand, the text shows that the character of “Polish” postmodernism was shaped over the course of the accelerated reception of theory and concepts formulated in

international anthropology two decades earlier. On the other hand, the article stresses that postmodernism – understood as a condition of socio-cultural reality, but also as a general context of the trends and currents of thought arising from the criticism of negatively valued modernism – sharpened and delineated intuitions and trends, as well as existing theories. This postmodern opening, which took place in anthropology at the ontological, epistemological and meta-discursive levels, covered not only the anthropological literature, but also had an impact on the rethinking of field research and on the related research practices. This was also an important stimulus for “self-reporting” in anthropology, which proved to be a significant development not only for increasing the self-awareness of researchers, but also for redefining their proposed cognition.

Key words: post-ethnography, postmodernism, postmodern opening, socio-cultural anthropology, discourse, knowledge, identity of discipline

Katarzyna Majbroda
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Wrocław
50/51 Szewska Street
50-139 Wrocław, Poland
katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

MAGDALENA KOZHEVNIKOVA

Instytut Filozofii

Rosyjska Akademia Nauk

Moskwa

Rosja

CZŁOWIEKO-ZWIERZĘCE HYBRYDY I CHIMERY W NAUCE. HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ¹

Uwagi wstępne

Hybrydyzacja człowieka, czy to w stronę techniki (cyborg), czy to w stronę natury (człeko-zwierz), może być rozpatrywana w nurcie *human enhancement* – „ulepszenia” człowieka. Owo „ulepszenie” wymaga jednak cudzysłowu, ponieważ nie wiadomo jednoznacznie czy rzeczywiście mowa o udoskonaleniu i uczynieniu lepszym. Lepszym – dla kogo: dla jednostki czy dla społeczeństwa? Udoskonalonym fizycznie czy również psychicznie, moralnie i intelektualnie? Te oraz wiele innych pytań i wątpliwości do szeroko pojętego „ulepszenia” człowieka wymagają transdyscyplinarnego podejścia. Na całym świecie nabierają tempa badania w tym zakresie; prowadzone przez przedstawicieli nauk ścisłych i humanistycznych, nierzadko współpracujących ze sobą. Mamy bowiem do czynienia z zacieraniem się granic: nie tylko obiekt badań (postczłowiek, transczłowiek, hybryda) nie poddaje się jednoznacznej klasyfikacji, ale i rozwój badań naukowych przeplata ze sobą – niczym podwójna spirala DNA – to, co wcześniej było rozdzielone.

„Eksperymenty myślowe” dotyczące hybryd i chimer zawsze występowały w kulturach. Te fantastyczne twory są wariacjami na temat przekraczania granic międzygatunkowych. Rozwój nauki stopniowo umożliwiał coraz pełniejszą realizację tych idei. Kamienie milowe w historii hybrydyzacji i chimeryzacji człowieka przedstawiam poniżej. Dziś możemy już tworzyć rzeczywiste hybrydy na poziomie połączonego DNA różnych gatunków. Takie „człeko-zwierzęta” powstają w laboratoriach, a celem ich powstania ma być testowanie leków

¹ Publikacja ta została przygotowana w ramach grantu Rosyjskiej Fundacji Nauki (projekt nr 15-18-30057). Stanowi rozszerzoną i zmienioną wersję artykułu *Gibridy i chimery čeloveka i životnogo v nauke: istoria i sovremennoe sostojanie issledovanij* (Kożevnikova 2015).

albo rozwój terapii. Jednak praktyczny cel nauki skrywa wiele innych sensów, które możemy odczytać sięgając do tekstów kultury i do toposów, jakie nosimy w sobie.

W moich badaniach korzystałam z obszernej literatury naukowej. Zastosowałam metodę historyczną dla opisanie i analizy badań, jakie były prowadzone na przestrzeni stuleci. Korzystałam również z metod lingwistyczno-kulturowej analizy tekstów kultury, do których zaliczam nie tylko literaturę, sztukę, filmy, ale również kulturę popularną oraz internet. W tych przestrzeniach szukałam reakcji na czelozwierzęta i na najnowsze osiągnięcia biotechnologii. Badałam emocje i skojarzenia, jakie budzą one wśród tych, których w ślad za Pawłem Tiszczenko nazywam „profanami”. Tiszczenko, rozpatrując relację profan – ekspert w sferze dyskusji bioetycznych, wskazuje na pragmatyzm tego pierwszego i zauważa:

profan słuchając i oceniając nie może sprawdzić podstaw naukowych, którymi kieruje się ekspert, jednak w pełni może wyobrazić sobie warianty tematu w sytuacjach życiowych w razie uznania lub nieuznania dowodów eksperta. Te tematy zawsze można omówić z innymi, rozegrać w wyobraźni nowe sytuacje oparte o twierdzenia ekspertów (Tišenko 2001: 172).

Podobnie jest z tekstami kultury, w których eksperymenty i odkrycia naukowe „zanurzone” są w najrozmaitszych sytuacjach życiowych, testując ich „wytrzymałość” i wskazując na te aspekty, których nie dostrzegli uczeni i filozofowie.

W bioetyce – „republice, w której na równi uczestniczą eksperci i profani” (Tišenko 2001: 14) – bardzo ważny jest głos opinii publicznej, ponieważ dyscyplina ta jest „nie tylko działem «akademii», ale pewnym fragmentem życia społecznego, który rozciąga się pomiędzy ściśle rozumianym światem akademickim, polityką oraz przestrzenią debaty publicznej, odbywającej się za pośrednictwem mass mediów”, jak zauważa Jan Hartman (2002). Wynika to bezpośrednio z historii bioetyki: u jej zarania w latach 60. XX wieku przekazano możliwość podejmowania decyzji z wąskiego kręgu specjalistów w ręce zwykłych obywateli (np. poprzez powoływanie komitetów bioetycznych).

Ważnym źródłem ukrytych sensów są dla mnie teksty kultury, od czasów najdawniejszych, gdy czelozwierzęta gęsto „zasiedlały” świat, po najnowsze dzieła kultury popularnej, bowiem, jak pisze Magdalena Radkowska-Walkowicz, analizując inne hybrydy – „sztucznych ludzi”:

w czasach niepewnej tożsamości (niekiedy określanej migotliwym istnieniem), tworzenia własnej narracji osobowościowej za pośrednictwem mediów odpowiedzi na te pytania [o naturę ludzką – M.K.] – rzadko postawione wprost – szukamy rzadziej u filozofów, a częściej u pisarzy i twórców filmowych (Radkowska-Walkowicz 2008: 24).

Kultura popularna może dać nam pewne wyobrażenie o współczesnym rozumieniu tego, co jest „ludzkie” i jakie są tego granice.

Spoglądanie na innych – na zwierzęta, monstra, cyborgi czy hybrydy – może być rodzajem poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, czym lub kim jest człowiek. W takim kluczu rozpatruje sztucznych ludzi Radkowska-Walkowicz, a potwory i monstra Anna Wiczorkiewicz. Jak pisze ta badaczka:

Myślenie za pomocą monstualnych figur to jedna z kulturowych strategii zajmowania się dylematami ludzkiej egzystencji. Jest wśród tych dylematów bolesne skojarzenie między żywym odczuwaniem własnego bytu i swojego „ja” a wiedzą o fizycznej zmienności form. Postacie hybrydyczne i zdeformowane w pewien sposób przywołują owe sensy (Wiczorkiewicz 2010: 166).

Ja również, badając hybrydy i chimery, szukam w nich, między innymi, odpowiedzi na pytanie o pojęcie natury ludzkiej². W niniejszym tekście koncentruję się jednak na prześledzeniu historii eksperymentowania na granicy naszego gatunku i przekraczania tej granicy oraz przedstawiam najważniejsze wątpliwości etyczne, jakie mogą budzić człekozwierzęta powołane do życia w laboratorium.

Historia eksperymentów

Na długo przed stworzeniem w warunkach laboratoryjnych owieczki Dolly i onkomyszy, Ziemię „zasiedlały” centaury, Sfinks, Minotaur i inne stworzenia łączące w sobie cechy zwierząt i ludzi. Ogromna liczba przedstawień chimer i hybryd człowieka i zwierzęcia w kulturach świata, poczynając od czasów najdawniejszych po dzień dzisiejszy, może świadczyć o tym, że przekraczanie granicy oddzielającej człowieka od pozostałych zwierząt zawsze było tematem fascynującym. Można przyjąć, że rozwój motywu człekozwierza w utworach kultury (mitach, literaturze, filmach etc.) w pewnym stopniu odzwierciedla rozwój nauki i jej odbiór w społeczeństwie. Historię tego motywu można umownie podzielić na etapy odzwierciedlające stopień wpływu człowieka na otoczenie oraz jego wiedzy o mechanizmach i prawach rządzących tym, co dzieje się wokół niego. Można z grubsza założyć, że najstarsze człekozwierzęta są ucieleśnieniem poczucia bardzo ograniczonego wpływu człowieka na otoczenie i wiary w nadprzyrodzony ład – są istotami odwiecznymi lub powstałymi w wyniku działania sił wyższych, niezależnymi od człowieka (np. rozmaite bóstwa starożytnych mitologii). Późniejsze hybrydy są związane z działalnością człowieka i symbolicznie znakują jego próby wpłynięcia na otoczenie przy pomocy magii lub wiedzy podporządkowanej wierze w nadprzyrodzoną siłę (np. Minotaur, którego

² Poświęciłam tym zagadnieniom niektóre z innych publikacji (Kożevnikova 2013, 2016a, 2016b).

początek i koniec życia są związane z bezpośrednim oddziaływaniem człowieka, ale również wilkołaki, których istnienie jest ściśle splecione z życiem ludzi). Ostatni etap rozwoju tego motywu charakteryzują hybrydy i chimery będące wynikiem działania człowieka-naukowca, a towarzyszą im sprzeczne uczucia zachwyty i przerażenia w obliczu odkrywających się możliwości nauki (pies-człowiek Szarikow z opowiadania *Psie serce* Bułhakowa, Ichtlander – chłopiec, któremu lekarz ratuje życie przeszczepiając skrzela rekina na miejsce chorych płuc, z powieści Bieliajewa itp.). W tym miejscu należy podkreślić, że kulturowe hybrydy i chimery zawsze są twórcami swojej epoki, i nawet jeśli ludzka fantazja umieszcza je w przeszłości lub przyszłości, to zawarte w nich znaczenia pozostają znaczeniami współczesności. Słowo „etapy” stosuję tu dość umownie, bowiem granice między nimi są płynne, a idee przenikają się. Najważniejsze jest jednak, że przykłady licznych hybryd i chimer człowieka i zwierzęcia w różnych kulturach świata pokazują, iż idea człekozwierza nie jest niczym nowym. Współczesna nauka umożliwia realizację tej idei.

Mogłoby się wydawać, że w nauce eksperymenty w zakresie tworzenia hybryd (efekt takiego krzyżowania dwóch organizmów, że w każdej komórce nowego organizmu znajduje się pełen zestaw genów „rodziców”) i chimer (organizmy posiadają komórki, organy albo geny innych organizmów, należących do tego samego lub innego gatunku) mogły się zacząć dopiero wraz z rozwojem genetyki. Jednak Jean Rostand, francuski biolog i etyk, jako przykład tego, co sam nazywa „biologią twórczą”, przytacza eksperymenty szwajcarskiego zoologa Abrahama Trembleya datowane na 1743 rok. Trembley przeprowadzał operacje na słodkowodnych stułbiach, łącząc różne ich części i tworząc z nich nowe organizmy. Wprawdzie doświadczeniom tym daleko jeszcze było do stworzenia człekozwierząt, jednak idea owych eksperymentów była im bliska. W każdym razie, tak interpretuje je Rostand, pisząc: „Prowadząc te słynne doświadczenia, Trembley nie tylko odkrywał dziwy przyrody: wykazał on nadto, że można interweniować czynnie w dziedzinie zjawisk życia, grał rolę czarodzieja, zachowywał się już jak «twórca zjawisk»” (Rostand 1964: 23). Autor z entuzjazmem pisze o podobnych eksperymentach, nazywając naukowców tamtych czasów „Picassami laboratoriów”. Oprócz Trembleya, wielu innych uczonych tamtej epoki próbowało stworzyć chimery zwierząt, przeszczepiając organy i genitalia między gatunkami i płciami, lub starało się wpłynąć w inny sposób na wygląd i sposób rozmnażania zwierząt. Rostand podkreśla, że w owych czasach wymagało to szczególnej odwagi oraz swobodnego stosunku wobec przyrody. Rzeczywiście, do natury także sam Rostand odnosi się bez szczególnego szacunku, podkreślając, że przyroda tylko wytwarza, a człowiek – tworzy. Wspomniane eksperymenty tłumaczy „głęboką skłonnością człowieka – odgrywa tu prawdopodobnie rolę czynnik natury estetycznej. Doświadczenie twórcze jest w swoim rodzaju dziełem sztuki, gdyż pozwala badaczowi obiektywizować fantazję, dając pole do współdziałania jego pomysłowości z siłami przyrody” (Rostand 1964: 26).

Ten kontekst eksperymentów Trembleya budzi skojarzenia ze współczesnymi dziełami bioartu, czyli działalności z pogranicza sztuki i biotechnologii. Doświadczenie twórcze, o którym pisał Rostand, a także potrzeba estetyzacji i nadania sensu temu, co rozwija się poza światem ludzkich kategorii, przejawia się zarówno w sztuce (np. Michała Brzezińskiego lub Eduarda Kaca), jak i w niektórych obszarach ludzkiej działalności (hodowle zwierząt, np. psów rasowych – zob. Gajewska 2012; Dąbrowska 2012).

Rostand, w połowie XX wieku, obawiał się, czy eksperymenty nad chimeryzacją nie doprowadzą do tego, że człowiek zacznie „żonglować własną naturą”. Nie wykluczał potrzeby prowadzenia takich działań w celach terapeutycznych, jednak podkreślał, że „należy zakazać fabrykowania potworów wśród istot naszego gatunku” (Rostand 1964: 27). Potwory znaczą tu zapewne to samo, co dla renesansowych kolekcjonerów osobliwości, o których pisze Wieczorkiewicz: „monstrum powstaje poprzez połączenie rodzajów” (Wieczorkiewicz 2010: 82). To, co wyniknęło z przekroczenia granic, będzie potworkowate. O ile w rozumieniu Rostanda (w ślad za nowożytnymi zbieraczami osobliwości) hybrydy i chimery zwierzęce stanowią pewnego rodzaju intelektualną rozrywkę, swoisty rebus dla badacza, to ludzka chimera będzie naruszeniem porządku i zwyrodnieniem rodu ludzkiego.

Nie bał się stworzenia „potworów wśród istot naszego gatunku” rosyjski naukowiec Ilja Iwanow. W latach 20. XX wieku przeprowadzał on eksperymenty w zakresie krzyżowania małp człekokształtnych z człowiekiem. W 1926 roku Iwanow pojechał w tym celu do Afryki; podróż tę sfinansował rząd radziecki i Akademia Nauk ZSRR, a także Instytut Pasteura w Paryżu. Iwanow dokonał inseminacji samic szympansa nasieniem człowieka. Nie był on pierwszym uczonym, który wpadł na taki pomysł, jednak nikt przed nim nie wyszedł poza ramy teoretycznych rozważań, przede wszystkim ze względu na ograniczenia etyczne. Budzi zdziwienie, że w latach 20. XX wieku w Związku Radzieckim idee Iwanowa nie były uznawane za coś nieetycznego. Kwestie etyki najwidoczniej nie były ważne w porównaniu z potencjalnymi korzyściami płynącymi z badań Iwanowa. Kiriłł Rossijanow pisze o tym następująco:

Najwyraźniej moralne argumenty przemawiające przeciwko doświadczeniom Iwanowa wiązały się w świadomości większości uczonych albo z religijnym światopoglądem, przeciwstawiającym człowieka zwierzęciu (co z ich punktu widzenia było niesłuszne), albo z bezpośrednim wykorzystaniem ignorancji i uprzedzeń mas, z tym tzw. „cudem, tajemnicą i autorytetem”. O tym jeszcze przed rewolucją wyraźnie powiedział W. Szymkiewicz: „W każdym razie nie mamy prawa powstrzymywać się przed tym eksperymentem [inseminacji samic małp nasieniem człowieka – przyp. K.R.] ze względu na wyobrażenia tego rodzaju, które w średniowieczu prowadziły na stos kobiety podejrzane o spółkowanie ze zwierzętami i rodzące bękartów przeciwnych naturze” (Rossiánov 2006).

Nieprzekraczalna granica między człowiekiem i zwierzęciem w okresie radeckim uważana była za przeżytek, wynik wpływu religii i przesądów. W „nowych” czasach nie było na nie miejsca, dlatego ta ideologiczna zasada stawiała się argumentem przemawiającym na korzyść doświadczeń Iwanowa. Jednak Rossijanow szuka głębiej i dochodzi do zadziwiających wniosków:

Ich [bolszewików – M.K.] poparcie być może nie miało tak wiele wspólnego z ideologią, a także „nową”, „rewolucyjną” moralnością. Życzliwie odnieśli się do tych doświadczeń także dalecy od takiej ideologii naukowcy, nie związani zawodowo z problemem antropogenezy i dlatego w żaden sposób nie „zainteresowani” eksperymentami Iwanowa. Wśród nich P. Roux, L. Calmette, W. Szymkiewicz, G. Kożewnikow, jak również W. Wiernadski i N. Wawilow, z których każdy mógłby służyć za wzór uczciwości i moralności. To świadczy o tym, że trudno przedstawić przekonujące argumenty przeciwko doświadczeniom krzyżowania, choć wydawałoby się, że jest inaczej. Możliwe, że nie da się ich w ogóle sformułować, jeśli posługiwać się będziemy „współczesną”, a nie „średniowieczną” moralnością. Moralnością, która na pierwszy plan wysuwa jednostkę, za niemoralne uznaje tylko to, co przynosi szkodę konkretnym ludziom, ale w żaden sposób nie „obraża” ani „hańbi” wynoszących się ponad jednostkę „bytów” (choćby jednym z nich był i sam gatunek ludzki) (Rossiânov 2006).

Przytoczony fragment zmusza do refleksji nad tym, na czym w rzeczywistości polega nieetyczność – ze współczesnego punktu widzenia – eksperymentów Iwanowa. Czy rzeczywiście nasze intuicyjne przekonanie o niemoralności krzyżowania małp z ludźmi nie jest podparte konkretnymi etycznymi argumentami? To potwierdzałyby słowa niemieckiego badacza Matthiasa Becka, który pisze:

Niełatwo odpowiedzieć na pytanie, dlaczego nie wolno tworzyć takich istot. Intuicja, która podpowiada nam, że nie należy tego robić, jest jedynie podpowiedzią, ale nie wystarczającym argumentem. Argumentacja na pewno związana jest z tym, że człowiek ma inny status niż zwierzę i nie chce, aby ludzkie komórki płciowe (plemniki i komórki jajowe) zostały wykorzystane do stworzenia nowej formy życia (Beck 2009: 280).

Beck swoją argumentację opiera na przesłankach religijnych, jeśli jednak odrzuci się religijny światopogląd, to „innego statusu” człowieka nie da się obronić. Rozwój genetyki, neuronauk i biotechnologii konsekwentnie eliminuje ostatnie tezy o granicach oddzielających ludzi od reszty istot żywych. Jak pisze znany prymatolog Frans de Waal:

ludzkość nie zaprzestaje poszukiwać różnic między nami [ludźmi i małpami – M.K.] i twierdzić o swojej przewadze, ale niewiele z zaproponowanych różnic pozostaje w mocy dłużej niż 10 lat. Jeśli przyjrzeć się naszemu biologicznemu

gatunkowi obiektywnie, bez fascynacji technicznymi osiągnięciami ostatnich kilku tysiącleci, to zobaczymy istotę z krwi i ciała, z mózgiem, który choć jest trzykrotnie większy od mózgu szympansa, to nie zawiera żadnych nowych części. (...) Nikt nie wątpi w przewagę ludzkiego intelektu, ale nie mamy żadnych podstawowych pragnień albo potrzeb, które nie występowałyby u naszych najbliższych krewnych. Małpy, tak samo jak ludzie, dążą do władzy, rozkoszują się seksem, pragną bezpieczeństwa i sympatii, zabijają za ziemię, cenią zaufanie i współpracę. Tak, mamy komputery i samoloty, ale psychologicznie nadal jesteśmy zbudowani tak samo jak reszta społecznych naczelnych (de Vaal' 2014: 49-50).

Rossijanow wskazuje na to, że myśl o skrzyżowaniu człowieka i zwierzęcia wciąż będzie budzić w nas negatywne emocje i wrażenie przekroczenia granic. „Natura jest jedna, a szczeliną, którą można uznać bez wahania, wydaje się wyłącznie ta przebiegająca między człowiekiem a zwierzętami”, pisze Wieczorkiewicz (2010: 76), jak gdyby wyrażając wielowiekowe przekonanie ludzi o swojej jakościowej odmienności od reszty świata żywego. Jednakże, jeśli doświadczenie Iwanowa się udało, to te granice okazałyby się fałszywymi, a tym samym nasze etyczne wątpliwości – bezpodstawnymi. Eksperymenty te wpisują się w mające długą historię rozważania odnośnie do tego, czym są gatunki:

Czy gatunki istnieją realnie, czy są to raczej pojęcia nałożone przez umysł ludzki na naturę? Te dwa rozwiązania przez wieki wskazywały różne ścieżki, na których dokonywało się poznawanie i porządkowanie wiedzy o otaczającym świecie. Postępując pierwszą z nich, zmierza się do tego, by umieścić stworzenia i rośliny w ramach kategorii, które odpowiadają rozróżnieniom istniejącym w rzeczywistości; mówi się wówczas o gatunkach jako o naturalnych. Druga ścieżka skłania do tego, by koncepcję gatunku przekształcić w zestaw podziałów o charakterze arbitralnym (Wieczorkiewicz 2010: 152).

Eksperyment Iwanowa mógł udowodnić, że granica między nami i zwierzętami nie jest naturalna, ale jest sztucznym konstruktem, pozwalającym bez jakichkolwiek ograniczeń brać ze świata zwierząt wszystko, co jest nam potrzebne. W takim wypadku należałoby zrewidować tę granicę na korzyść zwierząt. Działające osiągnięcia biotechnologiczne w zakresie hybrydyzacji człowieka podważyły jej istnienie. Dostarczyły argumentów intelektualistom sprzeciwiającym się szowinizmowi gatunkowemu i dążącym do nadania zwierzętom statusu *nonhuman persons* (osoby nie-ludzkie)³. Sprzyjają one również porzuceniu antropocentrycznych poglądów w nauce i uczynieniu kroku w kierunku posthumanistyki, której głównym założeniem jest, iż człowiek nie jest wyizolowaną i oddzielną od reszty świata jakością, jak zauważa między innymi Donna Haraway:

³ M.in. Peter Singer, Richard Ryder, Jane Godall, Steven M. Wise, Thomas I. White, Richard Dawkins, Tom Regan, Kirill Rossijanow.

Tkwimy pośrodku splecionej sieci wielu istnień, będąc różnorodnymi istotami powiązanymi wzajemnymi relacjami: to oto zwierzę, to chore dziecko, ta wioska, te trzody, te laboratoria, te okolice miasta, te przemysły i gospodarki, te ekologie tworzące nieskończone powiązania między naturami a kulturami (Haraway 2008: 72).

Jak przekonuje Monika Bakke, „antropocentryzm w wielu kręgach uchodzi już za postawę nie tylko nieuzasadnioną, ale wręcz arogancką i anachroniczną. Znajdujemy się jednak dopiero na początku drogi otwierającej nas na świat nieznanego, nie-ludzkiego innego” (Bakke 2007: 232). Można przypuszczać, że rozwój biotechnologii i genetyki będzie sprzyjać dalszemu rozszerzaniu się wpływów posthumanistyki.

Wracając do Iwanowa – Akademia Nauk ZSRR przestała go popierać, kiedy okazało się, że w jego planach była także inseminacja spermą małp afrykańskich kobiet, i to bez ich wiedzy i zgody. Do analogicznych eksperymentów w Suchumi, które Iwanow zamierzał przeprowadzić po swoim powrocie z Afryki, zgłosiły się ochotniczki. Powodem, dla którego Iwanow postanowił przeprowadzać eksperymenty na kobietach, były trudności w hodowli małp, które w niewoli szybko umierały na skutek chorób i nieprawidłowej diety. Do sztucznego zapłodnienia kobiet potrzeba było o wiele mniej zwierząt – zaledwie jednego lub dwóch samców. Rossijanow i tutaj wykrył paradoks w odbiorze doświadczeń Iwanowa przez współczesnych mu badaczy:

Z jednej strony, plany przeprowadzenia doświadczeń w Suchumi mieściły się w ogólnym nurcie polityki emancypacji kobiet (...). Z drugiej strony, doświadczenia, w których matką hybrydy jest kobieta, wywołują w nas najwyraźniej większe oburzenie niż takie same doświadczenia, w których w charakterze matki występuje samica szympansa. Ale właściwie dlaczego? Pytanie to nieuchronnie pojawia się, jeśli rzeczywiście uważamy, że mężczyzna i kobieta ponoszą równą odpowiedzialność przed swoim potomstwem. Dlaczego ludzka – choćby w połowie – istota zrodzona przez małpę i niosąca ludzkie geny przekazane przez ojca-mężczyznę porusza nasze „naturalne” uczucia mniej niż hybryda urodzona przez kobietę? (Rossiánov 2006).

Co oznaczałoby pojawienie się na świecie hybrydy człowieka i małpy? Dla Iwanowa i jemu współczesnych byłby to triumf nauki, a konkretnie – wolnej od przesądów nauki radzieckiej. I bardzo możliwe, że nic więcej, ponieważ, jak twierdzi Rossijanow, nigdzie w archiwach nie ma nawet aluzji do ewentualnego dalszego badania hybrydy. Wydaje się, że jej pojawienie się nie miało być środkiem do czegoś, ale celem samym w sobie. Jakże to podobne do „Picassów laboratoriów”, którymi zachwycał się Rostand: przekraczać granice ustanowione przez przyrodę, tworzyć nowe istoty. To, że przyroda sama nie stworzyła takich istot, nie oznacza bowiem, że jest to niemożliwe. Doświadczenie Iwanowa, planującego zapłodnienie ochotniczek spermą małp, nie powiodło się ze względu na śmierć

zwierząt w niewoli. Iwanow został aresztowany krótko po przybyciu nowej partii małp. Zmarł dwa lata później na skutek wylewu. Gdyby eksperyment Iwanowa udał się (choć nie mógł – ze względu na różną liczbę chromosomów człowieka i małp człekokształtnych, o czym wówczas nie wiadano), wykazałby naszą bliskość ze światem zwierząt, o wiele wcześniej niż uczyniły to biotechnologie.

Rossijanow rozpatruje problem nieetyczności tworzenia hybryd ludzko-zwierzęcych pod nowym kątem i zadaje pytanie: może to właśnie małpom (albo innym gatunkom zwierząt) potrzebna jest ochrona przed zapędami człowieka? Może na krzyżowanie człowieka z innymi gatunkami należałoby spojrzeć z szerszej perspektywy poszanowania innych gatunków? Takie postawienie kwestii nie tylko wpisuje się w posthumanistyczne podejście do relacji człowieka z innymi zwierzętami, ale stanowi jednocześnie dający się obronić argument przemawiający przeciwko eksperymentom Iwanowa.

Krzyżowanie z człowiekiem może wyglądać także jako niedopuszczalne nadużycie: małpy są wystarczająco rozwinięte intelektualnie, ale jednak, podobnie jak dzieci, nie mogą same podejmować odpowiedzialnych decyzji. I najwyraźniej poszanowanie i solidarność z innym gatunkiem wymaga właśnie rezygnacji z narzucenia naszych genów, rezygnacji z niedopuszczalnej „ekspansji”, okupacji terytorium, które nie należy do człowieka. Zakaz będzie uargumentowany etycznie, ponieważ ma się tu na względzie nie nasz egoistyczny interes, ale przestrzeganie „cudzego” dobra (Rossiánov 2006).

Stworzenie hybrydy w ten sposób, jaki wybrał Ilja Iwanow, jest niemożliwe ze względu na różnice w liczbie chromosomów między człowiekiem a naczelnymi. Inżynieria genetyczna umożliwia dziś jednak stworzenie – innymi metodami – takiej hybrydy, z tego względu kwestia etyczności eksperymentów Iwanowa oraz statusu istoty, która miała powstać w wyniku jego doświadczeń, to bardzo aktualny problem dla nauki w XXI wieku.

Współczesny stan badań biotechnologicznych

We współczesnych dyskusjach na temat rozwoju biotechnologii, zarówno w kręgach naukowców, jak i niespecjalistów, prześledzić można bardzo różne podejścia do osiągnięć naukowych ostatnich dziesięcioleci – od euforii do apokaliptycznych wizji technogenicznej przyszłości. Boimy się naruszenia granic, „zabawy w Boga”, złamania praw natury, ale także samych siebie – dzieci, w których ręce wpadły niebezpieczne zabawki. Nauce i technice przypisuje się skrajne możliwości: zbawienia ludzkości od chorób, głodu i ekologicznej katastrofy albo wręcz przeciwnie – przyspieszenia katastrofy, stworzenia czegoś (sztuczna inteligencja, śmiertelnośny wirus), co wyniszczy cały nasz gatunek. Nauka w tych wy-

obrażeniach często ulega swego rodzaju personifikacji, staje się siłą, która działa samodzielnie.

Radkowska-Walkowicz pisze:

Z perspektywy współczesnej można wyróżnić trzy podstawowe typy spojrzenia na technologię. Pierwszy ma gnostyckie korzenie. Technologia według niego ma ogromną władzę, niezależnie od nas rozprzestrzenia się na wszystkie sfery życia. Jest Bogiem albo Diabłem. Zgodnie z drugim spojrzeniem sama technologia nie może mieć nad nami jakiegokolwiek władzy. Pozostaje zawsze narzędziem w rękach ludzi. Człowiek jest mocny, a technologia jest tylko środkiem, by moc była jeszcze mocniejsza. Trzeci typ spojrzenia łączy w sobie dwa pierwsze (...) technologia jest jednak zawsze krok do tyłu w stosunku do naszej wyobraźni. Nie ma takiej mocy, jaką chcielibyśmy w niej widzieć i nie jest nam tak podległa, jak byśmy tego chcieli. To nie ona nas oszukuje, ale my sami się nią oszukujemy (Radkowska-Walkowicz 2008: 81-82).

Współczesny naukowiec może więc przybierać postać Fausta, który dla realizacji naukowych celów zaprzedał duszę diabłu; Frankensteina, który z ambicji, ciekawości i woli przyniesienia ludziom pożytku stworzył potwora; może być bezlitosnym, szalonym doktorem Moreau lub kulturalnym i racjonalnym doktorem Preobrażeńskim – wybór postaci zdaje się nie mieć granic. Kulturowy topos naukowca ma niebagatelny wpływ na język i postawy widoczne w debatach nad biotechnologiami. Bez wątpienia najszerzej wykorzystywany jest w nich „naukowy mit” o Frankensteinie (Turney 2001).

Wieczorkiewicz (2010: 144-146), analizując podejścia do monstrów na przestrzeni wieków, dochodzi do wniosku, że w każdej epoce jest pewna postawa dominująca, a przeciwności w emocjonalnym stosunku do potworów to zachwyt i odraza lub inaczej – podziw i przerażenie. Dominujące odczucie wpływa na „perspektywę kulturowego istnienia” monstrów w danej epoce. W okresie nowożytnych zbieraczy osobliwości był to zachwyt, w czasach Woltera to raczej odraza. Te perspektywy patrzenia na osobliwości w świecie istot żywych określają dominujący w danej epoce dyskurs, spychając pozostałe sposoby ich pojmowania na margines, nie usuwając ich jednak zupełnie.

Zamieńmy na chwilę monstra, o których pisze badaczka, na hybrydy i chimery ludzko-zwierzęce. Tym bardziej, że hybrydy i chimery bez wątpienia mają w sobie coś potwornego, ponieważ i one są „charakterystycznie dwuznaczne”, należą do dwóch światów jednocześnie. Wszystko wskazuje na to, że aktualny dyskurs jest bliski zachwytowi i podziwowi nad monstrualnością/hybrydalnością. Bez względu na poważne obawy i apokaliptyczne wizje „końca człowieka”, ogólnie panującym nastrojem jest biotechnologiczny optymizm. Dowodem na to może być między innymi ciągle rozszerzanie granic tego, co dozwolone w eksperymentach genetycznych (w tym zakresie prym wśród krajów europejskich wiedzie Wielka Brytania).

Współczesne badania naukowe w zakresie chimeryzacji i hybrydyzacji są już daleko posunięte. Ludzko-zwierzęce chimery i hybrydy tworzone są różnymi metodami, przy zastosowaniu szerokiego spektrum manipulacji biotechnologicznych, zarówno w stosunku do komórek płciowych, embrionów, jak i ukształtowanych organizmów – prenatalnie i postnatalnie⁴.

Duńska Rada Etyki opublikowała w 2010 roku raport o etycznych aspektach badań naukowych w sferze tworzenia hybryd i chimer człowieka i zwierzęcia. Wyróżniono w nim trzy obszary eksperymentów, które już są przeprowadzane. Pierwszy obszar to przeszczep ludzkich embrionalnych komórek macierzystych lub komórek nerwowych do mózgów naczelnych (embrionów i dorosłych osobników), a także przeszczep fragmentów mózgu. Drugi obszar to przeszczepy tkanek lub embrionalnych komórek macierzystych linii zarodkowej⁵ do wczesnych embrionów, co może doprowadzić do produkcji ludzkich embrionów w ciele zwierząt i na odwrót. Trzeci obszar to eksperymenty, w których hybrydy są tworzone drogą zapłodnienia komórek płciowych człowieka i zwierzęcia, a także poprzez połączenie blastocyst (wczesne stadium rozwoju embrionalnego) człowieka i zwierzęcia (*Man or Mouse?...* 2010: 97).

Beck opisuje stworzenie hybryd człowieka i zwierzęcia jako połączenie pozbawionej jądra komórki jajowej zwierzęcia z jądrem dowolnej komórki ludzkiej (metoda klonowania owcy Dolly). Tak przeprowadzono na przykład szereg eksperymentów z udziałem ludzkiego i krowiego (bądź króliczego) materiału biologicznego. W przypadku transferu jądra komórkowego materiał genetyczny zwierzęcia (mitochondrialny) i człowieka (jądrowy) będą w stosunku 0,1% do 99,9%. Fenotyp hybrydy (wewnętrzne i zewnętrzne cechy organizmu) określany będzie przez ludzki genom. Beck (2009: 87) uprzedza, że komórki jajowe zwierząt mają niską zdolność reprogramowania⁶, co w wielu przypadkach prowadzi do obumarcia hybrydowego embrionu albo do nieprawidłowego włączenia genów. Chiński naukowiec Ying Chen doprowadził eksperyment skrzyżowania ludzkiego jądra komórkowego z komórką jajową królika do stadium blastocysty, co zdaniem Becka zmusza do poważnego zastanowienia się nad możliwością stworzenia zdolnej do życia hybrydy ze wszystkimi wynikającymi z tego następstwami.

Deklarowany przez naukowców cel eksperymentów w zakresie stworzenia hybrydowych embrionów ludzko-zwierzęcych metodą klonowania owcy Dolly polega nie na powołaniu do życia nowego organizmu, ale na zdobyciu możliwości

⁴ W pierwszym przypadku chodzi o wprowadzenie ludzkich komórek macierzystych do komórek jajowych zwierząt, a także o wprowadzenie ludzkiego materiału genetycznego do embrionów zwierząt, natomiast eksperymenty postnatalne polegają na przeszczepianiu komórek, tkanek i organów pomiędzy organizmami.

⁵ Chodzi o komórki na wczesnym etapie rozwoju blastocysty (pęcherzyk powstały w wyniku podziału komórkowego zygoty), które mają zdolność różnicowania się we wszystkie inne typy komórek (pluripotencja).

⁶ Czyli cofnięcia zmian epigenetycznych wpływających na aktywność poszczególnych genów, co sprawia, że komórka działa tak, jak na wcześniejszym etapie rozwoju.

przeprowadzenia zindywidualizowanych terapii takich schorzeń, jak na przykład choroba Parkinsona. Wcześniej komórki macierzyste pozyskiwano w ten sposób, że jądro komórkowe dowolnej zdrowej komórki organizmu chorego implantowano w ludzką komórkę jajową i po procesie jej reprogramowania ze stworzonego embrionu można było otrzymać komórki macierzyste idealnie pasujące do danego pacjenta (w tym procesie embrion ulegał zniszczeniu). Taka terapia rodzi jednak szereg wątpliwości, zarówno etycznych, medycznych, jak i prawnych, na wszystkich stadiach: począwszy od kwestii finansowych oraz ewentualnych zagrożeń dla dawczyni komórki jajowej, po problem tworzenia ludzkiego embrionu wyłącznie w celach terapeutycznych. Stąd właśnie wynikł pomysł stworzenia nie-ludzkiego embrionu (zwierzęca komórka jajowa i ludzkie DNA), z którego będzie można otrzymać ludzkie komórki macierzyste. Jednak etyczność takiego podejścia również wymaga szczegółowego rozpatrzenia.

Beck widzi szereg zagrożeń związanych z takimi eksperymentami. Podkreśla, że otrzymane z embrionów hybrydowych ludzkie komórki macierzyste mogą zawierać mitochondrialny materiał genetyczny zwierzęcia, a także, że wszystkie klony są „chore”, a hybrydowe klony pochodzące z komórki jajowej zwierzęcia tym bardziej, ze względu na niską zdolność do reprogramowania. Poza tym istnieje niebezpieczeństwo transplantacji do organizmu człowieka patogenów typowych dla zwierząt. Wszystko to, zdaniem tego badacza, dowodzi, że termin „klonowanie terapeutyczne” nie powinien być wykorzystywany w odniesieniu do metody tworzenia hybryd człowieka i zwierzęcia przez połączenie pozabawionej jądra komórki jajowej zwierzęcia z jądrem dowolnej ludzkiej komórki, oraz że takie eksperymenty należą do dziedziny nauk podstawowych, a nie stosowanych. Stąd krytyka Becka pod adresem byłego premiera Wielkiej Brytanii Gordona Browna, który w swoim liście do Komisji Europejskiej argumentował za prawnym zezwoleniem na takie badania w swoim państwie, odwołując się do możliwości uratowania tysięcy istnień ludzkich (Beck 2009: 89-90).

Chimerami mogą być ludzie z komórkami lub organami zwierząt lub zwierzęta z ludzkimi komórkami lub organami. Sytuacja jest prostsza niż w przypadku hybryd, łatwiej bowiem przeprowadzić granicę między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce. W badaniach nad chimerami przeprowadza się między innymi eksperymenty na mózgu. Beck podaje przykład transplantacji ludzkich komórek macierzystych do mózgów małp. Deklarowanym celem eksperymentu było zbadanie możliwych terapii choroby Parkinsona i choroby Alzheimer'a, jednak można sobie wyobrazić, że naukowcami kierowała także ciekawość, jak tego rodzaju przeszczep może wpłynąć na intelekt bliskich nam istot. Tym bardziej, że pośrednio wskazuje na to sam Beck, przypominając eksperymenty transplantacji komórek mózgowych przepiórki do rozwijających się mózgów kur: kury po wykluciu z jaj demonstrowały zachowanie typowe dla przepiórek. Zdaniem autora, małpy, którym w stadium embrionalnym implantuje się komórki mózgowie człowieka, teoretycznie mogłyby zyskać na inteligencji. Jednak małpy biorące udział we

wspomnianym wyżej eksperymencie nie stały się inteligentniejsze, lecz umarły w wyniku guzów powstałych po transplantacji (Beck 2009).

Inny przykład tworzenia chimer człowieka i zwierzęcia, który podaje niemiecki naukowiec, to wprowadzenie ludzkich komórek macierzystych do zarodków owcy *in utero*. Zarodki te rozwijały się normalnie i do 15% ich komórek zmieniło się w komórki ludzkie. W tym przypadku pojawia się pytanie, czy komórki te mogłyby wykształcić się w ludzkie gamety. Jeśli tak, to teoretycznie możliwe byłoby wykorzystanie ich do uzyskania ludzkich komórek macierzystych.

Beck teoretyzuje również na temat możliwości, choć do tej pory jeszcze nie przeprowadzonej, implantacji do ludzkiego embrionu genów zwierząt w celu przeniesienia ich cech na człowieka. Właśnie ta technologia może doprowadzić do sukcesu, ponieważ embriony nie mają systemu odpornościowego zdolnego do odrzucenia implantu. Na taką możliwość „ulepszenia” człowieka wskazuje także Lee Silver:

Jeżeli u jakiegoś gatunku powstała określona cecha lub zmysł, możemy poznać genetyczną podstawę tej cechy, a następnie przenieść odpowiednią informację do zarodka ludzkiego. W ten sposób u człowieka, który z tego zarodka wyrośnie, powstanie nowa, genetycznie uwarunkowana cecha. Stosunkowo proste ulepszenie zmysłów to na przykład rozszerzenie zakresu światła widzialnego o ultrafiolet i podczerwień, co umożliwi lepsze widzenie w ciemności, a także wzbogaci nasz świat kolorów. Inne możliwości to rozwój narządów świetlnych (zapożyczonych od robaczek świętojańskich lub niektórych ryb), wytwarzanie elektryczności (cecha zapożyczona od węgorzy elektrycznych) i zapożyczenie od ptaków narządów wykrywających pole magnetyczne. Jeszcze inne cechy tego rodzaju to zdolność wykrywania i rozróżniania wielu różnych cząsteczek w powietrzu w niezwykle niskich stężeniach (węch u psów i innych ssaków), a także (powszechna u nietoperzy) zdolność emitowania dźwięków wysokiej częstotliwości oraz odbieranie tych, które odbijają się od różnych przedmiotów i możliwość formowania „obrazów” tych przedmiotów w kompletnej ciemności (Silver 2002: 233-234).

Badacz ten jest przekonany, że „dzięki połączeniu techniki klonowania z metodami inżynierii genetycznej, gatunek ludzki będzie mógł przejąć kontrolę nad swoim własnym losem” (Silver 2002: 135). Ponieważ cel takich praktyk wyrażanie wykracza poza terapię i jest klasycznym przykładem genetycznego *human enhancement*, to na razie nie istnieją podstawy prawne zezwalające na przeprowadzanie tego rodzaju eksperymentów. Jednak zainteresowanie nimi jest duże i są one szeroko omawiane w kręgach naukowych. Nie ulega wątpliwości, że technologie rozwijane w celach terapeutycznych dają wiedzę i umiejętności, które mogą później zostać wykorzystane do przeprowadzenia genetycznego „ulepszenia” człowieka.

Do chimer człowieka i zwierzęcia można dołączyć także transgeniczne zwierzęta, to jest takie, których część genów jest, w tym przypadku, genami człowieka. Organizmy te wykorzystuje się na przykład do badania chorób i działania le-

karstw. Przykładem transgenicznego zwierzęcia (chimery) jest onkomysz⁷: mysz genetycznie podatna na choroby nowotworowe. Podobnych zwierząt jest wiele; są wśród nich krowy, kozy i owce, które produkują ludzkie enzymy wraz z mlekiem, a nawet bakterie, produkujące między innymi insulinę.

Istnieje wiele sporów wokół tworzenia transgenicznych zwierząt, i to nie tylko posiadających ludzkie geny. Podkreśla się, że ich hodowla jest droga i mało efektywna, ponieważ z tysięcy zarodków udaje się wyhodować tylko niewielki odsetek. Zwierzęta te często chorują, niektóre z nich są niezdolne do rozmnażania się, a bywa, że zamiast oczekiwanego rezultatu u zwierzęcia wykrywa się inne, przeszkadzające w normalnym rozwoju cechy (jak w przypadku świni z ludzkim hormonem wzrostu). Poza kwestią etyczną, sprowadzającą się do pytania, czy niepewny wynik eksperymentów usprawiedliwia zadawanie cierpienia zwierzętom, pojawia się również szereg innych wątpliwości. Transgeniczne zwierzęta, niosące w sobie gen określonej choroby, w razie przeniknięcia do środowiska naturalnego mogłyby zacząć się rozmnażać, co teoretycznie może doprowadzić do mutacji lub rozprzestrzeniania się nowych chorób w trudnej do przewidzenia skali. Co więcej, jest to nowy sposób instrumentalizacji zwierząt i traktowania ich jak istot, których życie posiada jedynie wartość użytkową dla człowieka, nie stanowi natomiast wartości samej w sobie.

Ksenotransplantacja: aspekty etyczne i techniczne

Ksenotransplantacja oznacza przeszczep organów, komórek lub tkanek pomiędzy organizmami różnych gatunków biologicznych. W przypadku człowieka będzie to każda procedura, która włącza transplantację, implantację lub infuzję człowiekowi żywych komórek, tkanek lub organów zwierząt, a także ludzkich płynów ustrojowych, komórek, tkanek lub organów, które weszły w kontakt *ex vivo* z komórkami, tkankami lub organami zwierząt. Ksenotransplantacja jest próbą rozwiązania problemu ostrego deficytu organów do przeszczepu. Oczywiście, to kontrowersyjna technologia, nie tylko z medycznego, ale i etycznego punktu widzenia. Pozostawiając na boku problemy na osi dawca – biorca organów, które nastrocza allotransplantacja⁸, stykamy się z zupełnie nowymi sferami problemów.

Przed wszystkim, należy podkreślić, że ksenotransplantacja nie jest technologią bezpieczną. Niezależnie od pozornie oczywistej zalety, jaką jest dostępność organów do przeszczepu (co pozostaje jednak sporną kwestią), ksenotransplantacja pociąga za sobą wiele zagrożeń, zarówno dla pojedynczego pacjenta, jak i dla całej ludzkości (chodzi np. o problem tożsamości, który może pojawić się u pacjenta, czy o ryzyko przeniesienia chorób zwierzęcych na ludzi).

⁷ Temat onkomyszy rozwinęła D. Haraway (1997).

⁸ Transplantacja w obrębie tego samego gatunku.

W wypadku allotransplantacji przeszczepiony organ to część innego człowieka. Choć dawca zwykle pozostaje anonimowy, biorca dostaje pewne minimum informacji o nim (płeć, wiek). W oparciu o te dane nierzadko buduje sobie całą historię, a często zdarza się, że szuka w sobie oznak tożsamości lub charakteru człowieka, którego organ nosi w sobie. Działa tu, można przypuszczać, zasada magicznego działania przez zetknięcie się, tak zwana magia kontaktu (w klasyfikacji J.G. Frazera): „rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności ze sobą, nadal działają na siebie, nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny przestał istnieć” (Frazer 1965: 37). Bywa, że kiedy człowiek otrzymuje serce, wątrobę lub nerki od innego człowieka, jest przekonany, że wraz z tym organem otrzymuje coś jeszcze: nawyki, sympatie czy lęki dawcy, czyli pewne cechy jego zachowania i charakteru. Pojawia się zatem pytanie, jakie mogłyby być odczucia człowieka, który otrzymał organ od zwierzęcia. Czy nie będzie on miał problemów z tożsamością lub nie będzie czuł się w jakimś sensie „gorszy” w stosunku do „stuprocentowych” ludzi? Powszechnie jednak uważa się, że w obliczu wyboru: organ odzwierzęcy lub śmierć, wybór na korzyść życia jest naturalny i oczywisty.

Jan Paweł II, który akceptował transplantacje, powiedział o ich etycznym aspekcie następujące słowa:

Każdy przeszczep organu ma swoje źródło w decyzji o wielkiej wartości etycznej, a mianowicie decyzji zaoferowania za darmo części własnego ciała drugiej osobie dla jej zdrowia i dobrego samopoczucia. Szlachetność takiego gestu polega na tym, że jest on prawdziwym aktem miłości. Nie jest to kwestia podarowania czegoś, co należy do nas, lecz podarowania czegoś z siebie⁹.

W przypadku dawcy-zwierzęcia nie ma mowy o takim „darze”, o ładunku ofiarności i hojności, za to ma miejsce zabójstwo silnego, zdrowego zwierzęcia w celu uratowania chorego człowieka. To wywołuje protesty obrońców praw zwierząt, bez względu na to, że cel ten wydaje się być „wyższym” moralnie niż zabójstwo w celu zaspokojenia apetytu. Zwierzę może posłużyć tu jako żywy magazyn organów, części zamiennych. A to znaczy, że ksenotransplantacja, przy całej swojej atrakcyjności jako sposobu rozwiązania deficytu organów do przeszczepu, nie jest „czystą” technologią, pozbawioną problemów etycznych.

Jeśli chodzi o techniczny aspekt ksenotransplantacji, to zwierzętami najbardziej odpowiednimi do przeszczepu organów człowiekowi są świny. Początkowo naukowcy próbowali wykorzystywać tkanki i organy naczelnych, jako ewolucyjnie najbliższych człowiekowi zwierząt, jednak zetknęli się z pewnymi trudnościami. Po pierwsze, organy naczelnych zwykle różnią się od ludzkich rozmiarem, co zawęża możliwości przeszczepu. Po drugie, naczelne cierpią na cho-

⁹ Cytat z послания Яна Павла II до участников Международного Конгресса Трансплантологического, *Zespół opieki zdrowotnej w Chełmnie – Transplantologia*, http://www.zoz.chelmno.pl/zoz/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=32&Itemid=88 (26.11.2012).

roby i są nosicielami wirusów, które z łatwością mogłyby przesiedlić się na człowieka-biorcę. Po trzecie, tak samo jak i ludzie, naczelne rozmnażają się powoli: ich ciąża trwa długo i zwykle rodzi się jedno dziecko, co utrudnia otrzymanie niezbędnej ilości organów do przeszczepów. Hodowla świń okazała się pod tym względem o wiele korzystniejsza. Niektóre ich organy są anatomicznie i fizjologicznie bardzo podobne do ludzkich organów, ich hodowla jest tańsza i prostsza w porównaniu z hodowlą naczelnych, a rozmnażają się one o wiele szybciej. Jeżeli chodzi zaś o dystans filogenetyczny, to przeniesienie chorób ze świni na człowieka jest mniej prawdopodobne, choć niewykluczone. W przypadku świń istnieje natomiast poważna bariera immunologiczna, która może pociągnąć za sobą odrzucenie przeszczepionych organów. W celu rozwiązania tego problemu naukowcy z całego świata (wśród nich także twórcy owcy Dolly) próbują wyhodować transgeniczne świnię, które miałyby geny likwidujące tę barierę¹⁰. Wiele transgenicznych świń pomyślnie hoduje się w licznych laboratoriach na świecie, co pozwala wierzyć, że bariera immunologiczna może zostać zniesiona. Jednak nawet jeśli transgeniczne świnię z medycznego punktu widzenia sprawdzą się jako dawcy organów, to wciąż pozostaje wiele problemów etycznych, stojących na drodze do realizacji wiecznego marzenia ludzkości o odnawialności ludzkiego ciała i przedłużeniu życia.

Ksenotransplantacja: krótki przegląd historyczny

Pierwszy udokumentowany przypadek ksenotransplantacji został odnotowany w Rosji w 1682 roku, kiedy chirurg odbudował uszkodzoną czaszkę szlachcica przy pomocy fragmentu czaszki psa. Operacja się udała, jednak Cerkiew prawosławna zagroziła mężczyźnie wykluczeniem, jeśli nie pozbędzie się implantu (Kuźmich 2009; Wójcik 2007: 312). Kolejny przykład ksenotransplantacji to przeszczepianie skóry żab, stosowane w leczeniu poparzonych chorych pod koniec XIX wieku (Kuźmich 2009). Dalsze eksperymenty z tej dziedziny związane były z odkryciami lekarzy: Charlesa Edouarda Brown-Séquarda, który dokonywał podskórnego wstrzykiwania pacjentom roztworu ze świeżych jąder świń morskich i psów, oraz Siergieja Woronowa, który kontynuował te doświadczenia wykorzystując także jądra i gruczoły innych zwierząt. Eksperymenty te (które obaj medycy przeprowadzali również na sobie) miały na celu odmłodzenie organizmu.

Z kolei lekarz kalifornijskiego więzienia San Quentin, L.L. Stanley, w latach 20. XX wieku przeprowadził szereg wątpliwych etycznie doświadczeń w celu

¹⁰ Jednym ze sposobów pokonania lub obniżenia bariery immunologicznej jest włączenie ludzkich genów do genomu świni-dawcy. Tworzy się więc transgeniczne zwierzę, chimerę człowieka i zwierzęcia, aby w końcu stworzyć jeszcze jedną chimerę – człowieka z organem zwierzęcia.

odnowy „sił życiowych” pacjentów w podeszłym wieku, przeszczepiając im gruchoły płciowe bydła oraz poddanych egzekucji przestępców (Liśuk 2011).

W latach 60. XX wieku do międzygatunkowej transplantacji zaczęto wykorzystywać najbliższe spokrewnione z człowiekiem zwierzęta – małpy naczelne. Jak już nadmieniałam, właśnie filogenetyczna bliskość wydawała się głównym argumentem na korzyść tych przeszczepów. Nerki, serca i wątroby pawianów i szympanśów przeszczepiano dorosłym i dzieciom; tylko jeden pacjent przeżył dziewięć miesięcy, pozostali umierali w ciągu tygodni, dni, a niekiedy nawet godzin od przeszczepu. Tego typu operacje można usprawiedliwić w przypadkach, kiedy stan pacjenta nie pozwalał długo czekać, jednak szeroko znany przypadek „Baby Fae” pod wieloma względami wydaje się być przykładem nieetycznego postępowania i po prostu eksperymentowania na człowieku. W 1984 roku Leonard L. Bailey dokonał przeszczepu serca pawiana nowonarodzonej dziewczynce (nazwanej potem Baby Fae) z zespołem hipoplazji lewego serca¹¹, który w owym czasie uznawany był za nieuleczalny. Ważne, że dostępny był organ od ludzkiego dawcy, serce innego nowonarodzonego dziecka, które dawałoby większe szanse na uratowanie Baby Fae niż ksenotransplantacja zaproponowana przez lekarza. Choć sama operacja się udała, dziewczynka zmarła 21 dni później, dopełniając smutnej statystyki pacjentów ksenotransplantacji¹².

W 1995 roku Suzanne Ildstad przeszczepiła komórki szpiku kostnego pawiana pacjentowi choremu na AIDS, Jeffowi Getty’emu, mając nadzieję, że odporne na AIDS komórki macierzyste pawiana pomogą szpikowi kostnemu pacjenta produkować komórki zwalczające tę chorobę (Altman 1995)¹³. Mimo że formalnie operacja zakończyła się pomyślnie, komórki pawiana wkrótce zniknęły z organizmu pacjenta. Jednak jego stan nie tylko nie pogorszył się, ale wręcz polepszył, a w organizmie chorego nie odnaleziono śladu żadnych wirusów przekazanych przez pawiana, czego najbardziej obawiało się środowisko naukowe. Ksenotransplantacja nie pomogła Jeffowi Getty’emu wyleczyć się z AIDS – zmarł w 2006 roku na skutek niewydolności serca będącej skutkiem choroby (Łęski 1999).

Poczynając od lat 90. XX wieku nastąpiło odejście od filogenetycznie bliskich człowiekowi naczelnych i wykorzystywanie świń w charakterze dawców zwierzęcych. Jednym z pozamedycznych czynników, które temu sprzyjały, były protesty obrońców praw zwierząt przeciwko zabijaniu naczelnych. Świnie, jako zwierzęta hodowane dla mięsa, wywołują o wiele mniej kontrowersji i ostrych reakcji społecznych jako dawcy organów.

Stanowiska światowych religii wobec ksenotransplantacji nie są jasno określone. Z wyjątkiem buddyzmu i hinduizmu, w których istnieje zupełnie odmienne

¹¹ Wrodzona wada serca, polegająca na nieprawidłowym wykształceniu lewej komory serca.

¹² *Kazus Baby Fae – komentarz*, <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=31&i=3&m=26&n=2&z=0&k=76&k=63> (28.01.2013).

¹³ Zob. też *Laboratoriâ innovacionnyh biomedicinskih tehnologij*, <http://www.limbt.com/page/25> (02.09.2016).

podejście do granic międzygatunkowych w porównaniu ze światem judeochrześcijańskim, i które tę decyzję pozostawiają sumieniu wierzących, największe światowe religie nie są przeciwne międzygatunkowej transplantacji, uważając, że człowiek ma prawo wykorzystywania przyrody dla swoich korzyści. W tym kontekście problemem jest jednak zakaz użycia świniny w judaizmie i islamie. Jak pisze Zdzisław Smorąg:

zarówno islam, jak i judaizm zabraniają spożywania mięsa tych zwierząt. Jednak transplantacje organów pochodzenia świńskiego traktują one nie jako akt spożycia takiego mięsa, lecz jako uzyskanie znaczącej korzyści z wykorzystaniem tego gatunku zwierząt (Smorąg 2006: 109).

Należy jednak pamiętać, że zarówno w islamie, jak i judaizmie nie ma nadrzędnego autorytetu religijnego, a lokalni przywódcy religijni z pewną dozą swobody interpretują święte pisma i określają, co wolno wiernym, a czego nie. Natomiast jasno wyrażone ograniczenie zostało sformułowane przez Kościół katolicki i związane jest z tożsamością człowieka-biorcy organów zwierzęcych. Akademia Papieska w dokumencie „Pro Vita” z 2001 roku określa, że w człowieku są dwa rodzaje organów: funkcjonalne i mające wpływ na tożsamość (do nich należą mózg i organy płciowe). Zatem, aby uniknąć niebezpieczeństwa zatarcia granicy między człowiekiem i zwierzęciem lub naruszenia ludzkiej tożsamości, ksenotransplantacji można poddawać tylko organy funkcjonalne (Wójcik 2007: 315).

Obecnie trwają intensywne badania nad technologią, którą nazwać można „odwróconą ksenotransplantacją”: chodzi o hodowanie ludzkich organów w ciałach zwierząt w celu późniejszego przeszczepienia ich ludzkim biorcom. Tworzy się więc najpierw chimeryczne zwierzę, noszące w sobie ludzkie serce, wątrobę lub inny organ, który następnie przeszczepia się do ciała człowieka. Ludzkie organy są hodowane w ciele zwierząt z komórek macierzystych implantowanych do zwierzęcych embrionów. Ta technologia niweluje ryzyko odrzucenia organu, pozwala na tworzenie „własnych” organów konkretnego pacjenta, jednak również nie jest wolna od problemów o charakterze etycznym. Oprócz wspomnianych powyżej wątpliwości odnośnie do prawa do eksperymentowania i zabijania zwierząt, pojawia się ważne pytanie o ewentualność biologicznego „uczłowieczenia” zwierzęcia. Teoretycznie możliwe jest, że z ludzkich komórek macierzystych powstanie nie wątroba, ale mózg. Rodzi się także pytanie o nasze prawo do biologicznej ekspansji i swoistej „kolonizacji” innych gatunków (o czym wspominał już w nieco innym kontekście Rossijanow).

Zagrożenia związane z rozwojem biotechnologii

Przedstawione powyżej przykłady historycznych i współczesnych doświadczeń pokazują, że temat hybryd i chimer człowieka i zwierzęcia już od stuleci

jest atrakcyjny dla naukowców, w których rękach właśnie teraz pojawiły się narzędzia niezbędne do ich stworzenia. W związku z tym rodzi się obawa utracenia „natury ludzkiej” i samozagłady człowieka. Pojawia się strach, że świat zdominują roboty lub „postludzie” – na przykład hybrydy – pozbawieni wspólnej z człowiekiem współczesnym biologii, która jest tutaj rozumiana przede wszystkim jako nośnik naszego składnika psychicznego, moralnego i duchowego. Jak przekonuje Wieczorkiewicz, badająca monstra i potwory wśród gatunku ludzkiego, w powszechnym odbiorze osobliwości ciała wpływają na zmysły, a te z kolei na moralność. Strach o ciało jest więc równocześnie strachem o duszę. Na poziomie akademickich dyskusji doskonale odzwierciedla to wzrost zainteresowania tak zwanym „moralnym ulepszeniem” (*moral enhancement*), w odróżnieniu od szerszego terminu „ulepszenia człowieka” (*human enhancement*).

Obecnie można mówić o kilku poziomach badań w zakresie tworzenia człowieko-zwierzęcych hybryd i chimery: to doświadczenia na komórkach i tkankach, prenatalne i postnatalne. Każdy z nich stawia odmienne pytania i wyzwania etyczne. Największy wpływ na zmianę pojęcia „natury ludzkiej” mają doświadczenia (zarówno realne, jak i hipotetyczne), które można sklasyfikować następująco: 1. udoskonalenie człowieka przy pomocy genów zwierzęcia, czyli stworzenie człowieka z „dodatkiem” materiału genetycznego zwierzęcia; 2. dodanie ludzkich genów lub organów zwierzętom, na przykład w celu przeprowadzenia dalszych eksperymentów lub otrzymania tkanek organizmu z cechami ludzkimi; 3. stworzenie nowego hybrydowego organizmu, którego klasyfikacja będzie niejednoznaczna.

Ponieważ współczesna nauka pozwala na rzeczywiste stworzenie „człeko-zwierzęcia”, niezbędne staje się przygotowanie się do takiego scenariusza i rozważenie szeregu problemów etycznych. Problemy takie pojawiają się na każdym etapie badań w tej dziedzinie, poczynając od poziomu praktycznego, związanego z kwestiami prawnymi. Chodzi przede wszystkim o ustalenie dopuszczalnych granic i celów eksperymentów z hybrydami i chimerami. Należy przy tym uwzględnić, że nie zawsze są one łatwe do wytyczenia, na przykład w przypadku celów „medycznych” mowa może być zarówno o terapii, jak i o „ulepszeniu”. I tak, czy dodanie zdolności do regeneracji utraconych kończyn to jeszcze leczenie czy już ulepszenie? Osiągnięcia w jednej dziedzinie mogą doprowadzić również do niezamierzonych skutków w innych dziedzinach, na przykład w sferze wojskowej.

Inna sfera problemów prawnych to patentowanie wyników badań. Biotechnolodzy pracują z genami, a te występują w przyrodzie. Czy można zarejestrować patent na dodanie, przeniesienie czy redukcję genów? Czy nie będzie to ograniczeniem praw tych, którzy noszą te geny w sobie (jeśli mowa o ludzkich genach)? Beck (2009: 40) zastanawia się, czy mysz z jednym ludzkim genem różni się pod tym względem od myszy z tysiącem ludzkich genów, i czy wystarczy tylko raz opatentować takie zwierzę, czy też dodanie każdorazowo nowego genu będzie już rozpatrywane jako nowe osiągnięcie. Poza tym, czy można w ogóle patentować geny – przecież nie są one wynalazkiem, tylko odkryciem.

Patentowanie osiągnięć w dziedzinie biotechnologii może doprowadzić do monopolizacji tej sfery, co w kardynalny sposób może wpłynąć na życie ludzi. Bezpośrednio wiąże się z tym problem dostępu i reglamentacji technologii w społeczeństwie. Jeśli będą one regulowane zgodnie z zasadami wolnego rynku, może to wywołać głębokie i nieodwracalne rozwarstwienie społeczeństwa według kryteriów społeczno-ekonomicznych: bogaci będą mogli „zaprogramować” w swoim potomstwie pożądane cechy, a osoby mniej zamożne będą pozbawione tej możliwości. Pośrednim tego skutkiem może być również brak lekarstw, a nawet badań nad lekarstwami na choroby, które bogaci będą wyłączać ze swoich genów – produkcja takich leków nie będzie bowiem opłacalna dla firm farmaceutycznych. Silver (2002) sugeruje, że osoby zmienione genetycznie (*GenRich*) z czasem zaprzestaną płodzenia potomstwa z „naturalsami” (*Naturals*), co spowoduje rozpad *Homo sapiens* na dwa odmienne gatunki. Doskonałą popkulturową ilustracją dyskryminacji w społeczeństwie osób niezmienionych genetycznie jest film *Gattaca* – *szok przyszłości*. Reglamentacja biotechnologii przez państwo stwarza z kolei niebezpieczeństwo rozwoju totalitaryzmu tworzącego dla swoich potrzeb ludzi o określonych cechach: żołnierzy, robotników, naukowców, sportowców itd.

Koncentracja uwagi społeczeństwa na genetyce może doprowadzić do nadużyć w zakresie ochrony danych osobowych w części dotyczącej genomu. To poważny problem, który przede wszystkim odzwierciedli się w systemie ubezpieczeń zdrowotnych, i który w perspektywie może stać się podstawą do dyskryminacji genetycznej.

Istotne problemy etyczne wiążą się z pojawieniem się „człekozwierza”: człowieka ze znacznym dodatkiem genów lub tkanek zwierzęcia, zwierzęcia z dodatkiem ludzkiego materiału, czy też nowej formy życia, trudnej do jednoznacznego sklasyfikowania. Tutaj na plan pierwszy wysuwa się problem statusu takiej istoty, jej „godności”, którą Beck (2009) rozumie jako prawo do ochrony nietykalności, autonomiczności, wolności jednostki. Jak wpłynie pojawienie się człowieko-zwierzęcej chimery lub hybrydy na społeczeństwo w sensie filozoficznym i religijnym? Jaki będzie status nowej istoty w społeczeństwie i jak będą się układać jej stosunki z otoczeniem? W zależności od cech tej hybrydowej lub chimerycznej istoty, zarówno fizycznych, jak i psychicznych, możliwe są najrozmaitsze scenariusze.

Inny rodzaj problemów etycznych wpisuje się w szeroki nurt eksperymentów z udziałem człowieka i ludzkiego materiału biologicznego. Jak w przypadku technologii wspomaganej reprodukcji, tak i tutaj pojawiają się wątpliwości etyczne dotyczące udziału dawców gamet i materiału genetycznego, a także wykorzystania ludzkich embrionów lub ich komórek.

Bez względu na wielość zagrożeń i problemów związanych z rozwojem biotechnologii, nie należy się spodziewać, że badania w tej sferze zostaną zatrzymane. Praktyka pokazuje, że trudno powstrzymać rozwój nauki, a niezgodność prawodawstwa w różnych państwach i częściach świata powoduje tylko migra-

cję naukowców do państw z liberalnymi przepisami. Możemy zaobserwować nawet swoisty wyścig biotechnologii. Jak już wspomniałam, w Europie najbardziej liberalna jest Wielka Brytania, która niezależnie od istnienia silnej kontroli etycznej eksperymentów, pozwala na większą swobodę naukowców niż spętane doświadczeniami nazizmu Niemcy lub ograniczone wpływem religii na sferę naukową państwa z silnymi tradycjami katolickimi.

W tym kontekście konieczne wydaje się przedstawienie problemów biotechnologii związanych z „ulepszeniem” człowieka szerokiemu kręgowi odbiorców nie będących ekspertami w dziedzinie bioetyki i biotechnologii. Prezentacja tej tematyki nie powinna mieć charakteru technoutopii ani przeciwnie, katastroficznego scenariusza przyszłości, lecz winna dostarczać rzetelnych informacji i wskazówek do dalszych dyskusji, które z kolei kształtować będą opinię publiczną i prawodawstwo w zakresie nowych biotechnologii. Tylko w ten sposób społeczeństwa mogą w sposób odpowiedzialny, świadomy i otwarty pokierować osiągnięciami współczesnej „odczarowanej” technonauki.

Słowa kluczowe: hybrydy, chimery, człeko-zwierzę, natura ludzka, bioetyka, biotechnologia, historia nauki

LITERATURA

- Altman L.K.
1995 *Man Gets Baboon Marrow in Risky AIDS Treatment*, „The New York Times”, 15.12.1995, <http://www.nytimes.com/1995/12/15/us/man-gets-baboon-marrow-in-risky-aids-treatment.html> (02.09.2016).
- Bakke M.
2007 *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 1-2, s. 222-234, <http://rcin.org.pl/dlibra/doccontent?id=51065> (12.07.2016).
- Beck M.
2009 *Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten*, Paderborn: Ferdinand Schoeningh.
- Dąbrowska M.
2012 *Psy rasowe jako bio-dzieło sztuki?*, „Artmix” 28 (18), <http://archiwum-obieg.u-jazdowski.pl/artmix/24243> (20.07.2016).
- Frazer J.G.
1965 *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa: PIW.
- Gajewska G.
2012 *Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu*, „Przestrzenie Teorii” 17, s. 105-114.
- Haraway D.
1997 *Modest_Witness@Second_Millennium.Female_Man©_Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*, New York and London: Routledge.

- 2008 *When Species Meet*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Hartman J.
2002 *Czym jest dzisiaj bioetyka?*, „Archeus” 3, s. 5-15, http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=bioetyka&p=czym_jest_dzisiaj_bioetyka (14.07.2016).
- Kożevnikova M.
2013 *Granicy człowieka w kontekście stworzenia himer człowieka i zwierzęcego*, w: E.B. Barinova (red.), *Kulturnye granicy i granicy v kulture, Materialy konferencii molodyh uchenykh*, Moskwa: IĖA RAN, s.164-170.
2015 *Gibridy i himery człowieka i zwierzęcego w nauce: istoriâ i sovremennoe sostoiânie issledovaniy*, w: S.V. Sokolovskij (red.), *Innovacii v antropologii: novye napravleniâ, ob"ekty i metody v rossijskikh antropologičeskikh issledovaniâh*, Moskwa: IĖA RAN (e-book), s. 14-34.
2016a *Gibridizaciâ i himerizaciâ kak human enhancement: opredelenie „prirody człowieka” v kačestvie instrumenta integracii*, w: S.M. Klimova, A.D. Majdanskij (red.), *Koncepcii postczłowieka v filosofii i tehnologii: Materialy V Meždunarodnoj naučnoj školy dlâ molodeži*, Belgorod: ID Belgorod NIU BelGU, s. 44-50.
2016b *Gibridnyj człowiek budušego: ob ugroze poteri „prirody człowieka”*, w: N.D. Subbotina, O.A. Borisenko (red.), *Problema sootnošeniâ estestvennogo i social'nogo v obščestve i v człowieku: materialy VII Meždunarodnoj naučnoj konf.*, Čita: ZabGU, s. 215-229.
- Kuźmicz J.Z.
2009 *Ogólne aspekty ksenotransplantacji*, <http://www.biotechnolog.pl/artukul-225.htm> (30.01.2013).
- Lišuk O.
2011 *Rentabel' naâbesčelovečnost'*, <http://medportal.ru/mednovosti/main/2011/02/28/experiments/> (30.01.2013).
- Łęski T.
1999 *Serce prosto od świni*, „Wiedza i Życie” 1, <http://archiwum.wiz.pl/1999/99013800.asp> (02.09.2016).
- Man or Mouse...*
2010 *Man or Mouse? Ethical Aspects of Chimera Research. Report*, Copenhagen: The Danish Council of Ethics.
- Radkowska-Walkowicz M.
2008 *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rosiânov K.O.
2006 *Opasnye svâzi: I. I. Ivanov i opyty skrešivaniâ człowieka s człowiekoobraznymi obez'ânami*, „Voprosy istorii estestvoznaniâ i tehniki” 1, <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/ECCE/IVAPITEK.HTM> (15.07.2016).
- Rostand J.
1964 *Biologia twórcza*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Silver L.
2002 *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, przeł. S. Dubiski, Warszawa: Prószyński i S-ka.

- Smorąg Z.
2006 *Biotechnologiczne, prawno-organizacyjne i etyczne aspekty ksenotransplantacji*, „Biotechnologia” 1 (72), s. 103-109, http://www.pfb.info.pl/files/kwartalnik/1_2006/Smorag.pdf (2.09.2016).
- Smorąg Z., Słomski R.
2005 *Ksenotransplantacja – możliwości i ograniczenia*, „Nauka” 4, s. 133-148.
- Tišenko P.D.
2001 *Bio-vlast' v èpohu biotehnologii*, Moskwa: IF RAN.
- Turney J.
2001 *Ślady Frankensteina*, przeł. M. Wiśniewska, Warszawa: PIW.
- Vaal' de F.
2014 *Istoki morali: w poiskah čelovečeskogo u primatov*, Moskwa: Alpina non-fikšn.
- Wieczorkiewicz A.
2010 *Monstruarium*, Gdańsk: Słowo / obraz terytoria.
- Wójcik B.
2007 *Ksenotransplantacje*, w: A. Muszala (red.), *Encyklopedia bioetyki*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, s. 312-316.

Źródła internetowe:

- Kazus Baby Fae – komentarz*, <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=31&i=3&m=26&n=2&z=0&kk=76&k=63> (28.01.2013).
- Zespół opieki zdrowotnej w Chelmnie – Transplantologia*, http://www.zoz.chelmno.pl/zoz/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=32&Itemid=88 (26.11.2012).
- Laboratoriâ innovacionnyh biomedicinskih tehnologij*, <http://www.limbt.com/page/25> (02.09.2016).

Magdalena Kozhevnikova

HUMAN-ANIMAL HYBRIDS AND CHIMERAS IN SCIENCE: HISTORY AND TODAY

(Summary)

This article reviews the history and present state of research on the creation of human-animal hybrids and chimeras. The idea has been present in culture since ancient times and was picked up by scientists a long time before breakthroughs in DNA were made. Scientific experiments in the field of chimerization and hybridization are a continuation of thought experiments expressed in a variety of cultural texts and artefacts throughout

the history of mankind. The author reviews the scientific implementation of this ancient idea – from simple transplants between different species and different sexes to xenotransplantation and further on to genetic engineering.

Today's development of individual stem cells therapies and the production of new medicines and healthcare products are claimed to be the goal of such research, yet in the future, “upgrades” (enhancement) of people with animal genes and the transfer of selected biological characteristics to the human species will become realistic possibilities.

Due to the unpredictable consequences of such research, both concerning individuals and humankind, such a prospect raises serious concern among scientists. As a result, questions appear regarding the potential threat to humankind, which in turn calls for the revision of the concept and development of a new vision of who “man” is in this age of biotechnology.

Key words: hybrids, chimeras, humanimal, human nature, bioethics, biotechnology, history of science

Magdalena Kozhevnikova
Institute of Philosophy
Russian Academy of Sciences
12/1 Goncharnaya Street
109240 Moscow, Russian Federation
kmagdalena@yandex.ru

JACEK NOWAK
Instytut Socjologii
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

ŻYDOWSCY SĄSIEDZI. O WIEZIACH SPOŁECZNYCH W PAMIĘCI MIESZKAŃCÓW POŁUDNIOWEJ POLSKI

Wprowadzenie

„Kiedy bida, to do Żyda” – mówiło polskie przysłowie. Ludowych powiedzeń określających wzajemne relacje było w powszechnym obiegu sporo i dotyczyły one wielu sfer życia, co świadczyć może o wadze tych kontaktów międzykulturowych. Bezpośrednia sugestia zawarta w tym przysłowiu jest tylko pozornie czytelna: „w biedzie pomoże Żyd”, podczas gdy w rzeczywistości mogła być ona ukrytym, negatywnym skojarzeniem ze stereotypowym „Żydem-wyzyskiwaczem”. W artykule zajmuję się kwestią pamiętania relacji polsko-żydowskich, ze szczególnym uwzględnieniem charakteru więzi sąsiedzkiej.

W analizie poruszam się w obszarze wyznaczonym przez trzy kluczowe pojęcia: więzi sąsiedzkie, relacje z Żydami i pamięć przeszłości. Przedmiotem rozważań są wspomnienia, które gromadziliśmy podczas badań przeprowadzonych w latach 1988-1993 w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, w ramach projektu „Pamięć kultury żydowskiej wśród mieszkańców Podkarpacia” Andrzeja Palucha i Jonathana Webbera (Oxford University). Projekt obejmował zasięgiem wybrane miasteczka i wsie całego obszaru dawnej Galicji w Polsce, od Bielska-Białej aż po wschodnią granicę państwa. Do badań typowano miejsca ważne dla kultury żydowskiej, jak Bobowa, Leżajsk, Dąbrowa Tarnowska, Rymanów, ale też wybierano miejscowości *ad hoc*, pod wpływem gromadzonych informacji o dawnych relacjach Żydów z nie-Żydami. W sumie przeprowadzono czterysta wywiadów w kilkudziesięciu miejscowościach tego regionu. Rozmowy te nagrywano i transkrybowano, by po kilkunastu latach poddać je digitalizacji¹. Badania jakościowe z wykorzystaniem

¹ Dysponentem wywiadów jest Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ustrukturyzowanego scenariusza wywiadu pogłębionego prowadzono przez kilka lat w różnych zespołach. Scenariusz rozmów, choć zgodnie z metodologicznymi dyrektywami miał charakter elastyczny i z biegiem czasu ulegał modyfikacjom, to jednak koncentrował się głównie na kwestiach pamięci o kulturze żydowskiej. Pytania zgrupowano w kilku blokach tematycznych poświęconych kwestiom: ogólnych wspomnień o społeczności żydowskiej; wspomnień o jej religii i rytuałach, pamięci relacji Żydów z nie-Żydami; pamięci Zagłady oraz stereotypów. Na potrzeby niniejszej analizy przeczytałem wszystkie wywiady i wybrałem treści związane głównie ze wspomnieniami relacji Żydów z nie-Żydami, ze szczególnym uwzględnieniem pytań wprost nawiązujących do problematyki sąsiedztwa: „Czy to dobrze, że Żydzi mieszkali w Pana(i) miejscowości?”, „Jeśli mógłby Pan wybierać, to kogo najlepiej mieć za sąsiada (Żyda, Niemca, Ukraińca, Rosjanina, Czecha, czy też kogoś innego)?” oraz „Jakie dobre cechy i/lub złe posiada Żyd?”. Jak można zauważyć w przywoływanych fragmentach wywiadów, rozmówcy nawiązywali w swych wypowiedziach również do innych pytań o kulturę i relacje polsko-żydowskie. Takie mieszanie wątków jest charakterystyczne dla narracji o przeszłości pozyskiwanych w badaniach jakościowych. W wywiadach rozmówcy występują jako świadkowie przywołujący zapamiętane zdarzenia, formułujący swoje interpretacje i oceny.

Komentując wyniki, muszę zastrzec, że odwołuję się do pewnego stanu świadomości rozmówców, ich wyrywkowych obserwacji, doświadczeń jednostkowych i sądów, w których często mijali się z prawdą czy powielali istniejące stereotypy. Badanymi byli głównie mieszkańcy wybranych miejscowości pamiętający czasy sprzed II wojny światowej. Warto zatem mieć na uwadze, że przywoływane treści pochodzą z okresu ich dzieciństwa czy wczesnej młodości. Oznacza to, że mamy do czynienia z etnograficznym materiałem będącym wyobrażeniem przeszłości. Szczegółowy opis niektórych kwestii metodologicznych dotyczących analizy owych wspomnień można znaleźć w tekście Sławomira Kaprańskiego (2015) – jednym z nielicznych opracowań odnoszących się do zebranych podczas tych badań materiałów. Dodatkowo należy uwzględnić wpływ interferencji pamięciowej związanej choćby z polityką historyczną PRL czy społecznymi wyobrażeniami na temat kultury żydowskiej. Nie bez znaczenia dla treści przywoływanych wspomnień jest też kontekst czasowy prowadzenia tych badań. Lata 90. ubiegłego wieku były początkiem uwalniania pamięci dotąd skrywanej i przemilczanej. Ponadto pamięć o Żydach zaczęła wtedy pojawiać się w mediach i często była przedmiotem dyskusji w sferze publicznej, co zapewne miało wpływ na przywoływane wspomnienia badanych.

O ile wyniki podobnych badań Aliny Całej (1992), przeprowadzonych dwadzieścia lat wcześniej, weszły już do obiegu socjologicznych analiz, a uchwycony w nich wizerunek Żydów często był komentowany, o tyle badania późniejsze, do których się odwołuję, nie były dotąd omawiane. Niniejszy artykuł jest kolejną próbą pokazania, w jaki sposób mieszkańcy miasteczek i wsi tego regionu rekon-

struowali pamięć o relacjach sąsiedzkich lub raczej budowali swoje wyobrażenia o przeszłości w tym zakresie. Wykazuję zatem „zapamiętany” charakter owych więzi sąsiedzkich, zwracając szczególną uwagę na determinujący wpływ wspólnoty na pamięć w ocenie sąsiedztwa Żydów z nie-Żydami². Artykuł ten jest też punktem wyjścia do dalszych analiz, które prowadzę z zespołem w ramach projektu „Śladami pamięci. Strategie pamiętania o kulturze żydowskiej w Galicji”³. Interesują nas sposoby i mechanizmy przepracowania pamięci o przeszłości polsko-żydowskiej w przekazie międzypokoleniowym.

Pamięć przeszłości

Przed przejściem do analizy problematyki więzi sąsiedzkiej należy poświęcić nieco uwagi zagadnieniom pamiętania i zapominania przeszłości. Materiał, jakim dysponujemy, jest pochodną wspólnotowego procesu przepracowania pamięci o czasach sprzed kilkudziesięciu lat. Wywiady prowadziliśmy w okresie rozpoczynającej się właśnie transformacji systemowej i postępującej demokratyzacji pamięci, dopuszczającej coraz śmielej do głosu wspomnienia z przeszłości dotąd marginalizowane czy zapomniane (por. Ziółkowski 2001). „Uwolnione pamięci” dostawały się do publicznego obiegu i stawały przedmiotem powszechnej debaty. Wiele ograniczanych bądź skrywanych dotychczas narracji o zdarzeniach z przeszłości trafiło na warsztaty historyków, socjologów i antropologów (Orla-Bukowska 2006). W tym czasie w świecie nauki już dość intensywnie badano zjawiska związane z pamięcią zbiorową. Maurice Halbwachs (1969) ze swoją koncepcją społecznych ram pamięci wszedł na dobre do naukowego obiegu, a koncepcja ta stała się ważnym punktem odniesienia dla kolejnych badaczy. Publikowane prace z biegiem czasu zaczęły ożywiać dyskusję o pamięci przeszłości w naukach społecznych, wywołując swego rodzaju modę na te tematy. David Lowenthal wydał *The Past is a Foreign Country* (1985), Jacques Le Goff – *History and Memory* (1992), a wkrótce potem ukazało się obszerne dzieło pod redakcją Pierre’a Nora, *Realms of Memory* (Nora, ed., 1996-1998), znane szerzej z oryginalnego tytułu: *Les lieux de memoire*. Ważna dla późniejszej dyskusji o pamięci stała się też praca Jana Assmanna *Pamięć kulturowa* (2008). Często przywoływano koncepcje, podejścia i stanowiska zaczerpnięte z prac Paula Ricoeura, Dominicka LaCapry, Jeffreya Olicka, Paula Connertona i wielu innych. Symbolicznym apogeum badania pamięci przeszłości stało się powołanie do życia przez wydawnictwo Sage periodyku „Memory Studies” w 2008 roku.

² Pominięcie esencjalizującej dychotomii „Polacy versus Żydzi” dla owych relacji ma na celu ominięcie w tekście zawitych interpretacji kwestii tożsamościowych związanych z granicami etniczno-kulturowymi.

³ Projekt jest finansowany ze środków NCN na podstawie decyzji DEC-2012/07/B/HS3/03464.

Na gruncie polskim badania nad pamięcią zbiorową zapoczątkowała Nina Asorodobraj, jeszcze w latach 60. ubiegłego wieku. Do grona socjologów kontynuujących tę tradycję zaliczamy Barbarę Szacką, Andrzeja Szpocińskiego czy Lecha Nijakowskiego. Naturalnie, zjawiskiem pamięci zbiorowej zajmują się też przedstawiciele innych dyscyplin, na przykład historycy Marcin Kula i Robert Traba. Antropologowie obszernie prezentowali swoje stanowisko choćby w periodyku „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, na czele z Katarzyną Kaniowską (2003), autorką artykułu *Antropologia i problem pamięci*. Z antropologicznego punktu widzenia niezwykle cenne dla poruszanych tu zagadnień są prace Joanny Tokarskiej-Bakir (np. 2004). Na uwagę zasługują badania przeprowadzone przez Kaję Kaźmierską (2008), poświęcone w dużej mierze właśnie pamiętaniu sąsiedzkich relacji polsko-żydowskich. Z kolei spory o pamięć polsko-żydowskiej przeszłości interesująco przedstawił Piotr Forecki w książce *Od Shoah do Strachu* (2010).

Wciąż aktualne w dyskusji o pamięci zbiorowej pozostają klasyczne już założenia Maurice’a Halbwachsa, oparte na Durkheimowskiej wizji świata społecznego. Jego zdaniem, to w społeczeństwie człowiek nabywa wspomnienia, tam je rozpoznając i lokalizując. Zatem wspomnianie jest czynnością społeczną osadzoną w strukturach społeczeństwa, czynnością, która jednoczy nasze myślenie i poprzez którą dokonujemy rekonstrukcji przeszłości (Halbwachs 1969: 4-5). Dla dalszych rozważań w niniejszym artykule właśnie ta perspektywa teoretyczna wydaje się podpowiadać najlepsze tłumaczenia pamięci przeszłości. Chcę bowiem wykazać, że analizowane zjawiska społeczne należą do dwóch porządków: indywidualnego i ponadjednostkowego. To jednostki wytwarzają relacje, a jednocześnie relacje te należą do sfery zobiektywizowanych wzorów kulturowych przynależnych społeczeństwu. Jednostki wspominają przeszłość pod presją wspólnoty. Jednostki pamiętają, ale ich pamiętanie podlega zdeterminowanym społecznie wyborom określonych elementów z zasobów i w obrębie funkcjonujących ram społecznych. Barbara Szacka definiuje pamięć zbiorową jako wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych informacji, które są rozumiane, wybierane i przekształcane według standardów kulturowych wytwarzanych społecznie. Skoro są one wspólne członkom danej zbiorowości, to wytwarza się ujednolicony obraz przeszłości dziejów własnej grupy (Szacka 2006: 44). Ponadto to, co zapamiętujemy z przeszłości, jest determinowane teraźniejszą sytuacją grupy, do której należymy. Zatem, badając wspomnienia jednostek sprzed kilkudziesięciu lat, musimy pamiętać, że ich treść negocjowana była w warunkach wyznaczonych przez ówczesne konteksty społeczne. Upraszczając, możemy powiedzieć, że wspomnienia zanotowane w latach 90. są aktem rekonstrukcji pamięci o kulturze żydowskiej (w tym relacjach sąsiedzkich), wywołanym i określonym przez to, co dla badanych ważne było w czasie realizacji wywiadów⁴.

⁴ Z metodologicznego punktu widzenia warto zauważyć, że ich badawcza interpretacja w tamtym czasie mogłaby też być różna od tu zaproponowanej.

Jan Assmann, odwołując się do koncepcji Halbwachsa, kładzie nacisk na moment kształtowania obrazu zdarzeń z przeszłości przez jednostki w drodze przekazu międzypokoleniowego. Wyróżnia pamięć komunikacyjną, obejmującą wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości, i kulturową, która pojawia się, gdy tamta zaczyna wygasać i zostaje przeniesiona w obszar zewnętrzny: rytualny i materialny (Assmann 2008: 36). Pamięć komunikacyjna jest przekazywana w luźnej, niesformalizowanej formie w codziennym życiu wspólnotowym pomiędzy pokoleniami, najczęściej w postaci komunikacji ustnej w kręgach rodziny i znajomych. Szczególnie nasilenie procesu ożywiania lub odświeżania pamięci następuje w okresie, kiedy świadkowie zdarzeń z przeszłości wchodzi w końcowy okres swojego życia. Materiał, jakim dysponujemy, pochodzi właśnie z takiego okresu. Był to bowiem moment przekształcania pamięci komunikacyjnej w kulturową. Rozpoczął się pod koniec ubiegłego wieku i toczył na fali rozliczeń z tragediami II wojny światowej, procesu postępującej demokratyzacji pamięci w Europie Środkowo-Wschodniej i wreszcie naturalnie następującej wymiany pokoleniowej, czyli odchodzeniu świadków przedwojennego świata społecznego. Nasi rozmówcy dysponowali unikatową już dzisiaj pamięcią dotyczącą przeszłości (Assmann 2008: 66-71). Opowiadali o zdarzeniach, które pamiętali z własnych przeżyć, uczestniczyli w nich osobiście. Zatem w tym przypadku wpływ społecznych ram pamięci był stosunkowo najmniejszy, nie tyle pozwalał im wyzwolić się z „ram pamięci zbiorowej”, co umożliwiał ich modyfikacje przez przywołanie pamięci biograficznej, bezpośredniej i dostępnej przez osobiste doświadczenie. Stąd mamy do czynienia z pewnym paradoksem ujawniającym się w rozmowie. Jednostkowa pamięć oparta na wspomnieniach bezpośrednich zмага się z pamięcią obowiązującą w grupie. Owocem tego aspektu procesu zapamiętywania są sądy takie, że konkretny Żyd-sąsiad był dobrym sąsiadem, a Żyd „zgeneralizowany” już nie. Badani dobrze oceniają swoje relacje z konkretną rodziną żydowską, a w tej samej rozmowie wypowiadają negatywne sądy o relacjach Żydów z nie-Żydami. Mamy tu do czynienia z procesem „produkowania zmiennych obrazów przeszłości, [pojmowanych – J. N.] jako wyłaniające się z międzyludzkich interakcji pole konfliktów pomiędzy różnymi perspektywami, a także jako sfera negocjacji i przenikania się odmiennych wyobrażeń” (Kaprański 2010: 15-17).

Nie wikłając tych wspomnień jednostkowych w kontekst konfliktu pamięci w zbiorowych tożsamościach, pozostajmy przy stwierdzeniu, że pamięć jednostkowa jest częścią wielu kontekstów pamiętania zbiorowego, a jednostki, dzieląc się swoimi wspomnieniami, muszą uwzględniać złożoną procedurę uzgadniania map poznawczych w interpretacji przeszłości. Wypada jeszcze dodać, że pamięć jednostkowa podlega mechanizmom zapominania. Najczęściej mówi się o kilku jej przejawach, takich jak nietrwałość, roztargnienie, blokowanie, błędna atrybucja, podatność na sugestie czy tendencyjność (Schacter 2003). Przede wszystkim należy pogodzić się z faktem, że pamięć jest nietrwała i wraz z upływem czasu mamy dostęp jedynie do jej pozostałych śladów. Jednak pewne epizody z prze-

szłości, szczególnie związane z bezpośrednim doświadczeniem, wielokrotnie przypominane i roztrząsane, mogą przetrwać i utrwalić się w naszej pamięci. Stąd w rozmowach z badanymi, nawet jeśli ów całościowy obraz przeszłości pozostaje już mglisty, to natrafiamy na wspomnienia o zadziwiająco ostrych konturach. Często owe wspomnienia są nieprawidłowo lokowane, w innej przestrzeni i czasie, a do tego dochodzą przekłamania co do ich źródeł. Sugerował to Assmann (2008: 68), mówiąc o „figurach wspomnień” czy „wzorach pamięci”. Spotykamy się też z próbą wpiśnięcia wspomnień do aktualnej sytuacji bez poczucia zniekształcania treści pamięci. Na te wszystkie procesy nakłada się jeszcze szereg innych mechanizmów, jak „filtrowanie pamięci” (Kula 2002: 55), nakładanie się „pamięci fałszywej” (Bieńkowska 1995: 23) czy wręcz „zacieranie śladów pamięci” (Ricoeur 2006). Konkludując, wspomnienia, które gromadzimy w czasie badań, są wypadkową wielu procesów natury psychologicznej oraz społecznej i kulturowej, a więc ich odczytanie musi być poprzedzone starannym namysłem i wyborem odpowiednich ram interpretacyjnych.

Ważnym aspektem społecznego procesu przepracowywania pamięci o przeszłości jest zbiorowe zapominanie, co dobrze opisywał choćby Ricoeur (2006), zwracając uwagę na grupowe strategie unikania wiedzy dotyczącej drażliwej przeszłości i/lub świadomej selekcji zdarzeń z przeszłości, które wskazują na cudze krzywdy, których byliśmy sprawcami. Halbwachs (1969: 422) już wcześniej zwracał uwagę, że społeczeństwo dąży do usunięcia ze swej pamięci wszystkiego, co miałoby negatywny wpływ na spójność wspólnoty. Odwołać się też możemy do Franka Ankersmita (2003: 21-28), który, analizując pamięć Holocaustu, zauważył, że są takie zdarzenia z przeszłości, o których grupa chciałaby zapomnieć, bo są bolesne i przykre dla zbiorowości i nie stanowią powodu do dumy. Takim przykładem wykluczania poza nawias zbiorowej pamięci pewnych aspektów z przeszłości jest zbiorowe zapominanie o Żydach w Polsce powojennej (Ziółkowski 2001; Kula 2004; Forecki 2010). Zarówno w ramach pamięci oficjalnej, jak i potocznej, zafałszowywano bądź wypierano zagadnienia dotyczące kultury i tradycji tej grupy. Pomijano lub pomniejszano jej cierpienia i straty. Nie mówiono, że Polacy też bywali sprawcami ich tragedii, i wreszcie, że stawali się beneficjentami aktów niesprawiedliwości wobec Żydów (Ziółkowski 2001: 12-14). Ponieważ jest to jednak temat na oddzielną analizę, tutaj zaznaczę tylko, że fakt zbiorowego zapominania Żydów, ale też trauma Zagłady, bez wątpienia wpływały na charakter i treść wspomnień, które były przedmiotem naszego badania. Szczególnie widoczne jest to właśnie w opisywanym przeze mnie aspekcie zderzania indywidualnej pamięci badanych z grupowymi wyobrażeniami o kulturze żydowskiej.

Sąsiedztwo

Temat sąsiedztwa w socjologii i antropologii społecznej jest na tyle oczywisty, że tym bardziej zastanawia, iż tak mało o nim napisano wprost. Zazwyczaj poja-

wia się w kontekście dyskusji na temat tradycyjnych społeczności wiejskich bądź przemian we wspólnotach miejskich. W socjologii mówi się wtedy o charakterze więzi i relacji międzyludzkich, a w antropologii o granicach, swojskości i obcości oraz dystansie społecznym. Blisko sytuują się rozważania z zakresu geografii miejsc i przestrzeni, a na gruncie psychologii społecznej – dotyczące obszaru relacji interpersonalnych. Na potrzeby tej analizy przyjmuję, że sąsiedztwo to układ mniej lub bardziej trwałych powiązań i zależności między jednostkami zamieszkującymi ograniczone terytorium. Badacze analizujący kwestie sąsiedztwa odwołują się do klasycznych koncepcji socjologicznych zjawiska wspólnotowości wytworzonych na bazie podejść Ferdinanda Tönniesa, Emila Durkheima czy Maxa Webera. Te klasyczne ujęcia, uwzględniające obyczaj, religię czy tradycje w budowaniu więzi sąsiedzkich, jak żadne inne w socjologii oddają naturę tych relacji, przynajmniej w odniesieniu do tradycyjnych wspólnot.

W artykule zwracam szczególną uwagę na pewien paradoks związany z rolą terytorium w tworzeniu tego typu więzi społecznej. W klasycznym rozumieniu sytuacji sąsiedzkiej bliskość terytorialna jest kluczowym aspektem więzi tam wytwarzanych. Bliskość miejsc zamieszkania i dzielenie wspólnej przestrzeni życiowej wytwarzają szczególny rodzaj intymności i więzi tworzących wspólny ład i porządek. Zjawiska te są dobrze obserwowalne szczególnie w małych społecznościach, takich jak wieś czy miasteczka. Trochę inny charakter przybierają one w większych skupiskach ludzkich i tam analiza sąsiedzkich relacji wymaga zastosowania innej aparatury pojęciowej. W opisywanej sytuacji kontaktów pomiędzy Żydami i nie-Żydami, bliskość miejsc nie wpływała jednak na charakter relacji międzyludzkich między tymi grupami. Pomimo zajmowania wspólnej przestrzeni pozostawali sobie obcy. Bardziej trafne w ich opisie wydaje się mówienie o współzamieszkiwaniu niż sąsiedztwie. Owa bliskość nie generowała żadnej intymności, bowiem na przeszkodzie stała obcość kulturowa. Sąsiad to ktoś, kto mieszka blisko nas (przy czym odległość pozostaje rzeczą względną), to ktoś, kogo wyróżniamy spośród innych ze względu na ową bliskość i, wreszcie, to ktoś, z kim podejmujemy proste lub złożone kontakty społeczne. Charakter badanych miasteczek i wsi zapewniał częsty kontakt bezpośredni pomiędzy Żydami i nie-Żydami. Wsie zamieszkiwało zazwyczaj najwyżej kilka rodzin żydowskich, ale trudno było ich nie dostrzec w tej przestrzeni. Tym bardziej w miasteczkach, w których Żydzi stanowili często większość. Oczywiście w większych miejscowościach nie wszyscy znali się z bezpośrednich kontaktów, ale zapewne nie było tam nikogo, kto nie miałby w swoim bliższym lub dalszym sąsiedztwie Żydów. Rozpoznawano ich przede wszystkim przez pryzmat obcej religii i języka, jednak zwracano też uwagę na ubiór. W rozmowach badani podkreślali, że mieszkali oni blisko, lecz – jak możemy wnioskować – nie niwelowało to istniejących granic symbolicznych utrzymujących dystans między tymi wspólnotami.

Sąsiedztwo jest stanem relacji o charakterze dynamicznym, są płytsze i głębsze relacje, trwalsze i słabsze. Jest ono bowiem potencjałem uruchamianym

w różnych kontekstach. W relacjach sąsiedzkich polsko-żydowskich, zapamiętanych we wspomnieniach, trudno było dostrzec istnienie pogłębianych więzi. Dominował typ sąsiedztwa powierzchownego, definiowanego głównie bliskością przestrzenną, który rzadko wykraczał poza grzecznościowe konwencje, czasem „wzbogacone” relacjami o charakterze utylitarnym. W literaturze socjologicznej najczęściej zwraca się uwagę na sąsiedztwo rozumiane jako społecznie pożądane relacje oparte na współpracy. Tutaj jednak mamy do czynienia z sąsiedztwem trudnym i konfliktogennym, obciążonym niechęcią i poczuciem zagrożenia ze strony nie-Żydów. Tymczasem, co ciekawe, w rozmowach o sąsiedztwie prawie wcale nie pojawia się wątek konfliktów, a jeśli już, to w odniesieniu do zgeneralizowanej grupy Żydów. Częściej można było usłyszeć, że „między **nami** [podkr. – J.N.] konfliktów nie było”, i w tym samym zdaniu: „czasem młodzi **im** [podkr. – J.N.] tam dokuczali”. Tak samo, jak w badaniu Całej: „Wszyscy byli ze sobą przemieszani i żyli w zgodzie, po sąsiedzku. Oni ludziom nie dokuczali, ale wśród Polaków było takie modne hasło: «Bij Żyda» – to Polacy ich atakowali” (Cała 1992: 44). Najczęściej takie konflikty związane były z przekonaniem o oszukiwaniu i wyzysku, jakiemu poddawani byli Polacy/nie-Żydzi przez dominujących w sferze ekonomicznej Żydów. Jednak były też inne powody wzniecania konfliktów czy, jak mówili eufemistycznie rozmówcy, „żartów kawalerki”. Niektóre motywowane były różnicami religijnymi i postawą księży:

No myśmy bili Żydów, myśmy to mieli w sobie, tak jak nas religia uczyła żeśmy pałali nienawiścią, ja mówię jako chłopak, no to już myśmy pałali nienawiścią do Żydów dlatego że Żydzi ukrzyżowali Chrystusa, że innej wiary są, i myśmy, stąd to wyszło, że ta nienawiść, później, jak kto dorósł to był już mądrzejszy, ale w młodości chłopcy to bardzo (Szczawnica, M 83 l.).

Najwięcej jednak motywów, które wskazywano w rozmowach, wiązało się po prostu z różnicami kulturowymi. Ta „obcość” Żydów na każdym kroku „prowokowała”. Inny wygląd („ciągniemy za pejsy”), koszerne jedzenie („smarujemy słoniną klamki”), inny rytuał pogrzebowy („dzwonimy dzwonekami by zatrzymać orszak pogrzebowy”), Święto Kuczek („wrzucamy kamienie”) itd.

Sąsiedztwo prezentowane jest zazwyczaj w literaturze socjologicznej jako relacja budowana w konfiguracji diady, tymczasem jest ono elementem znacznie bardziej złożonych stosunków społecznych, często budujących społeczność lokalną. W opisywanej rzeczywistości bardziej interesują nas owe sieci relacji sąsiedzkich niż pojedyncze egzemplifikacje funkcjonujących tam więzi. Tym bardziej, że osobiste doświadczenia sąsiedzkie przywoływane we wspomnieniach nie przekładały się wprost na grupowe wyobrażenia o wzajemnych stosunkach społecznych. Badani, pomimo pozytywnych doświadczeń ze swoimi sąsiadami, często wyrażali negatywne sądy o charakterze tych relacji w odniesieniu do wspólnoty. Zatem pozytywny kontakt społeczny nawet w wersji konwencjonal-

nej (zob. Kryczka 1981) nie miał szans na rozwinięcie się poza sferę świadczeniową. Nie odnotowano w naszych badaniach żadnych wypowiedzi potwierdzających istnienie więzi o charakterze solidarnościowym. A zatem sąsiedztwo (w socjologicznym rozumieniu „budowania więzi”) nie miało szans na „społeczne skonsumowanie”. Wnioskowanie o relacjach między wspólnotami na bazie sąsiedzkich diad niczem w tym przypadku nie służy. Co bowiem wynikało z faktu, że polska rodzina A. żyła dobrze z żydowską rodziną B., a rodzina C. prowadziła towarzyskie życie z rodziną A., pomimo swojej antysemickiej postawy? W kontekście jednej wspólnoty można by mówić o zaczątku relacji grupowych, ale w kontekście polsko-żydowskim fakt ten nie miał społecznych konsekwencji. Jeśli uwzględnimy jeszcze to, że właściwie życia towarzyskiego między tymi sąsiadami prawie nie było, to relacje te były ważne tylko w wąskim społecznie zakresie. Więzy sąsiedzkie pomiędzy Żydami i nie-Żydami w badanym regionie nawet w ograniczonej formie nie zawiązywały wspólnoty lokalnej.

Dobrze naturę relacji sąsiedzkich definiuje Marek Ziółkowski:

Sąsiad to ktoś znajdujący się w przestrzennej bliskości, ale jednocześnie ktoś, z kim ma się pewien kontakt, o kim posiada się pewne informacje, z kim wchodzi w rozmaite interakcje. Sąsiad nie jest jednym z „nas” i choć może być traktowany jako „obcy” w sensie bycia „innym” czy „odległym emocjonalnie” nie jest jednak całkowicie obcy w sensie bycia „nieznanym”. Sąsiednia grupa etniczna, jej dorebeka i kultura, ziemia na której mieszka, są w jakimś zakresie przedmiotem „naszej” wiedzy (postaw), która jest zawsze różna od „ich” własnej autoświadomości (Ziółkowski 1991: 59).

Wyróżnienie sąsiada spośród innych oparte jest w pierwszym rzędzie na wzajemnej identyfikacji i uruchomieniu grzecznościowych konwencji, które mogą (choć nie muszą) prowadzić do wykorzystania potencjału możliwych relacji i zapoczątkowania stosunków społecznych. Bliskość przestrzenna i utrzymywanie konwencyonalnych stosunków grzecznościowych nie jest niczym nadzwyczajnym w zachowaniach jednostek i taki stan trwać może bardzo długo – w dużej mierze warunkowany przez wzory kulturowe w różnych typach społeczności. Ten czynnik wzajemnej rozpoznawalności wydaje się kluczowy dla analizy charakteru relacji sąsiedzkich. To na tym etapie podejmujemy decyzje o wejściu w bardziej złożone relacje społeczne lub pozostawaniu w gotowości do podjęcia takich relacji. Co stanowi o tym, że jesteśmy gotowi pogłębić naszą znajomość z sąsiadem? Decydujące wydaje się to, jakimi informacjami dysponujemy o sąsiedzie, i jak uzgadniamy nasze mapy poznawcze w toku interakcji. Podstawowym źródłem naszej wiedzy są osobiste doświadczenia i dane, które uzyskujemy od innych osób. To utwierdza nas w przekonaniu, czy warto wchodzić w pogłębione relacje, czy należy się ich wystrzegać. Jeszcze innym zagadnieniem jest, czy potencjalny partner interakcji jest również zainteresowany podtrzymaniem

kontaktu i jego rozwinięciem. W przypadku wzajemnych polsko-żydowskich relacji sąsiedzkich ów zasób i treść wiedzy o sąsiadach wydaje się głównym czynnikiem budującym charakter sąsiedztwa. Po pierwsze, wiedza, którą posiadali Polacy/nie-Żydzi o swych sąsiadach, miała szczególny wymiar. W dużej części dysponowali oni uproszczonym obrazem czerpanym ze stereotypów na temat grupy żydowskiej (pomimo bliskości). Po drugie, zdecydowanie negatywny stereotyp tych sąsiadów utrudniał „przebicie się” do świadomości wiedzy zdobywanej w bezpośrednich relacjach i modyfikację tego stereotypu. Wreszcie dystans kulturowy pomiędzy grupami generował istnienie wyrazistych granic symbolicznych utrudniających wzajemne porozumienie. Nie-żydowskim sąsiadom w małych miasteczkach i wsiach brakowało pogłębionej ciekawości „obcego”. Opowiadali o „złotym cielcu”, a niewielu z nich było kiedykolwiek w synagodze, mówili o grzebaniu zmarłych na siedząco, a niewielu było na pogrzebie swojego żydowskiego sąsiada, jedli macę, a mówili, że Żydzi dodają tam krew dzieci chrześcijańskich itd.

Kogo za sąsiada?

Wracając do wyników badań z lat 90. ubiegłego wieku spójrzmy, jak mieszkańcy badanego regionu zapamiętali swoich sąsiadów. Poddam analizie wypowiedzi dotyczące pytań o wybór sąsiada, ocenę tych relacji i cechy wyróżniające Żydów. W badaniach zapytano respondentów: „Jeśli mógłby Pan wybierać, to kogo najlepiej mieć za sąsiada (Żyda, Niemca, Ukraińca, Rosjanina, Czecha, czy też kogoś innego)?”. W odpowiedzi padało wiele różnych argumentów za lub przeciw wyborowi konkretnej narodowości. W pierwszej grupie sytuują się odpowiedzi podkreślające, że ważny jest człowiek, a nie narodowość. Najlepiej stanowisko to oddają cytaty z wywiadów: „Narodowość nie jest dla mnie ważna, byle był porządny człowiek”, albo: „Sąsiada nie można sobie wybrać, żeby go wybrać, to trzeba go poznać najpierw. Zależy od charakteru, i jak się żyje” (Dynów, M 67 l.).

Inna grupa odpowiedzi to te, które zawierają dodatkowo krótką charakterystykę wybranych narodowości, co najlepiej obrazuje poniższy cytat:

Czech jest fałszywy. Niemiec jest Niemiec. Stare porzekadło jeszcze, stare, że jak świat światem to Niemiec Polakowi nie będzie nigdy bratem. I odkąd historia sięga, to Niemcy zawsze napadali na Polskę. Zawsze uważali za naród podbity. Jak chodzi o Żydów, Żydów mus wygonił na cały świat. Oni nie są temu winni. No, ciężko by było wybrać. Tak samo jak i Polaka. Też są fałszywi i też są... Może być dobry sąsiad i zły (Andrychów, M 76 l.).

Ograniczając się głównie do relacji polsko-żydowskich, trzeba powiedzieć, że zaskakująco dużo (wbrew stereotypom) odpowiedzi wskazywało na Żyda

jako kandydata na dobrego sąsiada. Przyjrzyjmy się dokładniej, jakie argumenty w wypowiedziach respondentów przemawiały za albo przeciw wyborowi Żydów.

Argumenty za wyborem Żyda na sąsiada	Argumenty przeciw wyborowi Żyda na sąsiada
Ja wiem? Może nawet i Żyda. Jakoś może by prędzej poratował. Bo ratowali się czasem ludzie u Żydów. Jak był w biedzie, to od Żyda pożyczali. Ludzie na ogół mało mieli pieniędzy, a Żyd zawsze miał (Lesko, K 64 l.).	Żyda na pewno nie. Oni są mało postępowi, biorę pod uwagę tych Żydów przedwojennych, bo obecnie Żydzi są potęgą intelektualną na świecie. Wybrałbym Niemca – jakby wziąć pod uwagę gospodarność, umysł, postęp (Nowy Żmigród, M 77 l.)
Żyda. Bo miałam, bo miałam. Pewnie. Jak najbardziej. Proszę pani, nie było nigdy żadnej sprzeczki, żadnych plotek, żadnych awantur, żadnych jakiś tam zazdrości. I można było, proszę pani, raczej nawet do nas przyszli bo nie za bardzo czasem nam się dobrze powodziło; czasem przyszli i tam prosili, żeby tam im w czymś pomóc. Uznali to, wie pani. I jakoś tak się żyło dobrze (Lubaczów, K 76 l.).	No z Żydem bym się nie pogodził tak prędko, z Ukraińcem też nie. Prędzej bym się pogodził z Niemcem z oficjalnym wrogiem, zgodnie z tym przysłowiem: „Zachowaj mnie Panie Boże od moich przyjaciół, albowiem z wrogami sam sobie poradzę”. Przecież po wojnie, rząd cały, bezpieczeństwa to byli Żydzi. Bestialsko się znęcali nad Polakami. Taki Różański, Ber- man, a tu w Bielsku Lampe i wielu innych (Bielsko-Biała, M 74 l.).
Mówią, takie jest przysłowie, że „Ni ma lepszego sąsiada, niż Żyd” i rzeczywiście tak. Ciocia w Dębicy mieszkała w takim hoslu, to idealny ten Żyd był, sąsiad bardzo dobry, bezinteresowny. Ja specjalnie na Żydów nic nie powiem. Nic złego (Ropczyce, K 73 l.).	Wybrałbym takiego, co żyje według zasad chrześcijańskich. To: nie Żyda i nie Niemca (Ciężkowice, M 72 l.)
Chyba, to mnie się zdaje, że z Żydem najspokojniej się żyło. On się nie interesowałby co u mnie jest, ja bym się nie interesował co u niego jest. A inna narodowość czy Ukraińcy, czy drugi Polak, czy Rosjanin, interesuje się: jak ty tam żyjesz, z czego ty żyjesz, skąd ty to masz i ta zawiść. A u tych nie byłoby zawiści (Ustrzyki Dolne, bd.).	Bo to były takie zamknięte enklawy dla chrześcijan (Bielsko-Biała, M 74 l.).

Z zaproponowanej listy potencjalnych sąsiadów często wskazywano na Żydów, podkreślając ich bezkonfliktowy charakter i uprzejmość. Zatem dystans społeczny, jaki się utrzymywał między grupami, stwarzał poczucie dystansu bezpiecznego, a Żyd nie ingerujący zanadto w życie Polaka/nie-Żyda dawał poczucie spokoju. Odniosłem wrażenie, że Żydzi przywoływani we wspomnieniach

nie stanowili w powszechnym odczuciu zagrożenia w sąsiedzkich relacjach, co zarzucano, na przykład, Ukraińcom. Wydaje się też, że postrzegani byli jako stosunkowo ulegli, co pozwalało traktować ich jako grupę nie tylko niekonkurencyjną, niegroźną, ale taką, wobec której można się było sytuować wyżej w hierarchii społecznej – byli słabsi, więc nie postrzegano ich jako zagrożenia. Drugi argument przemawiający za Żydami wiąże się z czynnikiem ekonomicznym; można było od nich pożyczać pieniądze lub kupować towary na kredyt. Taki sąsiad zawsze jest ceniony. Co nie przeszkadzało tych samych racji, ale w odniesieniu do całej grupy, używać do dyskredytowania Żydów jako krwiopijców i wyzyskiwaczy wzbogacających się kosztem nie-Żydów. Pojawiały się też argumenty przeciw wyborowi Żyda na sąsiada. Najbardziej oczywiste dla rozmówców stanowiska zawierały się w maksymie „Żyd to Żyd”, i niby wszystko jasne. Ale padały też bardziej konkretne zastrzeżenia przeciw żydowskim sąsiadom. Nie żyli według zasad chrześcijańskich, świętowali w „niewłaściwe dni”. To, co było dla niektórych powodem, by wybrać Żyda na sąsiada, a związane było z jego smykałką do handlu, dla innych okazywało się argumentem przeciw, bo „Żyd zawsze Polaków przechytrzył”. Pojawiała się też – aczkolwiek rzadko – dość częsta w innych kontekstach teza o związkach Żydów ze służbą bezpieczeństwa i władzą komunistyczną. Generalnie jednak Żydów wybierano na potencjalnych sąsiadów częściej niż przedstawicieli innych nacji. Charakterystyczne jest w tych wspomnieniach to, że argumenty za wyborem Żyda na sąsiada mają częściej charakter bezpośrednich odniesień do konkretnych osób, a argumenty przeciw wypowiedzane są w uogólnionej postaci, odnoszą się do całej grupy Żydów. Ten mechanizm opisywania relacji polsko-żydowskich przeżywał się też w innych fragmentach wywiadów. Konkretny Żyd mógł być „dobry”, i tu padały argumenty oraz przywoływano wspomnienia świadczące o poprawnych relacjach, ale w opisie zgeneralizowanym grupy zazwyczaj padały określenia mało pochlebne i stygmatyzujące grupę żydowską. Mamy więc wspomnienia, w których przeplatają się w jednej rozmowie wykluczające się narracje. Na przykład współczucie z powodu cierpień i tragedii pojedynczych rodzin z okresu wojny i ogólne oskarżenie, że sami są sobie winni.

Na inne pytanie: „Czy to dobrze, że Żydzi mieszkali w Pana(i) miejscowości?”, zdecydowana większość rozmówców odpowiadała, że to ani dobrze, ani źle: „Ja tego pani nie mogę powiedzieć: czy było źle czy dobrze. Każdy musiał pracować na siebie. Ja z nimi nic nie miałam, ja żyłam ze wszystkimi ludźmi dobrze, bo tak człowiek powinien żyć” (Szczepreszyn, K 86 l.). Natomiast prawie wszyscy odnosili się do faktu, że Żydzi, trudniąc się handlem, byli ważnym ogniwem w codziennych relacjach:

Wie Pani... dobrze, to trudno powiedzieć, żeby było dobrze, to tylko tyle, że u Żyda załatwił wszystko. Miał złotówkę to poszedł i dał, kupił, a bez pieniędzy kupił, potem trza było oddać, ale kupił, a u katolika nie dostał, katolik nie sprzedał bez pieniędzy... (Szczucin, M 70 l.).

Nie można powiedzieć, że było źle, czy że było dobrze. Oni skupili cały kapitał. Mówili: „wasze ulice nasze kamienice”. Handel był w ich rękach, byli jak pijawki (Rymanów, K 66 l.).

Zdaniem Całej, jak wynika z przeprowadzonych przez nią wywiadów, kontakty polsko-żydowskie ograniczały się głównie do sfery gospodarczej. A w niej dominował wzór: Żyd sprzedawca – katolik klient. Była to podstawa stereotypowego budowania obrazu Żyda lichwiarza oszukującego Polaków/nie-Żydów (Cała 1992). Inną kwestią było porównywanie czynności zawodowych charakterystycznych dla Żydów z ciężką pracą, głównie na roli, której Żydzi w zasadzie nie uprawiali. Handel, jako najczęściej wymieniane zajęcie Żydów, nie był wysoko oceniany, stanowiąc wręcz synonim lenistwa i braku uczciwości: „Oni brali w swe ręce interesa takie, z których jest korzyść. A z której nie było korzyści, on tego nie cierpiał. Mówili: że on woli lepiej kilo handlu niż metr roboty” (Borchów, M 80 l.).

Pojawiały się też głosy, że obecność Żydów i ich smykałka do handlu ułatwiała codzienne życie, bo Polacy/nie-Żydzi nie umieli prowadzić tak dobrze sklepów i stronili od wykonywania wielu przydatnych zajęć:

Dla Grybowa znaczenie miało duże i pozytywne, ponieważ niektóre gałęzie handlu Polakom mogły nie odpowiadać, tak jak skup kości, skup kopyt, sprawa jelit. A oni to wykonywali bez szemrania. Nie czuli się poniżeni przez to, że handlują jakimś mniej wartościowym towarem, tylko wykonywali każdą pracę, która im służyła do utrzymania rodziny i utrzymania swoich dzieci (Grybów, M 64 l.).

Była też obawa, że zajmują dominującą pozycję społeczną i rugują z niej Polaków: „I dobrze, i źle. Z jednej strony zborgował, jak nie było pieniędzy. Z drugiej Polska jest dla Polaków, a nie dla Żydów, czy innych. A im się tu za dobrze powodziło” (Ciężkowice, M 72 l.).

Jak zatem odpowiedzielibyśmy na kluczowe tu pytanie: żyli razem czy osobno?

Nie. Goj był nieczysty, stosunki z gojem to raczej nie. Tylko Żydzi bogaci, bez przesądów rasowych, oni się sami dobrowolnie izolowali ze społeczeństwa, nie chcieli bliskich kontaktów ze społeczeństwem. Żyli w swoim środowisku. Oni się sami trzymali swoich gett (Sanok, M 73 l.).

Domy tych Żydów nie miały kontaktu z Polakami, oni się obracali w swoim zamkniętym gronie (Rymanów, M bd.).

Jeżeli idzie o resztę ludności żydowskiej to oni byli dość zamknięci, mieli swoje organizacje kulturalne, polityczne, sportowe własne, natomiast ta inteligencja, która mówiła po polsku, no to ich wpływ na życie polityczne, na życie społeczne był dość znaczny (Kęty, M 69 l.).

Alina Cała komentowała:

Wykreowany przez mieszkańców prowincji model dopuszczał bezkonfliktowe współistnienie, ale bez większych kontaktów. Wzajemna tolerancja, według nich, pozwalała na życie obok siebie. Był to wzorzec wywodzący się ze społeczeństwa stanowego, podzielonego na zamknięte zbiorowości, obwarowane nieprzekraczalnymi (przynajmniej w teorii) granicami (Cała 1992: 16)⁵.

Sugerowałbym jednak w odniesieniu do faktycznych relacji, co wynika pośrednio z zanotowanych wspomnień, ale i naszej wiedzy o tamtym okresie, inną interpretację owego życia „obok siebie” Polaków/nie-Żydów i Żydów. Wydaje mi się, że główną przyczyną braku możliwości wykreowania więzi sąsiedzkiej, rozumianej jako pewien typ intymnych więzi wynikających z bliskości, była nie „różnica stanowa” wynikająca z zajmowanych pozycji w strukturze społecznej, a obcość kulturowa, o której już wspominałem. Nie odwiedzali się w domach i do rzadkości należały wspomnienia o wspólnym świętowaniu czy pracy. Pomimo wielu okazji wynikających z bliskości przestrzennej, nie zmniejszyli dystansu kulturowego, tkwiąc latami w oddzielonych granicami symbolicznymi wspólnotach.

Jakie cechy wyróżniały Żydów w oczach polskich sąsiadów?

W odpowiedzi na pytanie: „Jakie dobre cechy i/lub złe posiada Żyd?”, wymieniano wiele pozytywnych cech. Przede wszystkim wysoko oceniano solidarność grupową Żydów. Podawano jej przykłady jako atut tej społeczności, ale czasem też jako cechę świadczącą o zamknięciu i niedopuszczaniu Polaków/nie-Żydów do siebie.

No, dobre cechy Żydów to była ich wewnętrzna solidarność, bardzo uwidaczniająca się na każdym kroku. Jeżeli gdzieś w jakimś ulicznym zajściu, starciu się młodych chłopców z młodymi Żydami, doszło do jakiegoś starcia no to, to Żydzi widać było, że solidarni, jeden zaraz tego Żyda, który by tam był, prawda, czy uderzy, czy, czy jakoś nachodzony, zaraz go w obronę brali. Była ta solidarność do pomocy, pomagania sobie ekonomicznego, prawda. To była ta cecha jedna, wyróżniająca ich bardzo solidarnie, bardzo wyraźnie. Ale poza tym, no to normalnie, jak

⁵ Co ciekawe, ale i zrozumiałe, w latach 90. bardzo rzadko w wywiadach respondenci odnosili się do stanowego układu, jaki charakteryzował społeczeństwo przedwojenne, a którego obraz tkwił jeszcze w głowie rozmówców w latach 80. W nowszych badaniach pytania o hierarchiczny układ społeczny i miejsce w nim Żydów pozostawały bez zrozumienia. Pytania o „chłopa, pana i Żyda” były mało czytelne. Pół wieku od wojny zmieniło nie tylko strukturę społeczną, ale i język opisu hierarchiczności w lokalnej społeczności. Rozmówcy opisywali stare stosunki społeczne (z przeszłości) nowymi pojęciami.

każdy człowiek właściwie, nie można – byli źli i dobrzy, prawda, ale raczej byli uprzejmi, uprzejmi raczej byli, tak to było widoczne... Tacy do, do współżycia byli, byli zgodni we współżyciu z sąsiadami, czy w ogóle w społeczności. No i aktywni – to, co, żeby powiedzieć też na ich dobro, aktywni bardzo w życiu gospodarczym, bardzo aktywni, pracowici, oszczędni, pracowici, poprzestający na małym, wyróżniający, wyróżniali się pod tym względem od Polaków, którzy od razu chcieli, prawda, majątek to duży, a oni ciułali z małego i zadowalali się tym małym i potem dochodzili do dużego... No, i we współżyciu, współżyciu z mieszkańcami, z katolikami, chrześcijanami byli, byli dobrzy (Pilzno, M 75 l.).

U Żydów była jedność. Oni się to wyjątki należały, to gdzieś pozarli o te czy inne interesy, ale na ogół się szanowali, trzymali się kupy, a nasi nie, nasi nie. Oni się szanowali nawzajem razem. Też były właśnie kłótnie między nimi, ale na ogół się pilnowali, szanowali (Dąbrowa Tarnowska, M 66 l.).

Żydzi, to taki jest klan, który się trzymał. Żyd Żyda zawsze popierał. To u nich, właśnie to było – oni się mogli kłócić, oni mogli być nieprzyjaciółmi, ale jak on był w kłopotcie to go kahał zaraz ratował. Żydzi zaraz ratowali. Żydzi, to jest jeden naród, co mają jedność trzymają (Brzozów, K 84 l.).

Charakterystyczny dla postrzegania siły owych więzi solidarnościowych grupy żydowskiej jest cytat pokazujący sytuację osoby mediującej z grupą Polaków:

Był taki Żyd, handlarz koni, Suchar się nazywał. On tak mędrkował, filozofował, pokpiwał z religii, często przebywał z Polakami, zupełnie był odcięty [od Żydów⁶] poza nawiasem społeczności żydowskiej się znajdował, tak, że jak miał kłopoty, Żydzi nie śpieszyli mu wcale na pomoc (Dynów, M 67 l.).

Odwołując się do własnej pamięci z czasów prowadzenia tych badań, przypominam sobie wiele uwag na temat osób przekraczających symboliczne granice wspólnot. Zarówno Żydzi, jak i nie-Żydzi podejrzliwie patrzyli na członków swoich grup mających szersze/głębsze relacje z drugimi. Nie mam na myśli tylko tych skrajnych ocen dotyczących na przykład osób zawierających związki małżeńskie z „obcymi”, ale znajomość jidysz i częste kontakty z Żydami bądź rozwinięte interesy narażały nie-Żydów na komentarze o przechodzeniu na „drugą stronę”. Również w środowisku żydowskim niechętnie patrzono na tych, którzy utrzymywali zażyłe stosunki z gojami (tak przynajmniej pamiętają to Polacy/nie-Żydzi). Wspólnotowi „strażnicy” zauważali akty przekraczania granic symbolicznych i przesuwali takie osoby na margines grupy. Świadczy to, iż wspólnotowość i jej reguły wyznaczały wzory sąsiedzkich relacji. Bliscy sąsiedzi

⁶ Wtrącenia w cytatach wypowiedzi umieszczone w nawiasach kwadratowych pochodzą od autora.

uczestniczyli czasem w światach dwóch wspólnot, a to skutkowało sankcjami za przekraczanie granic. Stąd, w mojej opinii, taki a nie inny jest wzór relacji sąsiedzkich dominujący we wspomnieniach badanych. Obie wspólnoty nie akceptowały zbyt dużego spoufalania się sąsiadów.

Bardzo dużo odpowiedzi wskazywało, że Żydzi byli dobrymi ludźmi. Wymieniano zdecydowanie więcej pozytywnych niż negatywnych ich cech. Zwracano uwagę na ich gotowość do pomagania innym, głównie Żydom, ale wielu rozmówców przyznawało, że także mogło liczyć na ich pomoc. Podkreślano bezkonfliktowy charakter Żydów, choć czasem czyniono z tego zarzut, że nie potrafili się bić czy walczyć o swoje. Doceniano ich uprzejmość. Wymieniając kolejne dobre cechy podkreślano, że Żydzi nie byli pijakami. Musiał być to poważny problem społeczny, skoro tak często wskazywano, że Żydzi umieli się od picia powstrzymać:

Żydzi nie byli pijakami, każdy Żyd miał wódkę w domu. Ale tylko kieliszczyk po szabasie. Żyda nie było widać, żeby się walał po ulicy pijany (Dynów, K 69 l.).

Nie byli alkoholikami, tak szanowali grosza, że (...). Żydzi pili wódkę w sobotę z naparstka. Jeden, dwa i to było wszystko i nie widziała pani bo raz tego że psuje opinie, drugi raz na wódkę szkoda pieniędzy, trzeba ją przeliczyć na pieniądze (Dębica, K 80 l.).

Wśród cech negatywnych wymieniano zdolność Żydów do oszukiwania w pogoni za zyskiem. Trzeba jednak pamiętać, że uwagi takie zazwyczaj pojawiały się w kontekście pożyczania pieniędzy czy kredytowania Polaków/nie-Żydów. Stwierdzenie: „Zawsze dopominali się o swoje” brzmi jak zarzut, ale możemy się domyślać, że po prostu starali się odzyskać pożyczone pieniądze, jak to w relacji handlowej. Bez komentarza pozostawiam poniższy cytat: „Złe cechy – jak szli na śmierć to złośliwie postępowali. Dolary darli i miał możliwość komuś dać a nie dał” (Nowy Żmigród, M 76 l.).

Zauważano, że niektórzy byli niechlujni i brudni, ale zazwyczaj podkreślano, że najczęściej dotyczyło to warstw najuboższych, żyjących w biedzie. Na pytania o domy żydowskie przeważająca większość zapamiętała je jako małe, ciasne, brudne. Wielu pamięta przykre zapachy, jakie dominowały w tych domostwach. Oczywiście znacznie lepiej oceniane były domy bogatych Żydów. Zapewne uwzględnienie czynnika klasowego inaczej nakreśliłoby obrazy tych relacji. Badani mieli świadomość społecznego zróżnicowania statusów zarówno po stronie nie-żydowskiej, jak i wśród Żydów. Jeszcze innym filtrem analitycznym byłoby pokazanie różnic między Żydami. Polacy/nie-Żydzi nie lubili „fusytów”, „chusytów” czy tych „ortodoksyjnych” (jak mówiono o chasydach). Woleli Żydów „postępowych”, bo taki status znacznie zmniejszał bariery pomiędzy sąsiadami.

Typy sąsiedztwa

Porządkując wspomnienia tych relacji sąsiedzkich, korzystam z typologii zaproponowanej przez Piotra Kryczkę, lekko ją modyfikując. Choć odnosi się ona do innej rzeczywistości społecznej, sam mechanizm budowania i podtrzymywania więzi sąsiedzkiej pozostaje zbliżony. Kryczka (1981) wyróżnia sześć typów sąsiedztwa: ograniczające, poinformowane, konwencjonalne, świadczeniowe, solidarnościowe i przyjacielsko-towarzyskie. Połączyłem typ sąsiedztwa ograniczającego z poinformowanym, zakładając, że w tradycyjnych wspólnotach sprzed ponad pół wieku sama świadomość obecności sąsiada równała się posiadaniu podstawowych informacji o nim. Autor tej koncepcji zwraca uwagę przede wszystkim na funkcjonalny aspekt koegzystencji, jednak w homogenicznej kulturowo wspólnocie. Próbując przenieść ten schemat relacji do kategoryzacji stosunków polsko-żydowskich, musimy pamiętać, co wielokrotnie podkreślałem, że mamy tu do czynienia ze wspomnieniami sąsiedztwa podzielonego granicami kulturowymi.

1. Sąsiedztwo ograniczające – to taki typ relacji, w którym sąsiedzi posiadają świadomość jej istnienia, co warunkuje zachowania nie wywołujące ich negatywnej oceny przez drugą stronę. Można powiedzieć, że to taki minimalny warunek potwierdzający więź wynikającą z normy działaniowej bez szkody dla partnera tej więzi. Sąsiedztwo poinformowane – dotyczy takich relacji, w których nie tylko jesteśmy świadomi sąsiedzkiej bliskości, ale też posiadamy podstawowe informacje o drugiej stronie: kim są, czym się zajmują itd. Kim zatem był dla Polaków sąsiad Żyd? „Całkiem normalny człowiek, taki sam jak i my. Z tym, że ma inną religię” (Sanok, K 70 l.). Przede wszystkim różnili się wyznaniem, mową i wszystkimi zasadami – takie opinie można było najczęściej usłyszeć.

Kto to jest Żyd? Człowiek zupełnie normalny wyznający inną religię i (...) religia nakłada na niego specjalne swoje rygory. To, co powiedziałem i święcenie szabasu, święcenie Paschy, święcenie kuczek i innych żydowskich świąt. I poza tym, proszę pani nie lubili ciężkiej pracy. Zajmowali się przeważnie kupiectwem i drobnymi rzemiosłami. To znaczy krawiecczyzna, szewstwo, oni bardzo lubili jakieś orkiestry, jakieś kursy tańców prowadzić. Ot takie zajęcia raczej. Poza tym o Żydach co można powiedzieć; oni sami się dzielili. Na przystojnych i głupich, brzydkich i mądrych (Brzozów, M 78 l.).

Żydzi mówili w domu wyłącznie po żydowsku, jidysz. Tym językiem porozumiewali się w kontaktach między sobą, w kontaktach handlowych, rzemieślniczych, bo oni stanowili zawsze zwarty krąg. Stanowili społeczność zamkniętą, obcą, odrębną. Zamknięci w swoim kręgu religijnym, zwyczajowym, językowym (Dynów, M 67 l.).

Bez wątpienia polscy sąsiedzi zdawali sobie sprawę z „inności” Żydów i ograniczeń wynikających z różnic kulturowych, przede wszystkim językowych i religijnych. We wspomnieniach badani najczęściej podkreślali, że owe różnice pozwalały im żyć obok siebie bezkonfliktowo. Jednocześnie widać, że owa świadomość różnic wskazywała na współzamieszkiwanie, a nie budowanie więzi sąsiedzkich. Wymiar bezpośrednich sąsiedzkich relacji wygląda we wspomnieniach dość idyllicznie, jednak w toku rozmów pojawiały się często informacje, że owa koegzystencja zakłócana była „wybrykami” młodzieży albo pod wpływem wspólnotowej solidarności przemieniała się w niechęć i wrogość na poziomie grup. Ten sam „nieszkodliwy” Żyd sąsiad stawał się „obcym” i wrogiem Polaków/nie-Żydów na poziomie wspólnoty. Zatem odnosząc się do tego typu sąsiedztwa, można stwierdzić, że o ile kulturowa odmienność Żydów była zauważana i nie powodowała napięć w relacjach bezpośrednich (można mówić o sąsiedztwie obojętnym), to była znacząca na poziomie grupy. Jeszcze inaczej, parafrazując odpowiedzi respondentów, można powiedzieć: „mój sąsiad był w porządku, ale oni jako sąsiedzi już nie”.

2. Sąsiedztwo konwencjonalne – to taki typ relacji, w których nie tylko coś wiemy o sobie, ale też wchodzimy w podstawowe zachowania i interakcje związane na przykład z wymianą pozdrowień oraz krótkimi konwersacjami. Takie sąsiedztwo ilustrują następujące wypowiedzi:

Żydzi trzymali się osobno, ale z młodymi Żydami bawiliśmy się na podwórku (Grybów, M 66 l.).

Tam czasem zamienili jakieś zdanie, jak tam zdrowie i kończyło się, ale tych bliższych kontaktów towarzyskich, to nie utrzymywali wcale (Dynów, M 67 l.).

No tak, coś takiego, to przyszli tam ale oni się bardzo grzecznie odnosili. Grzecznie odnosili. Z jakąś prośbą, tak. Ale tak jako znajomi – nie. Oni się nie łączyli do nas, z katolikami. Bo Ukraińcy to to nie było różnicy... (Borchów, M 80 l.).

Nie. Nigdy nie byłam u nich w domu. Raczej nie. Owszem tak na podwórkach, w szkole to się spotykaliśmy, ale tak do domu to nie zachodziliśmy (Zarszyn, K 70 l.).

Był to najczęstszy typ kontaktów obecny we wzajemnych relacjach. Nasi rozmówcy chętnie podawali przykłady takich konwencjonalnych zachowań, zaznaczając, że bariera religijna nie sprzyjała przekroczeniu pewnej granicy. Tą granicą była przestrzeń domowa/prywatna.

3. Sąsiedztwo świadczeniowe – wychodzimy poza zdawkowe pozdrowienia i rozmowy, i łączymy je z działaniami związanymi ze świadczeniem drobnych przysług.

Żydzi we wspomnieniach badanych stanowili odrębną społeczność, byli zamknięci w swoim kręgu kulturowym, językowym, religijnym itd. Co ich zatem z Polakami/nie-Żydami łączyło? Można powiedzieć, że nic ich nie łączyło prócz kontaktów czysto materialnych i finansowych. Żyd prowadził sklep lub warsztat i potrzebował gojów jako klientów, a sam też czasami korzystał z ich usług.

Do nas chodzili, mieliśmy krowę u nas, brali mleko od nas i prawie codziennie spotykaliśmy się z Żydami. (...) Oni chodzili do nas, my chodziliśmy do nich, ale żeby przyjmowało się... jakieś specjalne przyjęcie się robiło, to oni na taki przyjęcie nigdy nie przychodzili. Nigdy (Bobowa, K 66 l.).

Do nas to przychodzili takie... przeważnie Żydówki, bo mamusia szyla. To tam przychodzili i przynosili różności do szycia. A ojciec był szewcem, no to przynosili buty (Ciężkowice, M 77 l.).

Przed wojną takich stosunków ażeby Żydzi przychodzili do nas z kolei my do Żydów – nie, takich zjawisk nie było, nie były w ogóle tutaj. Natomiast z tej racji, że mój ojciec pracował w „nafcie” w tych warunkach muszę powiedzieć, że to był pewien przywilej i gdy ojciec będąc w mieście i tam dziecku chcąc kupić dziecku czy butki czy ubranko czy coś, to prowincja niewielka, wioska, miasteczko dobrze i znało się dobrze do tego że w trakcie kupna zapraszali do mieszkania żeby wypić herbatę, ale żeby poza ten stosunki przyjacielskie ponadto to nie (Iwonicz, M 68 l.).

Odwiedzaliśmy się. Było to przy okazji urzędowej, dowiedzieć się o stanie domu, zarządzenie jakieś zanieść (Krosno, M 82 l.).

Owszem, tak, to jak żyli w zgodzie to po jeden drugiemu pomagał. To jak to było ci Żydzi, którzy na wsi mieszkali, to znowu ci rolnicy chłopci pomagali Żydom tam, bo oni nie mieli konia. To on im uprawiał to pole, a on mu za to dawał pieniądze, płacił mu za to, a poza tym nie wiem co mi mógł Żyd pomóc (Lubaczów, K 77 l.).

4. Sąsiedztwo towarzysko-przyjacielskie – to typ więzi generujący koleżeńskie/przyjacielskie relacje skłaniające nas do wzajemnego uczestnictwa w życiu rodzinnym; wizyty, wspólne świętowanie ważnych uroczystości itp. Oto przykłady wypowiedzi:

Tak [towarzysko] to nie, nie było tego. Oni sobie my sobie (Fryszak, K 74 l.). Zaproszenia na przyjęcia, uroczystości to nie były praktykowane. Z Polakami zaproszeń nie praktykowali. Oni byli bardziej dla siebie, choć byli życzliwi (Krosno, K 65 l.).

Z tym rzeźnikiem stosunki były bardzo koleżeńskie, [ale żeby się odwiedzać] do tego stopnia nie, żeby tak przesiadywanie, ale tylko interesy nas łączyły (Ustrzyki Dolne, M 79 l.).

Przyjaźniliśmy, no to przyjaźniliśmy się trudno powiedzieć, ale w każdym bądź razie byliśmy w dobrych kontaktach (Ustrzyki Dolne, bd.).

Nie. Żydki w barze nie siedzieli przez to, że to jedzenie było niekoszerne. Oni tam nie wchodzili. Te bary, piwo, to wszystko, to było tylko dla nas (Bobowa, M 70 l.).

Choć i dla tego typu sąsiedztwa można znaleźć cytaty potwierdzające istnienie koleżeńskich relacji, to warto raz jeszcze zaznaczyć, że odnoszą się one głównie do wspomnień z okresu szkolnego rozmówców:

Byłam, do tej koleżanki tam naprzeciw mnie. Oni mieli sklep żelazny, ale ona więcej siedziała u mnie jak ja u niej. Takie koleżeńskie (Ustrzyki Dolne, K 79 l.). Myśmy się odwiedzali z tymi kolegami, z którymi chodziłem do szkoły. Czasem ja coś potrzebowałem od niego, czasem on coś do mnie, tośmy się odwiedzali. I z tymi, którzy tutaj w najbliższym sąsiedztwie mieszkali. Tutaj w najbliższym sąsiedztwie mieszkał Getz, to oni przychodzili do nas, myśmy przychodzili do nich. Bez okazji (Grybów, M 64 l.).

Jeżeli chodzi o kontakty towarzyskie to ja chodziłem do kolegów Żydów, a oni przychodzili do mnie. Razem bawiliśmy, razem się uczyliśmy, razem graliśmy w piłkę. Gdzieś na spacerze czy w mieście podczas jakichś zakupów także to były stałe kontakty (Brzozów, M 70 l.).

5. Sąsiedztwo solidarnościowe – w tym typie relacji pojawia się już świadomość wspólnych interesów wynikających z przestrzennej bliskości. Jesteśmy gotowi podejmować działania na rzecz społeczności, do której należymy.

I tutaj dochodzimy do kwintesencji zapamiętanych relacji sąsiedzkich pomiędzy tymi grupami. Nie istniało sąsiedztwo na poziomie wspólnot. Polacy/nie-Żydzi nie rozwinęli więzi sąsiedzkich z Żydami. Były takie, choć ograniczone, relacje z Ickiem czy Szubertem, ale nie z Żydami. W zapisach czterystu rozmów przeprowadzonych w latach 90. w Polsce południowo-wschodniej nie znalazłem wypowiedzi, która ilustrowałaby typ sąsiedztwa solidarnościowego. Może takie przypadki były, ale nasi rozmówcy nie potrafili spontanicznie ich wymienić w rozmowie o relacjach polsko-żydowskich.

Zakończenie

Podsumowując, spróbuję ustalić zapamiętane przez rozmówców charakterystyczne typy sąsiedztwa żydowskiego z nie-Żydami. Bez wątpienia da się wyróżnić typ sąsiedztwa poinformowanego. Ze względu na cechy charakterystyczne kultury żydowskiej, nie można było nie zauważyć, że sąsiadami byli Żydzi. Ponieważ analizujemy życie społeczności małych miast i miasteczek, a czasem i wsi, należy pamiętać, że bliskość przestrzenna nie pozostawiała szans na anonimowość. Każdy mieszkaniec tych miejscowości wiedział, kim jest jego sąsiad, znał

jego narodowość i posiadał co najmniej podstawowe informacje o jego rodzinie. Wszyscy nasi rozmówcy deklarowali taki poziom wiedzy o swoich żydowskich sąsiadach. Konwencjonalny typ sąsiedztwa również był dość powszechny. Polacy nie tylko wiedzieli, kim są ich sąsiedzi, ale wchodzili z nimi w podstawowe interakcje. Co charakterystyczne, owe interakcje – jak się wydaje na podstawie wspomnień – wynikały bądź z kontaktów szkolnych, bądź zawodowych. Ograniczały się głównie do sfery publicznej, a w przypadku dzieci czy młodzieży do wspólnych miejsc codziennego spędzania czasu wolnego, na przykład podwórek czy ulicy. Mimo że nie wszyscy respondenci mówili o takim typie wzajemnych relacji, można uznać, że był on stosunkowo rozpowszechniony. Znacznie rzadszy był typ sąsiedztwa zwany świadczeniowym. Choć zgromadziliśmy wiele deklaracji potwierdzających wychodzenie w relacjach z Żydami poza sferę konwencjonalnych i często zdawkowych wymian uprzejmości, to znacznie mniej osób przyznawało, że wyświadczano też sobie wzajemne przysługi. Kontakty takie związane były zwykle z prostą wymianą ekonomiczną – na przykład przychodzono po mleko czy korzystano z usług krawieckich i szewskich. Nawet jeżeli dochodziło do takich interakcji podbudowanych usługami, to rzadko wiązały się one ze wzajemnymi odwiedzinami w domu. Jeśli już, wizyty miały charakter roboczy, a nie sąsiedzkiego, bezinteresownego odwiedzania się. Równie rzadkie było sąsiedztwo typu towarzysko-przyjacielskiego. Zapewne w różnych grupach społecznych wyglądało to rozmaicie, ale przeciętnej rodzinie polskiej nie zdarzało się wchodzić w zażyłe relacje z Żydami. Nawet jeśli pojawiały się deklaracje koleżeńskich znajomości, to często opatrzone były zastrzeżeniami, że nie miały one bardziej zażyłego charakteru. Wzajemne odwiedziny, tym bardziej rodzinne, naprawdę były rzadkością. Nie znalazłem w żadnym z wywiadów opisu takiego przypadku – choć, o ile pamiętam z prowadzonych rozmów, można sądzić, że takie sytuacje miały miejsce. Zapewne częściej odwiedziny były możliwe w domach rodzin lepij sytuowanych czy inteligenckich.

Na podstawie przywołanych wspomnień możemy powiedzieć, że tradycyjnie rozumiane sąsiedztwo, wykraczające poza konwencjonalne zachowania grzecznościowe, nie miało szans wytworzyć się między tymi wspólnotami, przy tak dużych różnicach kulturowych. Właściwie nie było takiej sfery życia, która sprzyjałaby wytworzeniu bliskości i zainicjowaniu intymnej więzi podbudowanej zaufaniem i wzajemnością. Tolerancja (z ograniczeniami) to było maksimum, co można było w takich warunkach rozwinąć.

Należy pamiętać, że odwoływałem się do materiału, który nie jest zapisem przeszłości, a raczej jej wyobrażeniem. Rozmówcy „pamiętający” ze swojego dzieciństwa i młodości relacje z Żydami modyfikowali swoje wspomnienia według standardów kulturowych obowiązujących w grupie. Ich treść negocjowana była w warunkach wyznaczonych przez różne konteksty społeczne, a analizowany materiał jest pochodną tych procesów i okoliczności naszych rozmów prowadzonych w okresie transformacji lat 90. ubiegłego wieku. Dodatkową zmienną,

która powinna być uwzględniona w analizie, jest fakt, że interpretacja dokonywana jest kilkadziesiąt lat później, w nowej rzeczywistości kulturowej, w nowych społecznych ramach pamięci.

Kluczowy był, jak sądzę, wpływ wspólnoty na charakter jednostkowych wspomnień polsko-żydowskich więzi sąsiedzkich. Twierdzę, że w ocenie relacji Żydów z nie-Żydami podstawową rolę odgrywała presja grupy, poprzez wyznaczone ramy pamięci. Badani dobrze oceniali swoje relacje z sąsiedzką rodziną żydowską, a w tej samej rozmowie wypowiadali negatywne sądy o „zgeneralizowanych” relacjach z Żydami. Staralem się wskazać pola konfliktów pamięci pomiędzy jednostkowymi wspomnieniami a grupowym interesem zachowania spójności tożsamościowej. Zgodnie z moją argumentacją, przywołane wspomnienia są produktami zmiennych obrazów przeszłości powstającymi w toku negocjacji i przenikania się różnych wyobrażeń przeszłości funkcjonujących we wspólnocie.

Słowa kluczowe: więzi sąsiedzkie, pamięć zbiorowa, relacje polsko-żydowskie, wspólnota

LITERATURA

Ankersmit F.R.

- 2003 *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktynowicz, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 262-263: 3-4, s. 25-41.

Assmann J.

- 2008 *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Bieńkowska E.

- 1995 *Mała historia pamięci (Pamięć jednostkowa, pamięć zbiorowa)*, „Znak” 47: 5, s. 19-30.

Cała A.

- 1992 *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Connerton P.

- 1989 *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

Forecki P.

- 2010 *Od Shoah do Strachu. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Halbwachs M.

- 1969 *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kaniowska K.

- 2003 *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 262-263: 3-4, s. 57-65.

Kapralski S.

2010 *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, w: S. Kapralski (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 15-17.

2015 *O co chodzi w wywiadzie? Próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 11: 4, s. 6-33.

Każmierska K.

2008 *Biografia i pamięć*, Kraków: Nomos.

Kryczka P.

1981 *Spółeczność osiedla mieszkaniowego w wielkim mieście: ideologie i rzeczywistość*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kula M.

2002 *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.

2004 *Miedzy przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapomnieniu i przewidywaniu*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

Le Goff J.

1992 *History and Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lowenthal D.

1985 *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nora P. (ed.)

1996-98 *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, vol. 1-3, New York: Columbia University Press.

Orla-Bukowska A.M.

2006 *New Threads on an Old Loom. National Memory and Social Identity in Postwar and Post-Communist Poland*, w: R.N. Lebow, W. Kansteiner (eds.), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham, London: Duke University Press, s. 177-209.

Ricoeur P.

2006 *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków: Universitas.

Schacter D.

2003 *Siedem grzechów pamięci*, przeł. E. Haman, J. Rączaszek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Szacka B.

2006 *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Tokarska-Bakir

2004 *Rzeczy mgliste*, Sejny: Pogranicze.

Ziółkowski M.

1991 *Wspólnota korzeni i odmienność tradycji*, „Kultura i Społeczeństwo” 35: 4, s. 59-71.

2001 *Pamięć i zapomnianie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 45: 3-4, s. 3-22.

Jacek Nowak

JEWISH NEIGHBOURS. SOCIAL TIES AS RECALLED BY INHABITANTS
OF SOUTHERN POLAND

(Summary)

The memory of Polish and Jewish relationships is one of the most intriguing issues within sociology and social anthropology. The present study focuses on neighbour relationships and collective memory. By exploring memories of witnesses of the events predating World War II, this paper demonstrates that the cohabitation of Poles and Jews did not generate community-building ties. Due to the extensive cultural alienation of Jews, the spatial proximity was not sufficient for close relationships to flourish. Rather, these groups predominantly showed limited community bonds, marked by a tolerance for otherness that did not translate into solidary actions. Poles remember that Jews were somewhere close but their otherness prevented them from having more intimate, constructive neighbour relationships. Based on witnesses' memories, the paper demonstrates that the memory of relationships between individuals is more positive than the memory of relationships between the two communities. Built upon stereotypes, the latter reinforced the negative image of Jews as a community despite positive experiences with individual Jews who were close neighbours.

Key words: neighbour relationships, collective memory, Polish-Jewish relationships, community

Jacek Nowak
Department of Sociology
Jagiellonian University
52 Grodzka Street
31-044 Kraków, Poland
jacek.nowak@uj.edu.pl

MAGDALENA ZATORSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

LOKALNE INTERPRETACJE PIELGRZYMEK CHASYDZKICH DO POLSKI I NA UKRAINĘ (LEŁÓW, LEŻAJSK, HUMAŃ)

Jeżeli wędrowanie jako brak związku z wszelkim konkretnym punktem przestrzeni jest pojęciowo przeciwieństwem trwalego przywiązania do danego, konkretnego punktu, to socjologiczna forma „obcości” stanowi w pewnej mierze syntezę obydwóch tych określeń. Zjawisko to ujawnia, że stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka. Nie mamy tu na myśli „cudzoziemca” jako wędrowca, który dziś przychodzi, jutro odchodzi, ale osobę, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje – niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia

Simmel. (2006: 204)

Uwagi wstępne

Niniejszy tekst¹ stanowi podsumowanie pierwszego etapu pracy badawczej nad wpływem pielgrzymek chasydzkich na społeczności lokalne Lełowa, Leżajski i Humania. Celem przygotowywanej w oparciu o te badania pracy doktorskiej jest ukazanie zniuansowanych postaw różnych grup mieszkańców wobec chasydów oraz wielowarstwowych debat, które toczą się otwarcie lub niejako podskórnie w badanych społecznościach. Z uwagi na to, że badania są w toku, a opracowanie i analiza dotychczas zebranego materiału etnograficznego nie została jeszcze zakończona, w artykule nie rozważam całego spektrum postaw mieszkańców Lełowa, Leżajski i Humania wobec chasydów, pomijam również tak ważne dla tematu zagadnienia, jak wiedza i pamięć o Zagładzie żydowskich mieszkańców badanych miejscowości, pamięć o polskiej i ukraińskiej przemocy wobec Żydów w okresie wojennym i powojennym czy współczesny antysemi-

¹ Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki: „Relacje polsko-żydowskie i ukraińsko-żydowskie w kontekście współczesnych pielgrzymek chasydzkich do Polski i na Ukrainę. Studium porównawcze” (nr projektu 013/11/N/HS3/04965). Dzięki środkom z tego grantu prowadzę badania w Humanii i Leżajsku.

tyzm. Za taką decyzją przemawia także szereg problemów etycznych, wynikających z trudnych do pogodzenia interesów podmiotów bezpośrednio lub pośrednio zaangażowanych w badania, warunków wytwarzania wiedzy antropologicznej oraz politycznego charakteru antropologicznych reprezentacji (por. Baer *bd.*), z którymi na tym etapie pracy nie jestem w stanie się zmierzyć.

W artykule zarysowuję kontekst chasydzkich pielgrzymek do Lelowa, Leżajska i Humania oraz przedstawiam trzy wybrane formy lokalnych „odpowiedzi” na ich rozwój. Są to: gminne „Święto Ciulimu-Czulentu” organizowane w Lelowie, działalność blogerki z Leżajska popularyzującej wiedzę na temat pielgrzymek i mieszkających w mieście przed wojną Żydów oraz protesty przeciwko chasydom inicjowane przez Radę Organizacji Obywatelskich w Humaniu.

Badania, których wyniki stanowią podstawę artykułu, realizuję (jeśli uwzględnić pierwsze pomysły i wyjazdy badawcze o charakterze pilotażowym) od 2011 roku. Wyjazdy terenowe odbywają się zarówno podczas świąt chasydzkich, w trakcie których badane miejscowości odwiedzane są przez grupy pielgrzymów, a życie codzienne części mieszkańców podporządkowane jest tym wydarzeniom, jak i poza nimi. Ponadto w Lelowie, obserwując dwie edycje festiwalu „Święto Ciulimu-Czulentu”, zebrano materiały na temat sposobów konstruowania żydowskości oraz polskości podczas tego wydarzenia. Od 2011 do 2016 roku łączny czas badań terenowych w Lelowie wyniósł sześć tygodni, w Leżajsku – cztery, a w Humaniu osiem tygodni.

Większość rozmówców to mieszkańcy badanych miejscowości, w tym ci, którzy bezpośrednio stykają się z pielgrzymami – między innymi osoby wynajmujące im pokoje lub domy, sprzedawcy, kierowcy taksówek, pracownicy służb porządkowych i tłumacze. Kategorię o szczególnym znaczeniu stanowią jednostki w aktywny sposób kształtujące lokalną politykę pamięci i mające wpływ na kształt relacji między mieszkańcami a chasydami. Wśród rozmówców są więc przedstawiciele lokalnych władz i miejscowi aktywiści, zarówno ci, którzy zajmują się upamiętnianiem i przypominaniem żydowskiej historii, jak i organizatorzy protestów przeciwko chasydom. Badaniami objęci zostali również przybysze, którzy przyjeżdżają na uroczystości, aby je obserwować i dokumentować, w tym fotografować i inne osoby deklarujące zainteresowanie kulturą żydowską. Moimi rozmówcami są także sami pielgrzymi.

Materiał źródłowy obejmuje zapisy wywiadów etnograficznych przeprowadzonych w Lelowie, Leżajsku i Humaniu, notatki z terenu, doniesienia prasowe, blogi internetowe, materiały promocyjne badanych gmin i organizowanych przez nie wydarzeń. W Humaniu liczba wywiadów wyniosła 30, w Leżajsku – 17, a w Lelowie – 190 (w tej miejscowości działaliśmy w wieloosobowym zespole²). Ponadto przeprowadzono 14 wywiadów z chasydami.

² Badania w Lelowie prowadzone były w latach 2014-2016 w ramach zajęć „Laboratorium etnograficzne”, które realizowałam w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu

Z mieszkańcami Humania i okolic porozumiewałam się w języku ukraińskim, rosyjskim lub *surżyku* (język mieszany, zawierający elementy języka ukraińskiego i rosyjskiego, popularny w miastach centralnej Ukrainy). Z mieszkańcami Leżajska, Lelowa i okolic rozmawiałam w języku polskim. Natomiast rozmowy z chasydami oraz fotografami i filmowcami z krajów Europy Zachodniej, odwiedzającymi badane miejscowości w trakcie chasydzkich świąt, prowadziłam w języku angielskim.

Znaczenie pielgrzymki w chasydyzmie

Pielgrzymka w chasydyzmie wiąże się z osobą cadyka, charyzmatycznego przywódcy duchowego. Cadyk, główna „innovacja”, jaką na gruncie autorytetów religijnych judaizmu wprowadził chasydyzm, stanowi centrum wspólnoty, zarówno w planie religijnym, jak i społecznym (Rapoport-Albert 1991). Jak tłumaczy Gershom Scholem, „pojawienie się cadykizmu [kultu cadyków – M.Z.] z góry wpisane było w samą istotę ewolucji, którą musiał przejść chasydyzm” (Scholem 2007: 376). Droga, jaką przebył chasydyzm od ruchu mistycznego do zjawiska społecznego,

najdobitniejszy wyraz znajduje w autonomicznej, spójnej indywidualności chasydzkiego świętego; jest to moment zupełnie nowy. Doktryna przekształca się tu bez reszty w osobowość (...). Postać cadyka – nowego, skonstruowanego przez chasydyzm ideału religijnego – różni się od przekazanego tradycją rabiniczną ideału *talmid chacham* („uczonego w Torze”) również i tym, że cadyk sam „stał się Torą”. Już nie jego wiedza, lecz sam fakt jego istnienia jest wartością religijną. Cała jego osoba jest teraz żywą Torą. Przy takim stosunku do osobowości religijnej musiało dojść niebawem do przeniesienia na osobę świętego pierwotnej mistycznej idei niezgłębionej otchłani Tory. Jednocześnie rozmaite grupy chasydzkie przybierały całkowicie odmienne oblicza w zależności od rodzaju indywidualności świętego, który był ośrodkiem grupy. W istocie nadzwyczaj trudno jest doszukać się jednego chasydyzmu wśród mnóstwa chasydów uczestniczących w historycznym rozwoju tego ruchu; było w nim miejsce na całkowicie nawet przeciwstawne typy religijne (Scholem 2007: 378)³.

Warszawskiego, oraz w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze” dofinansowanego ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. W badaniach wzięli udział: Anna Auguścik, Agnieszka Białowolska, Aleksandra Borek, Urszula Borkowska, Tomasz Chwałek, Aleksandra Domaradzka, Michał Gałek, Przemysław Gliński, Karolina Gmyz, Anna Greszta, Agnieszka Gwiazdowicz, Marcin Kokotkiewicz, Weronika Kwiatkowska, Antonina Stasiuk i Jacek Wajszczak.

³ Również inni badacze (m.in. Galas 2006, Dynner 2006) podkreślają wewnętrzne zróżnicowanie tego nurtu, zarówno w odniesieniu do jego historii, jak i współczesności, argumentując, że zamiast o chasydyzmie powinniśmy mówić o „chasydyzmach”. Jak tłumaczy David Assaf: „Chasydyzm nigdy nie był «ruchem» we współczesnym znaczeniu tego słowa, nie posiadał bowiem scentralizowanej struk-

W obrazowy sposób o znaczeniu pielgrzymki do cadyka pisze Anna Ciałowicz, korzystając ze wspomnień Icchaka Ewena (1861-1925), pisarza i dziennikarza wychowanego w tradycji chasydzkiej. Autorka tłumaczy:

Podróżowanie do cadyka jest ważnym obowiązkiem, gdyż w drodze człowiek pozbywa się arogancji i zadufania w sobie. (...) Szczególnie w Rosji cadykowie byli bardzo ruchliwi i wykazywali duży zapał w szerzeniu idei chasydzkiej (...). Inaczej w centralnej Polsce i Galicji: tutaj chasydzi masowo podróżowali do cadyków, którzy rzadko wybierali się w drogę, chyba że chcieli odwiedzać się nawzajem. Ta różnica zaznaczyła się nawet w języku; podczas gdy w Rosji pytanie brzmiało: „Czym jesteś chasydem?”, w centralnej Polsce i w Galicji mówiło się w takim wypadku: „Do którego cadyka jeździsz?” (Ciałowicz 2006: 185).

Współczesne pielgrzymki chasydzkie do Polski i na Ukrainę

Jak wynika z powyższych uwag, pielgrzymowanie jest w chasydyzmie ważnym elementem religijnej tożsamości. Praktyka pielgrzymki do cadyka lub do jego grobu była obecna w wielu środowiskach chasydzkich w Europie Wschodniej już w wieku XIX (Epstein *bd.*). Współczesny charakter tych podróży wynika z przemian politycznych, ekonomicznych i technologicznych ostatnich dziesięcioleci. Pielgrzymki chasydzkie, po okresie stagnacji trwającym od II wojny światowej do lat 80., rozwijają się w nowym kontekście społecznym.

Wraz z upadkiem Związku Radzieckiego i rozpadem „bloku wschodniego” groby cadyków znajdujące się na Ukrainie, w Polsce, na Białorusi i Litwie, przez lata niedostępne lub dostępne tylko dla nielicznych pielgrzymów, stały się realnym celem podróży dla osób na stałe mieszkających w Izraelu, Europie Zachodniej, Ameryce Południowej lub Stanach Zjednoczonych. Ta wielość kierunków, z których pochodzą chasydscy pielgrzymi, stanowiąca *novum*, ponieważ przed II wojną światową do grobów cadyków pielgrzymowano przede wszystkim z Europy Wschodniej (Epstein *bd.*), znajduje odzwierciedlenie w języku, jakim o pielgrzymkach opowiada się w prasie (Paciorek 2014). Nagłówki takie, jak: „Chasydzi z całego świata przybywają do Polski” lub „Żydzi z całego świata na grobie cadyka w Leżajsku” rozślawiają peryferyjne miejscowości, o których nagle robi się głośno w regionalnych, krajowych, a nawet międzynarodowych mediach.

Shifra Epstein (2002: 110), opierając się na badaniach prowadzonych od lat 80., stwierdziła, że pielgrzymowanie do Polski stało się stopniowo istotną częścią świętych obowiązków chasydów. Jej zdaniem „sukces chasydzkiego pielgrzymowania do Polski, które w wyjątkowo oryginalny sposób łączy religijny entuzjazm

tury. Chasydyzm to w istocie zbiorcze określenie dla różnorodnych grup i podgrup kształtujących się przez wieki (...). Od XIX wieku grupy chasydzkie identyfikowano z dynastiami, do których należeli ich przywódcy i określano nazwami wschodnioeuropejskich miasteczek i miejscowości, w których powstały lub zyskały rozgłos „dwory” tychże dynastii” (Assaf 2006: 14-15).

i turystykę, odzwierciedla zdolność części wspólnoty żydowskiej do aktywnego przeciwstawienia się wyzwaniom i pokusom współczesnego świata” (Epstein 2002: 113). Opisując przebieg pielgrzymek, autorka podkreśla, że:

Ograniczenia czasowe, szczególnie w przypadku Amerykanów, stanowią po części przyczynę tego, że pielgrzymka staje się istnym wyścigiem, którego jedynym celem jest, jak się często wydaje, odwiedzenie większej liczby grobów, niż zawarto w planie podróży. Zazwyczaj grupy pozostają średnio 20 minut w poszczególnych miejscach, ku udręce tych uczestników, którzy woleliby odwiedzić mniej miejsc i spędzić w każdym z nich przynajmniej pół dnia (Epstein 2002: 108).

Badaczka stawia tezę, że dzisiejsze doświadczenie pielgrzymki do Polski jest tym, co często jednoczy przedstawicieli poszczególnych grup chasydzkich, mimo dzielących ich różnic o charakterze religijnym lub politycznym. Jak pisze: „Pielgrzymka do Polski odnawia więzi wspólnotowe i daje rzadką okazję, by zapomnieć o sporach o to, jak interpretować niektóre teksty lub jak organizować rytuały” (Epstein 2002: 109). I dalej:

Podczas podróży uczestnicy często na nowo odkrywają, że należą do dużej wspólnoty chasydzkiej, niezależnie od różnic między poszczególnymi odłami. W rzeczy samej, nagle mają okazję odkryć swoje wspólne geograficzne i ideologiczne korzenie. Członkowie różnych grup czczą tych samych założycieli, odwiedzają te same miejsca i korzystają z tych samych autobusów (Epstein 2002: 113).

Autorka tłumaczy, jak dochodzi do tego, że wokół ohelu⁴ spotykają się różne grupy chasydzkie, które czasem wiele dzieli. Jednak groby cadyków cieszących się szczególnym uznaniem przyciągają również inne środowiska. Alina Cała (1987, 1995) oraz Jacek Olędzki (1989) opisywali nawet praktyki związane z kultem cadyków wśród chrześcijan. Niektórzy z moich niechasydzkich rozmówców spotkanych w Leżajsku wyrażali wiarę w moc cadyka, jednak jest to postawa prezentowana rzadko, choć aktualna na przykład w Czerniowcach na Ukrainie (por. Kaspina, Amosova 2009). Jak wynika z moich rozmów z kilkoma Izraelczykami w Humaniu, przyjazdy na grób Nachmana z Braclawia przekształciły się w quasi-turystyczną imprezę masową, atrakcyjną nie tylko dla chasydów, ale także niereligijnych Żydów, postrzegających pielgrzymkę w kategoriach turystyki kulturowej. W czasie *jorcajtu* (rocznicy śmierci) cadyka, pod ohelami w Leżajsku lub Lelowie spotkać można Żydów z Europy Zachodniej, dla których wizyta w tych miejscach stanowi podróż w głąb własnej tożsamości, fotografów realizujących tam projekty dotyczące pamięci oraz osoby, które jedna z moich rozmówczyń, właścicielka lełowskiego gospodarstwa agroturystycznego, nazwała „miłośnikami kultury żydowskiej”. Odwiedzają oni różne miejsca związane z żydowskim dzie-

⁴ „Ohel (hebrajski, namiot; jidysz, *ojel*) – drewniany lub murowany budynek wzniesiony nad grobem zasłużonego rabina lub cadyka i jego męskich potomków” (Jagielski bd.).

dzictwem, a pobyt na *jorcajcie* – zazwyczaj z aparatem lub kamerą w dłoni – porównują do uczestnictwa w koncertach klezmerskich i festiwalu na krakowskim Kazimierzu (por. Greszta 2016). Z perspektywy wielu takich rozmówców chasydzkie miejsca kultu w Europie Wschodniej stają się coraz ważniejszymi punktami na mapie żydowskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego.

Lelów, Leżajsk i Humań – miejscowości odwiedzane przez chasydów

Do niewielkiego Lelowa (ok. 2 tys. mieszkańców), znajdującego się w województwie śląskim, w powiecie częstochowskim, na *jorcajt* Dawida Bidermana (1746-1814) przyjeżdża około 200 pielgrzymów. Przed II wojną światową Żydzi stanowili 50-60% mieszkańców miasteczka, czyli około 700 osób (Gawron 2006). Zostali oni wywiezieni w 1942 roku do obozu zagłady w Treblince. Edyta Gawron (2006: 38) podaje, że spośród lełowskich Żydów ocalało jedynie kilkanaście osób. Cmentarz żydowski, wraz z ohelem Dawida Bidermana, został zniszczony podczas wojny. Postawiono tam później budynki Gminnej Spółdzielni. Sąsiadującą z cmentarzem synagogę zaadaptowano na skład zboża, a w latach 70. przebudowano na potrzeby Spółdzielni Inwalidów „Galmet”. Dopiero w latach 80., po odnalezieniu pod podłogą zabudowań gospodarczych GS-u szczątków Dawida Bidermana, w magazynach wydzielono pokój, który przez lata pełnił funkcje ohelu (Walczyk 2006: 80-83; Morawska 2012). Z czasem udało się doprowadzić do zburzenia magazynów, teren ogrodzono, a w miejscu pochówku Dawida Bidermana postawiono ohel.

Liczba pielgrzymów odwiedzających zimą Leżajsk, czternastotysięczne miasto w województwie podkarpackim, oscyluje w granicach 5-7 tysięcy. Przybywają oni na *jorcajt* Elimelecha z Leżajska (1717-1787). Ohel, odrestaurowany po wojnie w latach 60. (Green bd.), znajduje się na cmentarzu żydowskim położonym nieopodal rynku. W 1921 roku Żydzi stanowili około 30% mieszkańców Leżajska, czyli nieco ponad 1,5 tysiąca osób. W latach 30. liczba ta wzrosła do 3 tysięcy. Większość z nich hitlerowcy w 1939 roku przepędzili za San, do radzieckiej strefy okupacyjnej. W Leżajsku pozostało 40 rodzin, które osiedlono na ulicy Bóżniczej. Wraz z likwidacją utworzonego tam getta jego mieszkańcy zostali wywiezieni do obozu zagłady w Bełżcu i tam zamordowani (Wodziński bd.). Cmentarz został zniszczony przez hitlerowców podczas wojny, a macewy wykorzystywano do utwardzania miejscowych dróg. Z macew odnalezionych w trakcie prowadzonych później prac drogowych zbudowano na cmentarzu lapidarium.

Odbývające się współcześnie w Lelowie i Leżajsku uroczystości *jorcajtów* mają spokojny przebieg, choć w ciągu ostatnich kilkunastu lat zdarzały się konflikty⁵. Ina-

⁵ Dorota Paciorek (2014: 276-277) pisze o konfliktach wokół budowy Centrum Chasydyzmu w Leżajsku. W obu miejscowościach dochodziło do dewastacji lub pojawienia się w przestrzeni pu-

czej sytuacja wygląda w Humaniu, gdzie zarówno skala pielgrzymek, jak i napięcia społeczne są większe.

Humań (87 tys. mieszkańców), leżący w centralnej części Ukrainy, w obwodzie czerkaskim, raz w roku na Rosz ha-Szana odwiedza prawie 30 tysięcy pielgrzymów. Celem ich podróży jest grób Nachmana z Braławia (1772-1811). W trakcie II wojny światowej z ponad 22 tysięcy miejscowych Żydów hitlerowcy zamordowali około 17 tysięcy (Freeze *bd.*). Masowe groby ofiar znajdują się na obrzeżach Humania w miejscu o nazwie Suchy Jar. Cmentarz żydowski, na którym znajdował się grób Nachmana z Braławia został wówczas zniszczony, a jego teren po wojnie wzięto pod zabudowę mieszkaniową (Akao 2007: 139). Obecnie znajduje się tu osiedle wielopiętrowych bloków mieszkalnych i domów prywatnych. Wśród tych zabudowań wyrasta infrastruktura dla pielgrzymów, budowana wokół odnalezionego grobu cadyka (Akao 2007: 139).

Skala żydowskich pielgrzymek do Humania powoduje szereg problemów organizacyjnych i logistycznych. Ponadto od 1997 roku mają tam miejsce protesty przeciwko chasydzkim pielgrzymkom. Napięcia te rozwiązywane są niekiedy na szczeblu międzynarodowym. Przykładem może być konflikt z 1998 roku, w wyniku którego Ukraina odmówiła wydania wiz prawie trzem tysiącom pielgrzymów z Izraela, oraz wydarzenia z 2010 roku, które doprowadziły do deportacji do Izraela 10 chasydów za zakłócenie porządku publicznego oraz napaść na obywateli Ukrainy. Oskarżeni otrzymali zakaz wjazdu na terytorium Ukrainy przez następne pięć lat⁶.

Wpływ pielgrzymek na społeczności Lelowa, Leżajska i Humania

Krajobraz badanych miejscowości, w których przez lata ślady żydowskiej przeszłości ulegały zatarciu, za sprawą chasydzkich pielgrzymek trwale się zmienia (por. Bartosz 2015). Kult cadyków, skoncentrowany wokół miejsc ich pochówków, staje się bodźcem do odnowienia i ponownego ogrodzenia cmentarzy zniszczonych podczas II wojny światowej lub po niej. Domy modlitwy i mykwy odzyskują swoje dawne funkcje, a ulice niegdyś żydowskich dzielnic raz do roku zapełniają się setkami lub tysiącami pielgrzymów. Choć pobyt dużych grup pielgrzymów we wszystkich tych miejscach w trakcie największych świąt nie jest długi (w Humaniu trwa zazwyczaj 7-14 dni, w Leżajsku i Lelowie zaledwie kilka), to można powiedzieć, że w dawnych sztetlach powstają „żydowskie dzielnice”. W Humaniu jest to duży rejon miasta, z przekąsem nazywany przez

blicznej napisów o charakterze antysemickim. Zob. <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/swastyka-na-cmentarzu,51332.html> (29.09.2016), http://czestochowa.wyborcza.pl/czestochowa/1,35271,17517480,Krzyczeli_w_Lelowie_wynocha_Zydzi_Prokurator_nie.html (29.09.2016).

⁶ Dane według agencji informacyjnej Interfax-Ukraine: <http://en.interfax.com.ua/news/general/48186.html> (29.09.2016).

niektórych mieszkańców „Uman City”, w Leżajsku i Lelowie zaś – niewielkie zaułki, ograniczone do jednej lub dwóch ulic.

Oto fragmenty rozmów z mieszkankami Lelowa i Leżajska:

A: Normalnie pani tam przychodzi popatrzeć?

R: Tak [uśmiech⁷], ale to tylko na ulicę, do środka nie wpuszczą (...). To już parę lat do tyłu, jak oni stawiali tą kaplicę [ohel]. Bo to normalnie nasi panowie tam... [pracowali przy budowie]. I (...) ten jeden z tych panów, z tych pracowników mówi tak: No dobrze, no wejdź. (...) A akurat tam Żydzi byli, nie? Mówi: (...) tylko żebyś się nie śmiała. A ja [śmiech], jako taki śmieszek..., więc popatrzałam na tą książkę, no czyta, tak głową kiwa, modli się, a nagle, jak on zaczął MIMIMIMI, a ja jakżem *parskła* w śmiech... On tak spojrział na mnie i zaraz Żyd normalnie przyleciał i za rękę, i wyprowadził mnie, nie? A ja przepraszam, przepraszam... ja bardzo przepraszam. (...) się nie umiałam opanować. To znaczy, żeby on był, tą ich modlitwę jakoś tak zaczął inaczej, a on momentalnie wyskoczył... (...) Ja... no aż byłam przerażona, bo nie wiedziałam, co się dzieje, (...) Wiadomo, że no trzeba to uszanować, no bo, Boże Świły, przecież Pan Jezus był też Żydem. (...) A teraz normalnie jak tam... co przyjeżdżają oni, nie, to tak idę sobie pochodzić tam, popatrzeć, pooglądać... (...) do środka nie wolno wejść, ale... ale tak po ulicy to można normalnie chodźć (...) pewno, że obserwują, obserwują człowieka, nie? (Lelów, K ok. 65 l.).

Zauważyłam już drugi, trzeci rok, że coraz mniej ich [miejscowych] przychodzi, ale był taki *boom* parę lat temu, że jak [chasydzi] przyjechali w niedzielę na przykład, jak wypadalo, że Żydzi są w niedzielę, było tak, że *adar* [rozmówczyni chodzi o *orjajt*, który przypada 21. dnia miesiąca *adar*] był w niedzielę, wypadal. To ludzie z kościoła prosto, masowo szli (...) i każdy patrzył, no to było dla nich zjawisko takie niespotykane, coś nowego, ludzie się grupowali i były dyskusje. Potem już im przeszło (Leżajsk, K ok. 60 l.).

Jak wynika z tych wypowiedzi, chasydzkie pielgrzymki stwarzają przestrzeń, w której dochodzi do zetknięcia mieszkańców miejscowości z odmiennością kulturową. Owe „spotkania” są jednak naznaczone wyraźnymi manifestacjami odrębności, która w wielu przypadkach utrudnia głębszy kontakt. Przepaść językowa, brak zainteresowania kontaktem z lokalną ludnością ze strony chasydów, niechęć lub antysemityzm miejscowych, wzajemne uprzedzenia, powojenne traumy, a także wiele innych czynników o charakterze historycznym, społecznym i kulturowym nie sprzyja interakcjom. W efekcie chasydzkie pielgrzymki to okazja do „spotkań”, które polegają głównie na obserwowaniu się nawzajem z bezpiecznego dystansu. Choć cytowane wypowiedzi odnoszą się do okresu sprzed około 10 lat, to również współcześnie pod ohelami obserwować można niewielkie grupy osób w różnym wieku, przyglądających się uroczystościom.

⁷ Dopiski w cytatach w nawiasach kwadratowych pochodzą od autorki lub innych badaczy dokonujących transkrypcji.

W trakcie pobytu chasydów rozmowy mieszkańców w rodzaju: „Co dzisiaj robisz? Idziemy popatrzeć na tych Żydów?” nie należą do rzadkości.

Wspominając pojawienie się pierwszych pielgrzymów w latach 80. i 90., rozmówcy z Lelowa i Leżajska opowiadają o kilkuosobowych grupach, pytających o lokalizację cmentarza żydowskiego, fotografujących okolicę. Częścią tych wspomnień jest lęk o domy i posesje, wyrażony w zamieszczonym poniżej cytacie:

- Na pewno, pierwsze to była przede wszystkim ciekawość – przychodzili [mieszkańcy Lelowa] oglądać. Trochę się niektórzy właśnie obawiali o swoje domostwa, no ci w rynku, za mogą się pozbyć...

- Wykupić czy coś...

(...)

- Nie jestem rasistką, ale jest to obcy, którzy ciągle czują się tu jak u siebie w domu, że im się tu coś należy jeszcze. Takie odczucia z wcześniejszych [lat], nie raz się rozmawiało, że oni tu podpytywali właśnie o dokumenty na te budynki, o te sprawy, z tego wynikało, szczegółów nie znam, że oni to najchętniej chcieliby odzyskać (Lelów, K ok. 60 l.).

W latach powojennych żydowskie miejsca w Leżajsku i Lelowie – domy mieszkalne, sklepy i zakłady, synagogi, łaźnie i cmentarze – zmieniły właścicieli. Procesy te opisują między innymi Andrzej Leder (2013), Marcin Zaremba (2012) i autorzy tekstów zawartych w tomie *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce...* (Grabowski, Libionka, red., 2014). Rozmówczyni w swojej wypowiedzi wyraźnie odniosła się do wcześniejszej fazy rozwoju ruchu pielgrzymkowego. Z naszych badań wynika, że współcześnie obawy te nie są już tak żywe. Bardziej wyczerpująca odpowiedź na pytanie o ich aktualność będzie możliwa po zakończeniu analizy materiałów. Warto jednak zaznaczyć, że duża część osób mieszkających dziś w centralnych rejonach Lelowa i Leżajska, żyje w domach żydowskich lub nowych budynkach postawionych na ich miejscu.

Jak już wspominałam, skala chasydzkich pielgrzymek w Humanu jest znacznie większa niż w Polsce. Popularność Humania na mapie chasydzkich miejsc pielgrzymkowych sprawia, że miasto przez cały rok odwiedzają grupy pielgrzymów, a czas poświęcony na przygotowania do Rosz ha-Szana oraz porządku i demontażu infrastruktury po wyjeździe pielgrzymów liczy się w miesiącach. Chasydzki ruch pielgrzymkowy wbudowany jest również w lokalną ekonomię na poziomie mikro: rozwija się drobny handel, mieszkańcy wynajmują pielgrzymom mieszkania i domy, stawiają nowe budynki pod wynajem, świadczą prace usługowe i porządkowe. Mimo korzyści ekonomicznych, moi rozmówcy z Humania wyrażali obawy o swoje domy i ich okolicę, uzasadniając je przede wszystkim skorumpowaniem przedstawicieli władzy, którzy – zdaniem wielu osób, z którymi rozmawiałam – dla prywatnych korzyści „pozwalają na chasydzką ekspansję” i „zagarnianie terytorium”.

Święto Ciulimu-Czulentu w Lelowie

Festiwal „Lelowskie Spotkania Kultur – Święto Ciulimu-Czulentu” odbywa się w Lelowie od wczesnych lat 2000. Wydarzenie to w swoim współczesnym kształcie zbudowane jest wokół dwóch potraw – „lelowskiego *ciulimu*” i „żydowskiego *czulentu*”⁸. Jednym z celów święta ma być, według organizatorów, upamiętnienie lelowskiej społeczności żydowskiej oraz polsko-żydowskiego sąsiedztwa. Podczas festiwalu udostępnia się wybudowany w ostatnich latach ohel Dawida Bidermana jako lokalny „zabytek”, który można zwiedzać z przewodnikiem. Na „dzień żydowski” (niedziela) festiwalu przez lata przyjeżdżała niewielka delegacja chasydzka, która przygotowywała *czulent* i częstowała nim uczestników wydarzenia. Choć współcześnie wizyta chasydzkich gości ogranicza się do wygłoszenia krótkiego przemówienia na festiwalowej scenie, z prowadzonych przeze mnie wraz z zespołem badań wynika, że ich obecność jest interpretowana przez organizatorów i lokalne władze jako znak dobrych relacji polsko-żydowskich w Lelowie, zarówno dziś, jak i w przeszłości. Tym, co łączyć ma ze sobą chasydzkich pielgrzymów, zgłodzoną społeczność żydowską i współczesnych lelówian, jest *ciulim*, który według miejscowej legendy wywodzi się od *czulentu*.

Praktyka wpisywania chasydzkich pielgrzymek w ramy lokalnego dziedzictwa kulturowego przejawia się również w publikacjach takich, jak *Chasydzi lelowscy. Spotkania w drodze* (Skrzypczyk, Wieczorek 2008) czy *Lelów na skrzyżowaniu szlaków i kultur* (Ranuszkiewicz 2014). Stanowią one narzędzia, za pomocą których tworzy się lokalną markę i kształtuje wizerunek gminy. Na przykładzie tych praktyk dobrze widać mechanizmy konstruowania dziedzictwa, rozumianego jako proces i „rodzaj narzędzia, które pozwala uporządkować dostępny materiał kulturowy i dokonać jego selekcji w taki sposób, by tożsamość stała się wiarygodna dzięki osadzeniu w konkretnych elementach współczesnej rzeczywistości kulturowej uznawanych za przejawy przeszłości” (Klekot 2014: 47). W polskich miastach i miasteczkach praktyki konstruujące lokalne dziedzictwo kulturowe stanowią część szerszych procesów związanych z oddziaływaniem krajowych i unijnych polityk tożsamościowych, strategii rozwoju regionalnego oraz dyskursu o „jedności w różnorodności”, promującego ideę wielokulturowości w lokalnych działaniach (Kurczewska, Bojar, red., 2009).

⁸ *Czulent* to jedno z najbardziej rozpoznawalnych dań kuchni żydowskiej. Kulturowe znaczenie tej potrawy badacze interpretują w kategoriach religijnych, wiążąc *czulent* z symboliką posiłku szabasowego (np. Mason 2008). *Ciulim* zaś to lelowskie danie o charakterze lokalnym, znajdujące się na liście produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. *Ciulim* łączy z *czulentem* technika przygotowywania (wielogodzinne zapiekanie w piecu chlebowym). Jednocześnie obie potrawy w sposób istotny różnią się od siebie (np. składnikami) (Gmyz 2016; Zatorska 2015a).

Atmosfera Święta Ciulimu-Czulentu, które miałam okazję obserwować dwukrotnie w latach 2014 i 2015, przypomina klimat radosnego pikniku, integrującego lokalną społeczność. Organizatorzy podkreślają biesiadny charakter wydarzenia. Potwierdzają go również przeprowadzone przez nas rozmowy z mieszkańcami Lelowa. Dla wielu lelowian święto to jest przede wszystkim okazją do spotkania się z sąsiadami, znajomymi i rodziną oraz wspólnej zabawy (por. Gmyz 2016; Kwiatkowska 2016).

Żydowskość jest prezentowana podczas święta w sposób sfolkloryzowany – za pomocą muzyki granej na festiwalowej scenie, warsztatów tańca żydowskiego oraz potraw kuchni żydowskiej, które można zakupić na stoiskach w sektorze gastronomicznym festiwalu. Fokloryzacja wiąże się z komercyjnym aspektem święta. Jej wynikiem jest taka konstrukcja żydowskości, która esencjalizuje ją i uprzedmiotawia oraz prowadzi do jej utowarowienia. Jak wskazują Jean i John Comaroff, te trzy procesy – esencjalizacja, uprzedmiotowienie i utowarowienie – są często ze sobą splecione i warunkują się nawzajem (Comaroff, Comaroff 2011). Najdobitniejszym tego przykładem są kontrowersyjne pamiątki, oferowane podczas festiwalu na straganach prywatnych sprzedawców. Wykorzystują one dość wąskie spektrum tematów „żydowskich”: są to pamiątki z motywami Gwiazdy Dawida czy menory, a przede wszystkim wizerunki „Żyda z pieniążkiem” w formie figurek, obrazków i magnesów. Społeczny kontekst, w którym kształtuje się estetyczny wymiar tego rodzaju obiektów, w następujący sposób opisuje Olga Goldberg-Mulkiewicz:

Rzeźby takie zaczynają też kupować muzea etnograficzne, a w ich zbiorach figurka Żyda w tradycyjnym stroju staje się niejednokrotnie jedynym lub jednym z nielicznych eksponatów obrazujących zaginioną lokalną kulturę. (...) W myśl praw rządzących powstawaniem rynku pamiątkarskiego, rzeźbiarze przystosowywali się do wymagań i oczekiwań potencjalnych klientów, co wpływało na odbieranie tematu i jego realizację. Dzisiaj, pod wpływem rynku krajowego i turystycznego, postać Żyda ulega konwencjonalizacji zarówno pod względem ikonograficznym, jak i tematycznym. Rzeźbiarze powielają dziesiątki razy wyuczony wzór, nie angażując się twórczo. Stereotyp Żyda staje się ujednolicony. Najbardziej nośnym ujęciem jest niby-chasyd, a raczej Żyd w stroju modlitewnym, albo grupa klezmerów (Goldberg-Mulkiewicz 2014: 188-189).

Diagnozę Goldberg-Mulkiewicz chciałabym zestawić z wypowiedzią rozmówcy z Lelowa, który tak komentuje pierwsze wizyty chasydów na grobie Dawida Bidermana:

Początki były takie, że jak tu przyjeżdżali, no to... to... ludzie zjeżdżali tu z wiosek po prostu, żeby spojrzeć, bo kto pamiętał z dawniejszych czasów, to... to widzieli jak wygląda Żyd, jakie oni tam mają te swoje modły i tak dalej, no ale już te młodsze pokolenia, to tak z ciekawości szły (Lelów, M ok. 50 l.).

Jak wynika z tej wypowiedzi, włączanie chasydów do planu lokalnego dziedzictwa kulturowego udaje się po części dzięki funkcjonowaniu w kulturze popularnej określonego kanonu przedstawień (umacniających zresztą kulturowe stereotypy). Na przykładzie stosunku mieszkańców Lelowa do tamtejszych cmentarzy żydowskich widać wyraźnie, że jest to proces selektywny. W Lelowie są dwa żydowskie miejsca pochówku. Pierwszy, to tak zwany stary cmentarz żydowski przy ulicy Ogrodowej, na którym znajduje się oheł Dawida Bidermana. Cmentarz został ponownie ogrodzony po zburzeniu części zabudowań GS-u kilka lat temu. Natomiast na granicy Lelowa w kierunku Szczekocin znajduje się tak zwany nowy cmentarz żydowski, utworzony w XIX wieku. Zniszczony podczas II wojny światowej lub po niej, przez lata był polem uprawnym; dziś jest to porośnięty łąką nieużytek. Choć w Lelowie od wielu lat mówi się o upamiętnieniu tego miejsca (Walczyk 2006: 83), obecnie nie ma tam żadnych śladów informujących o jego statusie. Z prowadzonych przez nas badań wynika, że o ile cmentarz przy ulicy Ogrodowej, wraz z ohelem, często bywa przez lelowian traktowany jako lokalne dziedzictwo, tak zwany nowy cmentarz żydowski jest do tej kategorii zaliczany bardzo rzadko (por. Gwiazdowicz 2016).

Wynikający z przyjętej konwencji festiwalu schemat myślenia o „polskości” i „żydowskości” jako dwóch odrębnych tożsamościach, wyrażający się w podziale festiwalowych atrakcji na „dzień polski” (sobota) i „dzień żydowski” (niedziela), organizatorzy starają się przełamać. Od kilku lat do programu święta włączony jest wieczór filmowy (w piątek), podczas którego odbywają się projekcje filmów o tematyce żydowskiej lub polsko-żydowskiej oraz dyskusje moderowane przez filmoznawcę z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Lelowskie Towarzystwo Historyczno-Kulturalne organizuje konferencje, a także publikuje prace naukowe lub popularnonaukowe, między innymi na temat historii żydowskiej społeczności miasteczka (np. Galas, Skrzypczyk, red., 2006). Dziedzictwo lokalne i dziedzictwo żydowskie są także obszarami negocjowania tego, co wspólne i tego, co odrębne, jak widać na przykładzie kulturowego funkcjonowania *ciulimu*, który pojawia się na lelowskich stołach nie tylko przy okazji festiwalu i stanowi ważny element tożsamości mieszkańców miasteczka (por. Gmyz 2016; Zatorska 2015a).

Internetowe fotoreportaże z Leżajska

We wczesnych latach 2000. również w Leżajsku narodził się pomysł lokalnego festiwalu. W 2002 roku zorganizowano Festiwal Kultury Żydowskiej „Kwitelech”⁹, który po dwóch edycjach przekształcił się w „Spotkanie Trzech Kultur”

⁹ *Kwitelech*, inaczej *kwitlech*, l.mn. *kwitle*, to kartki zanoszone do cadyków lub składane na ich grobach. Na *kwitlach* „Żydzi udający się po poradę do cadyka wpisywali imię matki oraz własne, a także prośbę, z którą przybywali” (Fijałkowski bd.).

– polskiej, ukraińskiej i żydowskiej. Miasto wydaje też publikacje promujące gminę, w których opisy chasydyzmu i współczesnych pielgrzymek wplatane są w narrację o „wielokulturowości” Leżajska na podobnych zasadach, jak ma to miejsce w Lelowie (*Ziemia Leżajska* 2010; Fąfara, Krzykwa 2010).

Jednak tym, co wyróżnia Leżajsk spośród innych polskich miejscowości odwiedzanych przez chasydów, jest bardzo duży i nieustannie powiększający się internetowy zbiór fotografii oraz krótkich filmów dokumentujących pielgrzymki. Analiza dostępnych w sieci materiałów wskazuje, że zdjęcia publikują osoby zajmujące się fotografią profesjonalnie lub amatorsko. Często są to blogerzy lub użytkownicy portali fotograficznych, które służą im do wymiany informacji i doświadczeń, a także promocji własnych prac. Zamieszczony niżej przykładowy dialog pokazuje, jak się to odbywa:

mydło 93: Czy ktoś się może orientuje w jakim konkretnie czasie do Leżajska przybędzie rzesza Chasydów w tym roku? Może ktoś jest zorientowany, bo UM Leżajska nie odpowiada nawet na maile.

tomfoot: 21 dnia miesiąca adar.

lucek 92: Czyli prawdopodobnie 1 marca będzie kulminacja. Czekam jeszcze na potwierdzenie info.

tomfoot: Dokładnie. W tym roku dzień najważniejszy dla chasydów przypadnie 1 marca.

lucek92: Kto z forum się wybiera? Macie jakieś zdjęcia z poprzednich lat? Pochwalcie się.

[Keek w odpowiedzi przesyła link do galerii z reportażami z lat 2005 i 2010]

lucek92: Dzięki wielkie, piękne zdjęcia! Mam nadzieję, że nie zakryją wejścia do Ohelu paskudnym białym namiotem jak to zrobili w zeszłym roku.

Keek: Nie wiedziałem, że teraz takie rzeczy robia. Ale chyba nie zabraniają wejścia? W 2010 podeszedłem prawie pod sam grób. „Prawie” bo w środku było tak tłoczno, że nie dało się dopchać.

lucek92: Wchodzić można. Pod grób faktycznie ciężko się dopchać, ale zwykle następnego dnia część z nich jeszcze zostaje i wtedy można fajne fotki cyknąć w środku¹⁰.

Tylko z pozoru są to osoby z zewnątrz. Wprawdzie większość fotografów robiących zdjęcia podczas *jorajtu* pochodzi spoza Leżajska, jednak materiały internetowe oraz przeprowadzone rozmowy wskazują, że dzięki komunikacji w sieci tworzy się środowisko reportażystów (głównie amatorów) zainteresowanych chasydzkimi pielgrzymkami, które działa niezależnie od miejsca zamieszkania. Choć Lelów przyciąga mniejsze grono fotografów, to na *jorajtach* w obu miejscowościach można czasem spotkać te same osoby. Oto fragment rozmowy:

¹⁰ <http://forum.nikoniarze.pl/showthread.php?t=269396>, komentarze opublikowane w okresie 31.01.2016-12.02.2016 (23.10.2016). Dialogi i wypowiedzi internetowe cytuję zgodnie z oryginalną pisownią.

- Jestem ciekawa, co pan tutaj właściwie robi?
- Hm... Zobaczyłem onegdaj zdjęcia z Lełowa. Mojego kolegi... na Facebooku. No i zapytałem się „dlaczego mnie tam nie było?”. Heh! I zaproponował mi wyjazd do Leżajska (Leżajsk, M ok. 60 l.).

Najwięcej materiałów na temat chasydów w Leżajsku (a także na temat leżajskich Żydów) znajdziemy na stronie mieszkanki miasta, około sześćdziesięcioletniej Anny Ordyczyńskiej. Prowadzi ona kilka blogów i stron internetowych, między innymi <http://chasydzi.blogspot.com/> i <http://aord.republika.pl/>, na których od kilkunastu lat zamieszcza materiały audiowizualne dokumentujące pielgrzymki. O początkach swojej działalności mówi w następujący sposób:

Chodziłam tutaj do szkoły, do podstawówki i do liceum i nie miałam pojęcia, że Żydzi tutaj mają... Nie wiedziałam w ogóle, kto to jest cadyk i nie tylko ja. (...) Moje koleżanki, które mieszkały w mieście, w rynku, też nie wiedziały. (...) I jak wyszłam za mąż, przeprowadziłam się i się okazuje, że moja teściowa, do niej do okna pukają w nocy, o północy, Żydzi. (...) No i zaczęłam się tym interesować i się okazuje, że moja teściowa miała klucz do tego ohelu, tam sprzątała i mówiła z nimi w jidysz. No to dlaczego w jidysz? No dlatego, że ona tam całe życie mieszkała na tej ulicy, była [to] typowo żydowska ulica. (...) Napisała do mnie moja szkolna koleżanka z Francji, która mieszkała, no w mieście, w centrum miasta. (...) Mówi: słuchaj, mama moja została w Leżajsku, dzwoni do mnie i mówi, że tu strasznie dużo chasydów przyjeżdża. Dużo Żydów. Co to się dzieje, itd. Więc jej zaczęłam opisywać (...) i potem sobie pomyślałam: (...) czemu mam tylko jej to przekazać? (...) Tak że założyłam taką tę stronę o Żydach i zaczęłam pisać.

Rozmówczyni świadoma jest oddziaływania materiałów udostępnianych przez siebie w sieci. Jak deklaruje, niejednokrotnie zwracały się do niej osoby spoza Leżajska, które trafiły na jej stronę internetową, z prośbą o podanie terminu *jorcajt* w danym roku i inne informacje związane z tym wydarzeniem. W wyniku swojej działalności Anna Ordyczyńska stała się w Leżajsku, jak sama mówi, „tą od Żydów”. Dzięki jej działaniom popularyzatorskim na *jorcajt* trafia coraz więcej osób, które swoją obecność pod ohelem tłumaczą zaciekawieniem – posiłkując się wyrażeniem innej, cytowanej niżej blogerki – „odmienną kulturą”:

Podróże są dla nas [autorki wpisu i jej rodziny] sposobem na życie. Podróżując poznajemy ciekawe miejsca, odmiennie kultury i zwyczaje. Uczymy się szacunku dla tradycji innych narodów i religii. Jednak niekoniecznie trzeba przelecieć tysiące kilometrów, by znaleźć się w innym świecie. Czasem tuż obok nas możemy odkryć świat inny i egzotyczny. Tak jest w Leżajsku, niewielkim miasteczku na Podkarpaciu. (...) Od bardzo dawna chcieliśmy pojechać do Leżajska właśnie w czasie kiedy przyjeżdżają tam chasydzi. Wreszcie się udało. Gdy przyszliśmy w pobliże kirkutu, nagle jakby czas się cofnął o sto lat. Otaczali nas odświętnie ubrani mężczyźni

w czarnych płaszczach, białych pończochach i futrzanych czapkach. Była sobota czyli święto Szabas¹¹.

Pokazują to także poniższe cytaty wypowiedzi rozmówców:

No oni są ciekawi, prawda? Sami w sobie. Są charakterystyczni. Nie powiedziałbym, że inni, ale charakterystyczni. No i tak fascynuje mnie tradycja, tak że... Podziwiam, no. Że trzymają się tradycji, czego nam w wielu, jakby działaniach, brakuje (Leżajsk, M ok. 60 l.).

Mama mi też opowiadała nieraz, jak żeśmy tak rozmawiali, że Żydzi z takimi pejsami chodzili. Jak chodził chłop z pejsami?! No, to teraz widzę! Teraz widzę. Jest czapeczka, a tu pejsy. Bo to się pejsy nazywają. Nie baki, tylko pejsy. (...) Niektórzy to mają pięknie zawinięte, bo ten to ma takie byle jakie (Leżajsk, M ok. 40 l.).

Po prostu przyjechaliśmy, żeby zobaczyć coś, czego w innych częściach Polski nie ma. Pierwszy raz się z tym zetknęłam. Nie trzeba jechać do Izraela, żeby zobaczyć Żydów! (...) Na żywo lepiej to wygląda niż na Youtubie. Ha, ha! Klimat jest. Człowiek jakby się cofnął do czasów sprzed wojny. Pomijając z zewnątrz widok, to mam wrażenie widzę ubiór żydowski, jakby to było przed wojną (Leżajsk, K ok. 40 l.).

Choć motywacje osób trafiających pod ohel, by zobaczyć chasydzkie pielgrzymki, są często dużo bardziej złożone niż te zaprezentowane powyżej (por. Greszta 2016), w wyniku rozwoju możliwości publikowania w internecie własnych, często amatorskich fotoreportaży powstaje szczególna grupa aktorów społecznych kształtujących postrzeganie chasydzkich pielgrzymek. Towarzyszy im nostalgiczne wyobrażenie dawnego sztetlu, na które wskazują zarówno użyte przez cytowanych rozmówców sformułowania: „fascynująca tradycja”, „klimat jak sprzed wojny”, „jakby to było przed wojną”, „jakby czas się cofnął o sto lat”, jak i publikowane przez nich fotografie.

Protesty przeciwko chasydom w Humanu

Rozwój ruchu pielgrzymkowego i skala, jaką przybrał w ostatnich latach, radykalnie zmieniły charakter Humania. Wraz z przesiedleniem części ukraińskich rodzin mieszkających w bezpośrednim sąsiedztwie miejsca pochówku Nachmana z Braławia, w „dzielnicy chasydzkiej” zaczęło rozwijać się „chasydzkie życie”. Znajdują się tu domy mieszkalne, hotele, kilka sklepów oferujących koszerne produkty, księgarnie, kawiarnie i jedna z największych w Europie synagog. Or-

¹¹ <http://kasai.eu/2014/chasydzi-w-lezajsku/>, wpis na blogu z 26.03.2016 (23.10.2016).

ganizacje chasydzkie lub prywatni inwestorzy nabyli w tym rejonie miasta wiele posesji, domów oraz mieszkań, które dziś wynajmują pielgrzymom. Mimo tych przemian, miejsce pochówku cadyka i jego okolice to przestrzeń zamieszkiwana lub odwiedzana na co dzień przez stałych mieszkańców Humania. Najwyraźniej widać to w czasie przypadającego zazwyczaj we wrześniu święta Rosz ha-Szana. Wówczas mieszkańcy rejonu są zobowiązani do przestrzegania szeregu zasad, na przykład kobietom zaleca się noszenie skromnych, okrywających całe ciało ubrań. Nie mogą one również prowadzić handlu w bezpośrednim sąsiedztwie grobu Nachmana. Wstęp na teren dzielnicy podczas Rosz ha-Szana, oprócz pielgrzymów, mają tylko mieszkańcy tej części miasta, pracownicy i dziennikarze. Wszystkie te grupy muszą legitymować się przepustkami wydawanymi przez merostwo lub legitymacjami prasowymi (w przypadku dziennikarzy). Przez milicyjną bramkę znajdującą się w pobliżu grobu Nachmana nie zawsze jednak udaje się przejść kobietom – kierowane są zazwyczaj do innego wejścia. Te i inne ograniczenia nakładane na mieszkańców, egzekwowane przez oddziały milicji i wojska pilnujące porządku w dzielnicy w trakcie święta, a także wspomniane wyżej przemiany krajobrazu miejscowości stanowią zarzewie rozgrywających się w Humaniu sporów, których przedmiotem jest przestrzeń.

Jeden z trwających od wielu lat konfliktów dotyczy pomnika Iwana Gonty i Maksyma Żeleźniaka, przywódców koliszczyzny, czyli buntu kozaków i ruskiego chłopstwa przeciwko szlachcie polskiej, który miał miejsce w latach 1768-1769. Gonta i Żeleźniak byli odpowiedzialni za wymordowanie żydowskiej i polskiej ludności Humania (tzw. rzeź humańska 1768 roku). Obaj, w polskiej literaturze historycznej często przedstawiani jako zbrodniarze, przez ukraiński ruch narodowy uznawani są za bohaterów narodowych. W tej optyce Humań stanowi symbol walki narodowo-wyzwoleńczej skierowanej przeciwko hegemonii politycznej Polaków oraz Żydów, postrzeganych jako sprzymierzeńcy polskich panów. Jednak to samo wydarzenie historyczne jest powodem, dla którego Humań stał się symbolicznym miejscem dla Żydów. Nachman przeniósł się tam z Braławia na kilka miesięcy przed śmiercią, ponieważ chciał zostać pochowany na cmentarzu żydowskim w Humaniu, by upamiętnić ofiary masakry. Lokalne władze, starając się zadowolić miejscowe środowiska nacjonalistyczne, wyraziły zgodę na budowę pomnika Iwana Gonty i Maksyma Żeleźniaka, jednak przez wiele lat blokowały jej realizację, obawiając się urazić pielgrzymów. Pomnik postawiony został jesienią 2015 roku dzięki środkom pozyskanym w ramach zbiórki zorganizowanej przez osoby związane z Radą Organizacji Obywatelskich w Humaniu.

Innym zdarzeniem szeroko dyskutowanym podczas jednego z moich pobytów w Humaniu był konflikt o drogę dojazdową prowadzącą do bloków zamieszkiwanych przez Ukraińców, a znajdujących się nieopodal grobu Nachmana. Drogę zamknięto, ponieważ terytorium po obu jej stronach zostało wykupione przez podmioty inwestujące w infrastrukturę dla pielgrzymów. Połączenie obu posesji

inwestorzy oraz lokalne władze tłumaczyły względami logistycznymi i planami utworzenia dużego terenu na potrzeby przyjezdnych, dodając, że do dyspozycji mieszkańców bloków pozostaje inna trasa dojazdu. Mimo długotrwałych negocjacji między mieszkańcami, przedstawicielami społeczności chasydzkiej i lokalnymi władzami, porozumienia nie udało się osiągnąć. W końcu grupa miejscowych aktywistów podjęła działanie na własną rękę i zburzyła nowy, wysoki parkan, zbudowany w poprzek drogi i łączący działki po obu jej stronach.

Jak twierdzi Michel de Certeau, dzięki rozróżnieniu między „przestrznią” i „miejscem” uchwycić można performatywny wymiar przestrzenności. Podczas gdy „*miejscem*” jest porządek (jakikolwiek) decydujący o rozmieszczeniu elementów w stosunkach współistnienia”, „*przestrzeń*” to krzyżowanie się ciał w ruchu”. Miejsce jest „tymczasową konfiguracją położeń. Implikuje wskazywanie stabilności”, natomiast przestrzeń jest „praktykowanym miejscem” (De Certeau 2008: 116-117). Spór o drogę pokazuje, jak miejsce – ustanowione przez wyznaczający granicę w przestrzeni płot – dzięki temu, że staje się częścią działania, przemienia się w przestrzeń rozumianą jako praktykowane miejsce i „uprzestrzennia” porządek, którego trwałości broniły lokalne struktury dominacji ekonomiczno-politycznej w Humaniu.

Zmiany w lokalnej infrastrukturze, takie jak postawienie płotu w poprzek drogi i wyłączenie jej z ruchu, władze miasta uzasadniały argumentami o rozwoju turystyki. Mówiąc o chasydach: „turyści”, urzędnicy i niektórzy przedstawiciele lokalnych mediów tłumaczyli niedogodności korzyściami ekonomicznymi. Jednak, jak trafnie wskazuje Akao, stosunki między pielgrzymami a mieszkańcami dalekie są od modelowej relacji turyści – gospodarze. Powodem tej sytuacji jest fakt, że chasydzi rzadko traktują Humań jako miejsce, w którym realizować mogliby potrzeby turystyczne; na ogół nie są zainteresowani ukraińską kulturą, lokalną tradycją czy miejscową historią, i w rezultacie ukraińscy gospodarze nie mają możliwości pokazania własnej kultury przyjeżdżającym „gościom”. Stają się raczej obserwatorami, którzy przyglądają się chasydzkim tradycjom, tańcom i pieśniom. Dlatego, zdaniem badacza, relacja turyści – gospodarze ulega zaburzeniu (Akao 2007: 150). Tę tezę potwierdzają doświadczenia moich rozmówców, pracowników Muzeum Krajoznawczego, którzy bezskutecznie próbowali przyciągnąć chasydzkich „turyستów” wprowadzeniem do wystawy stałej wątków dotyczących historii i kultury chasydzkiej w Humaniu.

Na końcu swojego artykułu Akao podkreśla, że napięta sytuacja w Humaniu powoli się zmienia. Jego zdaniem relacje między chasydami a miejscową społecznością wraz z upływem czasu ulegają poprawie i stabilizacji, a coraz lepsze wzajemne zrozumienie stanowić ma efekt, z jednej strony, rosnącego zainteresowania pielgrzymów lokalną kulturą, z drugiej zaś – przyzwyczajaniem mieszkańców do pielgrzymek. Autor cytuje słowa przedstawiciela urzędu gminy: „mieszkańcy Humania są już przyzwyczajeni do tego, że chasydzi są nasi, że przyjeżdżają do nas, i że Humania i chasydów rozdzielić się nie da” (Akao 2007: 151).

Moim zdaniem ta interpretacja jest jednak zbyt optymistyczna, biorąc pod uwagę wydarzenia ostatnich kilku lat. Dyskurs na temat turystyki kulturowej, obecny w prasie, mediach i oficjalnych wypowiedziach przedstawicieli ratusza, ulega szczególnemu „odwróceniu” w wyniku działań grupy miejscowych aktywistów. Po upływie niemal dziesięciu lat od badań Akao, rozpoczęli oni formalne protesty przeciwko chasydzkim pielgrzymkom. Od 2010 roku działacze lokalnych organizacji obywatelskich organizują „Marsz przeciwko chasydzkiej samowoli w Humanu”, a także inne akcje w przestrzeni miasta¹².

Lokalne władze zakazały demonstracji w 2012 roku, jednak organizatorzy zwołali zgromadzenie pod pretekstem spotkania z miejscowym radnym. Demonstrujący zachęcali mieszkańców Humania do „czynnej obrony”, do tego, by „stali się gospodarzami własnego miasta”. Wskazywali następujące problemy, które generować mają chasydzkie pielgrzymki do Humania: brak wody, nieporządek oraz śmieci pozostawiane przez pielgrzymów, korupcja i nielegalna sprzedaż gruntów oraz nieruchomości. Problem podnoszony najczęściej – zarówno przez organizatorów protestów, jak i innych moich rozmówców – dotyczy „chasydzkiej samowoli”. Rozmówcy twierdzą, że chasydzi są agresywni, nie przestrzegają miejscowego prawa i nie szanują miejscowych zwyczajów.

Mimo że postaw wobec chasydzkich pielgrzymek prezentowanych przez członków Rady Organizacji Obywatelskich nie można projektować na całą społeczność Humania, to, jak wynika z moich badań, podejmowane przez nich inicjatywy popiera wiele osób. Proces „chasydzkiej ekspansji” student z Humania opisuje następująco:

Słuchaj, chasydzka ekspansja zaczęła się po rozpadzie Związku Radzieckiego. Bo za czasów Związku Radzieckiego przyjeżdżało tu no dosłownie pięćset, tysiąc chasydów. I to z uwagi na to, że państwo było wtedy całkiem inne, była ścisła kontrola, ich tam przywozili – zobaczyli i pojechali. Po rozpadzie Związku Radzieckiego napływ stopniowo zaczął się zwiększać, sami chasydzi tam w Izraelu zobaczyli, że na tym można zrobić pieniądze, i sama władza zobaczyła, że na tym można zrobić pieniądze [rozmówca ma na myśli korupcję], i zaczęła to reklamować, i ruch pielgrzymkowy zaczął się rozrastać (Humań, M ok. 20 l.).

W wyniku praktyk podejmowanych przez opisywane w tym rozdziale środowiska odwróceniu ulega sposób konstruowania żydowskiego dziedzictwa. Dyskurs na temat korzyści ekonomicznych płynących z turystyki, tworzony i propagowany przez władze, zostaje zastąpiony retoryką zewnętrznej „inwazji”. Wykorzystanie tej metafory przez organizatorów i sympatyków protestów uwiarygodnić ma brak szacunku odwiedzających Humań chasydów dla miejscowego prawa, co wyraźnie komunikowano na plakatach i ulotkach, wzywających do

¹² Szerokim echem w zagranicznej prasie odbił się konflikt o krzyż postawiony nad stawem, przy którym modlą się pielgrzymi. Wydarzenie to opisuję w innym artykule (Zatorska 2015b).

udziału w „Marszu przeciwko chasydzkiej samowoli w Humaniu” w 2010 roku, za pomocą opartego na grze skojarzeń komentarza: „Oni już tu są”.

* * *

Przedstawione w artykule praktyki konstruowania lokalnego dziedzictwa w Lelowie i Leżajsku oraz protesty przeciwko chasydom w Humaniu (wymierzone nie tylko w pielgrzymów, ale również w lokalne władze), to tylko niektóre z lokalnych „odpowiedzi” na rozwój chasydzkich pielgrzymek. Postawy opisywanych przeze mnie jednostek i zbiorowości z pewnością należą do tych najbardziej wyrazistych, które łatwo dostrzec. Artykułowane są w przestrzeni publicznej – podczas oficjalnych uroczystości (Święto Ciulimu-Czulentu), w internecie (blog Anny Ordyczyńskiej), w ramach publicznych protestów (działania Rady Organizacji Obywatelskich). Inicjujący je aktorzy formalnie lub nieformalnie reprezentują miejscową społeczność na zewnątrz i dają sobie prawo do działania na jej rzecz.

Wyłaniające się z tych praktyk i wypowiedzi sposoby ujmowania chasydzkiej obecności w Lelowie, Leżajsku i Humaniu można uchwycić za pomocą dwóch metafor. Jedną z nich jest figura „powrotu”, w której reaktywowany jest mit sztetlu, a chasydscy pielgrzymi postrzegani są jako Żydzi odwiedzający groby przodków oraz przywracający świat, który zniszczony został przez wojnę. Ta perspektywa w dyskretny sposób usuwa z pola widzenia Zagładę, nie pozwala na problematyzowanie relacji polsko-żydowskich i pokazywanie ich w innych barwach niż „zgodne współlistnienie” w mitycznych „przedwojennych czasach”. Pozostaje spójna ze zmytizowaną i uproszczoną wizją wielokulturowości, w oparciu o którą konstruowane bywa lokalne dziedzictwo. Druga perspektywa oparta jest na idei „inwazji” obcych, traktowanych jako zagrożenie, któremu należy się przeciwstawić. W przypadku Humania jest ona mocno zakorzeniona w braku zaufania do władzy, postrzeganej jako skorumpowana i nie dbająca o interesy obywateli.

Metafory „powrotu” i „inwazji” nie pozwalają jednak uchwycić zróżnicowania postaw mieszkańców badanych miejscowości wobec chasydów oraz wielowarstwowych problemów, których nie artykułują opisani wyżej aktorzy społeczni „pierwszego planu”. Mam nadzieję, że dalsze badania pozwolą pokazać również inne, trudniejsze do usłyszenia, głosy mieszkańców Lelowa, Leżajska i Humania.

Słowa kluczowe: dziedzictwo, relacje polsko-żydowskie, relacje ukraińsko-żydowskie, Żydzi, chasydzi

LITERATURA

- Akao M.
2007 *A New Phase in Jewish-Ukrainian Relations?*, „East European Jewish Affairs” 37: 2, s. 137-155.
- Assaf D.
2006 *Chasydyzm: zarys historii*, przeł. E. Zwolska, w: M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków: Austeria, s. 11-38.
- Baer M.
bd. „Inność” w antropologicznym ujęciu krytycznym, http://opposite.uni.wroc.pl/2010/artykuly_2010/2_Baer.pdf (20.10.2016).
- Bartosz A.
2015 *Galicyskim szlakiem chasydów sądecko-bobowskich*, współaut. E. Długosz, I. Zawidzka; Kraków, Budapeszt: Austeria.
- Cała A.
1987 *Wizerunek Żyda w Polskiej kulturze ludowej*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
1995 *The Cult of Tzaddikim among Non-Jews in Poland*, „Jewish Folklore and Ethnology Review” 17: 1-2, s. 16-19.
- Ciałowicz A.
2006 *W cadykowym dworze. Sadagóra: życie i obyczaj*, w: M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków: Austeria, s. 173-189.
- Comaroff J., Comaroff J.L.
2011 *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- De Certeau M.
2008 *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dynner G.
2006 *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, New York: Oxford University Press.
- Epstein S.
2002 *Hasidic Pilgrimages in Poland*, D. Neumann, R. Arditti (eds.), *Jewish Cultures and European Judaism: Different Faces of the European Judaism. A Selection of Texts*. Paris: European Association of Jewish Culture, The Alliance Israélite Universelle, s. 100-115.
bd. *Pilgrimage*, w: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pilgrimage> (14.09.2016).
- Fafara J. J., Krzykwa A.
2010 *Chasydzi w Leżajsku. Hassids of Leżajsk. Chassidim in Leżajsk*, Rzeszów: Podkarpacki Instytut Książki i Marketingu.
- Fijałkowski P.
bd. *Kwitlech*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/kwitlech> (24.10.2016).

- Freeze Ch.
bd. *Uman*, w: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivo-encyclopedia.org/article.aspx/Uman> (20.10.2016).
- Galas M.
2006 *Chasydyzm czy chasydyzmy? Główne aspekty dziejów mistyki żydowskiej na ziemiach polskich*, w: M. Galas, M. Skrzypczyk (red.), *Żydzi lewowscy. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria, s. 47-64.
- Galas M., Skrzypczyk M. (red.)
2006 *Żydzi lewowscy. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria.
- Gawron E.
2006 *Lewowscy Żydzi w XIX i XX wieku*, w: M. Galas, M. Skrzypczyk (red.), *Żydzi lewowscy. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria, s. 27-45.
- Goldberg-Mulkiewicz O.
2014 *Zmiany stereotypu „obcego”. Figurka postaci Żyda na polskim rynku*, w: E. Lehrer (red.), *Na szczęście to Żyd. Polskie figurki Żydów / Lucky Jews: Poland's Jewish Figurines*, przeł. A. Bilewicz, Kraków: Korporacja Ha!art, s. 186-189.
- Grabowski J., Libionka D. (red.)
2014 *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939-1950*, Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Green A.
bd. *Elimelekh of Lizhensk*, w: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Elimelekh_of_Lizhensk (29.09.2016).
- Gmyz K.
2016 *Tradycja, tożsamość, smak. Znaczenia i praktyki wokół ciulimu lewowskiego*, <http://kulturaoddolna.pl/znaczenia-i-praktyki-wokol-ciulimu-lewowskiego/> (17.10.2016).
- Greszta A.
2016 *„Ja tu tylko patrzę”. Pielgrzymi, obserwatorzy, gapie*, <http://kulturaoddolna.pl/ja-tu-tylko-patrze/> (4.07.2016).
- Gwiazdowicz A.
2016 *Tam ląka rośnie, a po cmentarzu nie ma żydowskim ani śladu. O pamięci i zapomnieniu w Lełowie*, <http://kulturaoddolna.pl/o-pamieci-i-zapomnieniu-w-lelowie/> (17.10.2016).
- Jagielski J.
bd. *Ohel*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/ohel> (20.09.2016).
- Kaspina M., Amosova A.
2009 *Paradoks meżetničeskikh kontaktov: praktika obrašenia niejevrejev v sinagogu (po polevym materialam)*, „Antropologičeskij Forum Online” 11, s. 1-24, http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf (06.10.2016).
- Klekot E.
2014 *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, w: G. Michałowska, J. Nakonieczna, H. Schreiber (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 46-62.

- Kurczewska J., Bojar H. (red.)
 2009 *Wyciskanie Brukselki? O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kwiatkowska W.
 2016 *(Od)grywanie żydowskości. Muzyka jako narzędzie konstruowania tożsamości*, <http://kulturaoddolna.pl/muzyka-a-tozsamosc/> (17.10.2016).
- Leder A.
 2013 *Prześlona rewolucja: Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mason E.
 2008 *Cooking the Books. Jewish Cuisine and the Commodification of Difference*, w: K. LeBesco, P. Naccarato (eds.), *Edible Ideologies. Representing Food and Meaning*, Albany: State University of New York Press, s. 105-125.
- Morawska L.
 2012 *Lelov: Cultural Memory and a Jewish Town in Poland. Investigating the Identity and History of an Ultra-Orthodox Society*, University of Bradford eThesis (praca doktorska), <http://bradscholars.brad.ac.uk:8080/bitstream/handle/10454/7827/L.Morawska%20PhD.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (06.10.2016).
- Olędzki J.
 1989 *Kwitlechy z Leżajska. Prośba i dziękczynienie w kultach chasydzkich i katolickich*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 43: 1-2, s. 23-26.
- Paciorek D.
 2014 *Pielgrzymki chasydów. Media lokalne o pielgrzymkach chasydów na groby cadyków*, w: E. Prokop-Janiec (red.), *Polacy – Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 273-282.
- Ranuszkiewicz W.
 2014 *Lelów na skrzyżowaniu szlaków i kultur*, Bydgoszcz: Wydawnictwo camVERS.
- Rapoport-Albert A.
 1991 *God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship*, w: G.D. Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York, London: New York University Press, s. 299-329.
- Scholem G.
 2007 *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Simmel G.
 2006 *Obcy*, w: G. Simmel, *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 204-212.
- Skrzypczyk M., Wieczorek A.
 2008 *Chasydzi lelowscy. Spotkania w drodze*, Lelów: Gminny Ośrodek Kultury.
- Walczyk A.
 2006 *Pamięć i upamiętnienie Żydów w Lelowie*, w: M. Galas, M. Skrzypczyk (red.), *Żydzi lelowscy. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria, s. 75-103.

Wodziński M.

bd. *Leżajsk, The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lezajsk> (19.10.2016).

Zaremba M.

2012 *Wielka trwoga. Polska 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków: Wydawnictwo „Znak”, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Zatorska M.

2015a *Ciulim lełowski jako lokalne dziedzictwo jedzeniowe*, w: S. Sikora, K. Dudek (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, s. 86-95, http://kulturaoddolna.pl/blogs/Kultura_Oddolna.pdf (17.07.2016).

2015b *Relacje chrześcijańsko-żydowskie w modelu antagonistycznej tolerancji. Od wspólnoty religijnej do wspólnoty pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 69: 3, s. 206-219.

Ziemia Leżajska...

2010 *Ziemia Leżajska. The land of Leżajsk*, Leżajsk, Warszawa: Wydział Promocji, Kultury i Współpracy Międzynarodowej w Starostwie Powiatowym w Leżajsku; Foto Liner.

Źródła internetowe:

Interfax – Ukraine

<http://en.interfax.com.ua/news/general/48186.html> (29.09.2016).

<http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/swastyka-na-cmentarzu,51332.html> (29.09.2016).

http://czestochowa.wyborcza.pl/czestochowa/1,35271,17517480,Krzyczeli_w_Lelowie_wynocha_Zydzi_Prokurator_nie.html (29.09.2016).

Nikoniarze.pl

<http://forum.nikoniarze.pl/showthread.php?t=269396> (23.10.2016).

Kasai – travel adicts

<http://kasai.eu/2014/chasydzi-w-lezajsku/> (23.10.2016).

Chasydzi w Leżajsku

<http://chasydzi.blogspot.com/> (23.10.2016).

Anna Ordyczyńska

<http://aord.republika.pl/> (23.10.2016).

Magdalena Zatorska

LOCAL INTERPRETATIONS OF HASIDIC PILGRIMAGES
TO POLAND AND UKRAINE (LELOV, LIZHENSK, UMAN)

(Summary)

Hasidic pilgrimages from Israel, the United States, and other countries of the world to the graves of tzaddikim in Poland and Ukraine have been growing since the 1980s and 1990s. The rapid development of pilgrimages after the fall of the former Eastern bloc not only changed the landscape of the researched areas, but also influenced memory and identity as well as the economic and political strategies of their inhabitants. In the article, based on ethnographic fieldwork in Lelov and Lizhensk in Poland, and in Uman, in Ukraine, I describe three initiatives, which have resulted from the boost in the pilgrimages, and which shape various local reactions. These are: the festival “Ciulim-Cholent Day” in Lelov; the activity of a local blogger from Lizhensk, who popularises the knowledge on Hasidism and Jewish pre-war inhabitants of the town; and protests against Hasidim organised by the Council of Civic Organizations in Uman. Two interpretations of the pilgrims’ “rights” to the visited sites emerge from the analysed material. One of them is organised around the concept of “return”, which embodies the myth of the shtetl. According to this perspective Hasidic pilgrims are seen as Jews visiting the graves of their ancestors and restoring the world which was destroyed with the Holocaust. The second perspective is based on the idea of foreign “invasion”, which calls for local resistance.

Key words: heritage, Polish-Jewish relations, Ukrainian-Jewish relations, Jews, Hasidim

Magdalena Zatorska

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

University of Warsaw

4 Żurawia Street

00-503 Warsaw, Poland

magda.zatorska@gmail.com

IV. KOMUNIKATY

AGATA AGNIESZKA KONCZAL

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KORNIKI, ŚWIERKI, LEŚNICY I EKOŁODZY. SPÓR O PUSZCZĘ BIAŁOWIESKĄ JAKO KONFLIKT ODMIENNYCH WIZJI NATURY

Wprowadzenie

W tekście zajmuję się aktualnie (wiosna 2016) toczącym się konfliktem wokół Puszczy Białowieskiej¹. Dotyczy on zamierania dużej ilości drzew gatunku świerka pospolitego (*Picea abies*) na znacznych obszarach puszczy, spowodowanego przez masowe występowanie kornika drukarza (*Ips typographus*). Sednem sporu pomiędzy leśnikami reprezentowanymi przez Ministerstwo Środowiska, a głównie przez jego zwierzchnika – ministra Jana Szyszko, a przedstawicielami ruchów i organizacji ekologicznych jest problem wycinki zasiedlonych przez kornika drzew. Innymi słowy, podstawową kwestią jest: czy dla dobra puszczy należy ciąć świerki?

Konflikt ten można ukazać jako zderzenie dwóch odmiennych koncepcji natury. Zakładam, że obie te koncepcje osadzone są w tym samym reżimie natury i stosują do legitymizacji argumentów te same metody oparte na dychotomii natura – człowiek, zakładającej separację człowieka od świata przyrody. Prowadzą one jednak do powstania odmiennych definicji lasu, co pociąga za sobą odmienne działania w stosunku do niego oraz ustanawia odmienne sieci relacji (z ludźmi

¹ Opracowanie powstało w oparciu o badania finansowane ze środków budżetowych na naukę w latach 2013-2017, w ramach programu „Diamantowy Grant”. Jest to część przygotowywanej przeze mnie pracy doktorskiej pt. „Las symboli. Wizje przyrody i lasu w Polsce oraz ich kształtowanie przez środowisko leśników”.

oraz bytami pozaludzkimi: zwierzętami, roślinami, etc.), a także osadzają te wizje w różnych skalach i kontekstach. W konsekwencji dążą one do zmaterializowania odmiennych idei puszczy.



Fot. 1. Logo, które pokazuje znaczenie Puszczy Białowieskiej dla Polski².

Puszcza Białowieska. Tło sporu o korniki i świerki

Puszcza Białowieska jest kompleksem leśnym położonym w północno-wschodniej Polsce, na granicy z Białorusią, uważanym za najlepiej zachowany relikwiarz pierwotnych Lasów Niżu Europejskiego przejawiający cechy lasu naturalnego – takiego, w którym nigdy nie była prowadzona aktywność gospodarcza ani długotrwała i ciągła działalność człowieka (Samojlik 2014). Jest to najbardziej znany las w Polsce³.

Konflikt między ruchami ekologicznymi a leśnikami dotyczy powołanego w 1932 roku Parku Narodowego, który obejmuje obecnie mniej niż 1/6 polskiego obszaru puszczy. Ci drudzy dążą do włączenia do Parku Narodowego całego puszczańskiego kompleksu. Eskalacja sporu rozpoczęła się jesienią 2015 roku, po objęciu teki ministra środowiska przez prof. Jana Szyszko. Zdaniem przedstawicieli organizacji ekologicznych, zamierza on drastycznie zwiększyć wycinkę drzew w Puszczy Białowieskiej, na terenie podległych mu nadleśnictw.

² Źródło: <https://www.facebook.com/wierzewbialowieze/?fref=photo> (28.04.2016).

³ Ciekawą antropologiczną analizę zagadnień ekologii Puszczy Białowieskiej i Podlasia przeprowadziła Eunice Blavascunas w rozprawie doktorskiej i opublikowanych artykułach (Blavascunas 2008, 2014). Dziękuję autorce za wszystkie rozmowy, informacje, uwagi i komentarze.

Ostatecznie korekta Planu Urządzania Lasu dla Nadleśnictwa Białowieża na lata 2012-2021, zwiększająca planowaną wycinkę drzew z 63,4 tys. m³ do 188 tys. m³, została podpisana przez ministra 25 marca 2016 roku.

Sytuacja ta nie zaistniałaby jednak bez dodatkowych, pozaludzkich aktorów – kornika drukarza i świerka pospolitego. Gradacja, czyli masowe występowanie kornika, który przyczynia się do zamierania świerków, zaczęła się przed niemal dziesięcioma laty. Leśnicy, korzystając ze swoich badań i doświadczeń, walczą z owadzią plagą usuwając zarażone drzewa; ekolodzy natomiast, opierając się na takim samym zestawie argumentów, twierdzą, że chore drzewa należy zostawić w lesie, a puszcza sama poradzi sobie ze szkodnikami.

Reżim kapitalistyczny i jego racjonalność. Gdy natura nie jest kulturą

Tym, co różni dwie strony sporu, jest postulowana forma ochrony puszczy i szerzej – przyrody: leśnicy chcą ją chronić przez prowadzenie gospodarki leśnej, przez tak zwaną ochronę czynną, z kolei ekolodzy są zwolennikami ochrony biernej – zostawienia natury samej sobie. Korzystając z koncepcji reżimów natury Arturo Escobara (Escobar 1999), a także z prac Tima Ingolda dotyczących środowiska (Ingold 1990, 2003, 2011), za punkt wyjścia analizy przyjmuję założenie, że obie grupy osadzają swoją argumentację w ramach reżimu kapitalistycznego, w którym natura jest odseparowana i zewnętrzna w stosunku do świata ludzi, może być zracjonalizowana, zobiektywizowana oraz zarządzana przez człowieka.

W dyskursie leśników las jest źródłem zasobów, które mają podlegać racjonalnemu wykorzystaniu i powinny służyć potrzebom ludzi⁴. Natura zostaje uwarowiona, a jej wartość oszacowana na zasadach kapitalistycznych⁵. Kolejna ważna cecha tak rozumianej przyrody to podporządkowanie jej aparatowi państwowemu (ang. *governmentality* lub *environmentality* – Agrawal 2005). Zarządzanie lasem jest projektem regulowanym przez szereg ustanowionych zasad,

⁴ Ilustrują to dwie wypowiedzi ministra Szyszko: „Resort środowiska jest resortem gospodarczym. Podmiotem rozwoju gospodarczego jest człowiek, a zasoby przyrodnicze mają być przez niego racjonalnie użytkowane”. Źródło: <http://www.drewno.pl/artykuly/10385,ministerstwo-srodowiska-stawia-na-lesnictwo.html> (21.01.2016); „Te trzy konwencje (...) realizują koncepcję zrównoważonego rozwoju, czyli racjonalnego użytkowania zasobów przyrodniczych po to, żeby te zasoby służyły człowiekowi i było ich coraz więcej”. Źródło: http://www.wnp.pl/wiadomosci/szyszko-priorytetem-polski-polityka-klimatyczna-ale-w-duchu-konwencji-onz,262580_1_0_1.html (21.02.2016).

⁵ Na konferencji prasowej 16.04.2016 r. minister Szyszko oraz Dyrektor Generalny Lasów Państwowych Konrad Tomaszewski zapowiedzieli zgłoszenie do prokuratury zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa za czasów rządów poprzedniej koalicji Platformy Obywatelskiej i Polskiego Stronnictwa Ludowego. Dotyczy ono zaniedbań w gospodarce leśnej na terenie Puszczy Białowieskiej, które miały doprowadzić do degradacji cennych siedlisk i zamierania drzewostanów. Oszacowano, że dotyczy to 3,5 mln m³ drewna, co łącznie wyceniono na kwotę 700 mln zł.



Fot. 2. Ilustracja nawiązująca do obrazu Artura Grottgera z cyklu „Polonia”⁶.

norm i praw, przyroda zostaje zamknięta w tabelkach, wykresach, i co bardzo ważne, na mapach. Możemy na nią spojrzeć z zewnątrz i oderwać od terytorium – „odlokalnić”. Zarządza nią aparat państwowy: urzędnicy, eksperci, specjaliści, połączeni siecią biur i agend.

Taki dyskurs można odnaleźć w obrębie polskiego leśnictwa i w białowieskim konflikcie: „Już teraz mówi się wręcz o dewastacji puszczy, gdzie leży i gnije około 3 mln m³ drewna, bo nie można go pozyskać. To zagraża zaś ekosystemowi lasu, który sam nie poradzi sobie i nie oczyści”⁷. Puszcza przedstawiana jest przez pryzmat starannie oszacowanych ilości „gnijącego drewna”. Jest zasobem, który się marnuje, ponieważ nie może zostać racjonalnie wykorzystany przez człowieka. Co więcej, człowiek powinien ingerować w tę bierną środowiskową materię. Również samo zjawisko występowania kornika jest patologizowane, traktowane jak anomalia, przejaw nieracjonalności natury:

⁶ Źródło: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1034844553234762&set=p.1034844553234762&type=3&theater> (28.04.2016).

⁷ *Wycinka ochroni puszcze*, <http://www.naszdziennik.pl/polska-kraj/148981,wycinka-ochroni-puszcze.html> (21.02.2016).

Warto pamiętać, że mamy do czynienia ze swego rodzaju plagą. (...) Jedynym skutecznym sposobem jest usunięcie chorego drzewa. (...) Ze szkodnikiem w takiej ilości nie poradzą sobie również ptaki ani inne organizmy drapieżne. Tu potrzebna jest zdecydowana ingerencja człowieka (Kamieniecki 2015).

Puszcza zostaje zdyscyplinowana i zredukowana do określonych wskaźników, kontrolowanych i regulowanych przez wewnętrzną biurokratyzację i systemy administrowania. One wyznaczają granice działań leśników. Obecny spór wybuchł po informacji, iż puszczańskie nadleśnictwa zamierzają wprowadzić zmiany w Planie Urządzania Lasu⁸ (który „ma podpis ministra i jest święty dla nadleśnictwa” – wywiad z leśnikiem, czerwiec 2015). Każde nadleśnictwo przygotowuje taki plan na dziesięć lat, według ściśle określonych norm, zasad, tabel, rozporządzeń. Las zostaje „przekonwertowany” na obiektywizowane dane, mierzalne parametry, wyceniony, rozrysowany na mapach. Jest zaplanowanym projektem do wykonania.

Dyskurs ruchów ekologicznych opiera się także na zasadniczym rozdzieleniu człowieka i przyrody. Ważne są dwie cechy tego dyskursu: 1. przekonanie o tym, że naturę należy zostawić samej sobie, nie ingerować w nią (np. nie wycinać świerków zaatakowanych przez kornika), wtedy będzie sobie najlepiej radzić; 2. pierwotna przyroda zostaje zdefiniowana i określona za pomocą obiektywnych danych, musi spełniać określone warunki. Taka postawa zakłada, że najlepszą formą ochrony przyrody jest odseparowanie jej od wpływu człowieka⁹. Człowiek i natura nie współegzystują, nie współtworzą się wzajemnie, ale ścierają, a do starcia może dojść tylko wtedy, gdy zakładamy, że dwa porządki są od siebie odseparowane. Naturalne jest to, co nie nosi na sobie śladów działalności człowieka. Usunięcie jego wpływów pozwoli puszczy wrócić do równowagi. Na takim założeniu opiera się cały zachodni ruch ochrony środowiska¹⁰. Przyroda jest więc traktowana jako zewnętrzna wobec człowieka i jego społecznego świata – jakościowo różna. Także samo pojawienie się kornika, będące dla leśników „plagą”, której trzeba zaradzić, stosując naukowe metody, dla ekologów jest częścią odrębnego porządku, jakim jest las, dlatego i w tym przypadku nie powinno się ingerować. Zgodnie z ujęciem Bruno Latoura (2011), można powiedzieć, że nastąpiła puryfikacja dwóch porządków.

Z drugiej strony, temu „zostawieniu natury samej sobie” towarzyszy jednak szereg szczegółowo określonych zasad, norm i instytucji. Dzikosć, pierwotność i naturalność zostają zdefiniowane i określone za pomocą metod naukowych.

⁸ Z *Ustawy o lasach* z dn. 28.09.1991 r. (Art. 6, §1 pkt. 6): „plan urządzenia lasu – podstawowy dokument gospodarki leśnej opracowywany dla określonego obiektu, zawierający opis i ocenę stanu lasu oraz cele, zadania i sposoby prowadzenia gospodarki leśnej” [podkreśl. A.A.K.].

⁹ „Puszcza jest bardzo poraniona (...), ale wciąż wiele w niej cennych fragmentów lasów, a i te przekształcone – jeżeli je tylko zostawić – wrócą do swojej naturalnej formy” (Wajrak 2016: 17).

¹⁰ Jak ujmuje to Ingold: „Naukowa ochrona przyrody jest głęboko osadzona w doktrynie (...), która zakłada, że świat natury jest oddzielony od i podporządkowany światu człowieka” (Ingold 2011: 67).

Pierwotność puszczy obiektywizuje się za pomocą określonych wyznaczników, na przykład składu gatunkowego, wieku, ilości martwego drewna, wpływu człowieka. Zostaje policzona, zmierzona i naniesiona na mapy. Podobnie jak w podejściu leśników, puszcza zostaje wpisana w aparat biurokratyczno-administracyjny. Musi spełniać normy przekładalne na zobiektywizowane wartości liczbowe, ma być zarządzana przez konkretnych urzędników (pracowników Parku Narodowego, konserwatora przyrody). Nie jest więc wolna od człowieka, lecz zostaje ponownie podporządkowana jego wartościom.

Obie strony konfliktu łączą metody, za pomocą których doprowadzają do rozdzielenia natury od człowieka – wiedza naukowa, racjonalna nauka; zmierzone, zważone, zobiektywizowane dane. Zarówno leśnicy, jak i ekolodzy twierdzą, że robią to, co najlepsze dla puszczy – zgodnie z badaniami, które przeprowadzili, z wiedzą, którą posiadają. Dlatego odpowiedzią ministra Szyszko na coraz liczniejsze i donośniejsze głosy sprzeciwu wobec jego polityki wobec puszczy był komunikat, iż „w Puszczy trwa inwentaryzacja i dopiero po jej analizie zostaną podjęte ewentualne decyzje” (konferencja prasowa ministra Szyszko z 13.03.2016 r.). Co charakterystyczne, argumentem, po który sięgają obie grupy, jest zarzucanie oponentom nieracjonalności i nienaukowości. Z jednej strony można usłyszeć: „My z ekologami problemów w nadleśnictwie nie mamy, z tymi prawdziwymi ekologami (...). Współpracujemy. Problemy są z oszołomami, zielonymi, z nimi nie ma o czym rozmawiać. (...) my patrzymy na cały las” (wywiad z leśnikiem, marzec 2015). Z drugiej, wysuwa się następujące argumenty: „Leśnicy dają świetny przykład tego, że puszcza, że Puszcza Białowieska jako las ich intelektualnie przerasta. Ale nadzieja jest, że rozumieją to też pod względem patriotycznym. Puszcza, dziedzictwo narodowe, nasze własne”¹¹.

Leśne dziedzictwo narodowe

Konflikt w Białowieży pozwala zwrócić uwagę na jeszcze jedną zmianę, która ma miejsce w ramach narracji środowiskowych w Polsce – na zmianę skal. Ekolodzy w sporze o Białowieżę starają się „spolszczyć” swoją działalność i przekaz, zwrócić uwagę na to, że znają puszcę (i polską przyrodę) z doświadczenia; próbują zejść na poziom lokalny. W Polsce, podobnie jak w opisywanym przez Katriinę Schwartz (2006) przypadku łotewskim, leśnicy uchodzą za tych, którzy są związani przede wszystkim z lokalnymi lasami („Leśnik jest integralną częścią swojego terenu” – wypowiedź prof. Tomasz Boreckiego, z notatek własnych) i lokalną ludnością. To ucieleśnione i skumulowane doświadczenie służyło jako legitymizacja ich wiedzy eksperckiej. Leśnik był zawsze lokalny (miejscowy

¹¹ Wypowiedź jednej z osób protestujących przeciw wycince w puszczy – 17.01.2016, Warszawa, źródło: <http://wyborcza.pl/magazyn/1,149898,19484230,w-obronie-puszczy-jezeli-jest-las-to-musi-rosnac.html> (27.04.2016).

i polski). Ruchy ekologiczne, tak jak na Łotwie, interpretowano natomiast jako czynnik zewnętrzny – miejski, globalny, element większych sieci zależności (np. Greenpeace czy WWF), nieznający lokalnej specyfiki przyrody. Ekolodzy uwiarydzielili swoją wiedzę argumentami nieosadzonymi w bezpośrednim doświadczeniu – badaniami naukowymi, często zagranicznymi, podobnymi działaniami w innych krajach, autorytetami spoza lokalnego kontekstu. Jednak w Białowieży jest inaczej – ekolodzy zwracają uwagę na to, że znają puszcę z doświadczenia¹². Bazują przede wszystkim na narracji o „byciu w”, o udomawianiu i „uloalnianiu” puszczy.

Z kolei Ministerstwo Środowiska, a zwłaszcza jego nowy zwierzchnik, zwraca coraz większą uwagę na skalę globalną¹³. Zgodnie z wypowiedzią ministra podczas Szczytu Klimatycznego w Paryżu: „To jest nasz priorytet – polityka klimatyczna (...). Las to jest nic innego jak zakumulowany dwutlenek węgla (...) i las w Puszczy Białowieskiej posiada około 350 ton węgla na hektarze. To jest ponad 1100 ton dwutlenku węgla”¹⁴. W wyniku polityki prowadzonej przez nowego ministra, forsującego na arenie międzynarodowej koncepcję przeliczenia pochłanianego przez polskie lasy CO₂ na zezwolenia na handel emisjami CO₂, zmienia się koncepcja lasu. Staje się on teraz potencjalnym magazynem Europy, nowym ogniwem globalnej polityki klimatycznej. Do leśnej sieci wkracza nowy aktor – CO₂, który przynosi nie tylko nową wizję lasu (jako magazynu, źródła zezwoleń emisyjnych, szansy Polski na wzmocnienie pozycji w globalnej polityce), ale szereg potencjalnych działań, które mogą się z tym wiązać. Także stosunek do Puszczy Białowieskiej zostaje wpisany w tę nową politykę globalnych uzgodnień, pertraktacji, dyskusji. Jest odtąd interpretowana przez nowy pryzmat – akumulacji dwutlenku węgla. Gdy las jest „niczym więcej niż zakumulowanym CO₂”, zostaje on odlokalniony, umieszczony w złożonej matrycy zależności o zasięgu globalnym.

Podsumowanie – dwie ontologie lasu?

Czym jest Puszcza Białowieska? Czym jest las? Zakumulowanym dwutlenkiem węgla, dziedzictwem narodowym, źródłem zasobów, czy może bezcen-

¹² Ważną postacią jest tu Adam Wajrak, dziennikarz „Gazety Wyborczej”, który od kilku lat mieszka w jednej z puszczańskich wsi. Na spotkanie w związku z jego nową książką, które odbyło się w Poznaniu 9.12.2015 r., przyszło kilkaset osób. Z notatek autorki ze spotkania: „Wyraźnie «mobilizuje» społeczeństwo, powtarza, że to społeczeństwo jest w stanie zmobilizować się do obrony polskiej przyrody, że wszystko jest w rękach i gestii społeczeństwa (...). Wyraźnie posługuje się antagonizmem: my – oni, nie określa tych «innych» konkretnie, nie mówi kogo ma na myśli – czy leśników, czy nowe władze. Z kolei, to «my» wyraźnie ma włączać widownię”.

¹³ Nie wiąże się to jednak z porzuceniem przekonania o wyjątkowej misji polskiego leśnika. Dyskurs „obrony polskości ziemi i lasów” jest również kluczowy w polityce ministra Szyszko.

¹⁴ Szyszko: *priorytetem Polski polityka klimatyczna, ale w duchu konwencji ONZ*, Portal Gospodarczy, http://www.wnp.pl/wiadomosci/szyszko-priorytetem-polski-polityka-klimatyczna-ale-w-duchu-konwencji-onz,262580_1_0_1.html (21.01.2016).

nym ekosystemem o walorach lasu pierwotnego? Te pytania dotyczą nie tylko warstwy symbolicznej, ale także materialności, którą powołują i przynoszą poszczególne wizje. Koncepcje lasu są zakorzenione w konkretnych, oczekiwanych działaniach. To, co się z nich wyłania, to odmiennie rozumiane natury. „Kultura” wykorzystywana w tym procesie jest natomiast jedna – naukowa racjonalność, obiektywizująca naturę i odróżniająca ją od człowieka. Parafrazując podejście perspektywistyczne Eduardo Viverosa de Castro, można tę sytuację nazwać leśnym multinaturalizmem. Leśnicy i ekolodzy patrzą na to samo (puszczę/las/przyrodę) przez pryzmat tego samego (reżimu kapitalistycznego i racjonalności), ale widzą coś innego („pierwotność”, „zasób”, „CO₂”). Każda z tych „inności” jest materialna dla tych, którzy ją widzą, a to pociąga za sobą szereg aktywności i ich konsekwencji. Stosunek do pojawienia się kornika i planowane działania na zasiedlonych przez niego świerkach są tylko jednymi z nich.

LITERATURA

- Agrawal A.
2005 *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*, Durham: Duke University Press.
- Blavascunas E.L.
2008 *The Peasant and Communist Past in the Making of an Ecological Region: Podlasie, Poland*, Doctoral dissertation, Santa Cruz: University of California.
2014 *When Foresters Reterritorialize the Periphery: Post-socialist Forest Politics in Białowieża, Poland*, „Journal of Political Ecology” 21, s. 475-492.
- Escobar A.
1999 *After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology*, „Current Anthropology” 40: 1, s. 1-30.
- Ingold T.
1990 *An Anthropologist Looks at Biology*, „Man” 25: 2, s. 208-229.
2003 *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 73-86.
2011 *Perception of the Environment*, London, New York: Routledge.
- Kamieniecki M.
2015 *Korniki są ważniejsze niż Puszcza Białowieska*, wywiad z Grażyną Zagrobelną, Portal Nasz Dziennik, 1.02.2015, <http://www.naszdziennik.pl/polska-kraj/126511,korniki-sa-wazniejsze-niz-puszcza-bialowieska.html> (21.01.2016).
- Latour B.
2011 *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Samojlik T.

- 2014 *Lasy a rozwój człowieka w rozwoju cywilizacji (na przykładzie Puszczy Białowieskiej)*, w: K. Rykowski (red.), *Materiały drugiego panelu ekspertów w ramach prac nad Narodowym Programem Leśnym. Wartość. Lasy jako czynnik rozwoju cywilizacji: współczesna i przyszła wartość lasów. Sękocin Stary, 15 października 2013 roku*, Stary Sękocin: Instytut Badawczy Leśnictwa, s. 171-181.

Schwartz K.

- 2006 *Nature and National Identity after Communism. Globalizing the Ethnoscape*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Ustawa o lasach...

Ustawa o lasach z dnia 28 września 1991, Dz.U. 1991 nr 101 poz. 444.

Wajrak A.

- 2016 *W obronie Puszczy. Jeśli jest las, to musi rosnąć*, „Gazeta Wyborcza”, 16.01.2016, <http://wyborcza.pl/magazyn/1,149898,19484230,w-obronie-puszczy-jezeli-jest-las-to-musi-rosnac.html> (28.04.2016).

Źródła internetowe:

Ministerstwo Środowiska stawia na leśnictwo, Portal: drewno.pl, <http://www.drewno.pl/artykuly/10385,ministerstwo-srodowiska-stawia-na-lesnictwo.html> (21.01.2016).

Szysko: priorytetem Polski polityka klimatyczna, ale w duchu konwencji ONZ, Portal Gospodarczy, http://www.wnp.pl/wiadomosci/szysko-priorytetem-polski-polityka-klimatyczna-ale-w-duchu-konwencji-onz,262580_1_0_1.html (21.01.2016).

Wycinka ochroni puszcze, Portal: Nasz Dziennik.pl, <http://www.naszdziennik.pl/polska-kraj/148981,wycinka-ochroni-puszcze.html> (21.01.2016).

OLGA SOLARZ

Instytut Humanistyczny

Państwowa Wyższa Szkoła Wschodnioeuropejska w Przemyślu

PRZEDSTAWIENIA WĘŻA NA CMENTARZACH POGRANICZA POLSKO-UKRAIŃSKIEGO

Cmentarz to terytorium ambiwalentne – swojskie i nieoswojone, święte i straszne zarazem. Miejsce końca i początku istnienia, bowiem „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”. Stąd cmentarze były i są miejscem różnorodnych rytuałów i jednocześnie miejscem, w którym przejawia się ludowa wizja świata.

W niniejszym tekście zajmuję się wyobrażeniami węża/żmii na nagrobkach cmentarnych i staram się zinterpretować ich znaczenie, odwołując się do antropologicznych ujęć – zwłaszcza fenomenologicznych i strukturalno-semiotycznych – wiążących takie przedstawienia z innymi elementami tradycyjnej kosmologii.

Słowiańskie wersje mitu kosmogonicznego, pomimo różnych wariacji, zawsze zawierają informację o tym, że Ziemia powstała jako rezultat współpracy dwóch sił antagonistycznych: Boga i Szatana, którego łączono z morzem. W konsekwencji tych działań zrodziła się opozycja „ogień – woda”. Tę symbolikę mitu można odnaleźć w powiedzeniu ludowym, że świat powstał z cara – ognia i carycy – wody, przy czym każdemu z żywiołów przypisana jest płeć. Oznacza to, że w pierwotnej sytuacji mitycznej pierwiastek żeński został przypisany sferze chthoniczno-akwaticznej, reprezentowanej przez Szatana. Jego atrybuty przejął wąż, żmija i żaba, gdyż gady i płazy poprzez bezpośredni kontakt z ziemią mają naturę chthoniczną, a przez swoją władzę nad zjawiskami atmosferycznymi i życie w środowisku wodnym – cechy akwaticzne (Tomiccy 1975: 29). Reprezentują noc, są wrogami dnia, światła, ognia i słońca, więc wyzwalają żywioły destrukcji i zabijania. W wierzeniach ludowych przetrwało przekonanie, iż żmije grzejąc się na słońcu piją słoneczną energię (Gieysztor 1982: 133) – są wysłannikami śmierci.

Spośród wielu zanotowanych przeze mnie wierzeń ludowych związanych z gadami, dwa dotyczą niezwykle oryginalnych wizerunków węży/żmii na nagrobkach cmentarnych w Otrokowie na Ukrainie oraz w Załużu koło Lubaczowa, w Polsce. Nagrobki te zaobserwowałam jako uczestniczka „obozów remonto-

wych” organizowanych przez Stowarzyszenie Magurycz, które od trzydziestu lat zajmuje się ochroną sztuki sepulkralnej na cmentarzach różnych wyznań. Badania w Otrokowie na ukraińskim Podolu przeprowadzone zostały w 2012 roku w czasie dwutygodniowego projektu „Wspólne zapomniane dziedzictwo”, finansowanego ze środków Fundacji „Edukacja dla Demokracji”, natomiast badania w Załużu na Lubaczowszczyźnie odbyłam w roku 2015 w ramach projektu „Nieznani ludowi kamieniarze pld.-wsch. Polski i ich wyroby – jak ratować, dokumentować i badać?”, sfinansowanego ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego¹. W obydwu projektach, prócz działań remontowych na rzecz zachowania materialnego dziedzictwa, eksplorowałam okoliczne nekropolie oraz przeprowadzałam wywiady i swobodne rozmowy z mieszkańcami Otrokowa i Załuża. Moimi rozmówcami byli przede wszystkim ludzie odwiedzający cmentarze, ale kontaktowałam się też z przedstawicielami władz gminy Lubaczów i pracownikami Muzeum Kresów w Lubaczowie, zaś w Otrokowie z miejscową inteligencją – nauczycielami oraz przedstawicielami sołectwa.

Nagrobek „dziewczynki-wróżki”

Jest to nagrobek z podstawą w kształcie zwiniętej żmii, który znajduje się na cmentarzu we wsi Otroków (Centralne Podole, Ukraina), gdzie zgodnie z miejscową legendą ma leżeć dziewczynka-wróżka, ukąszona przez żmiję². Do tradycji mieszkańców Otrokowa należą magiczne praktyki przywoływania deszczu wykonywane właśnie przy tej usytuowanej w samym rogu cmentarza mogile. Zapisalam wiele wariantów współczesnych praktyk, niemniej wszystkie sposoby opierają się na okręcaniu krzyża wokół jego osi. Sam krzyż, który – warto dodać – jest zdekompletowany (brakuje połowy trzonu) i nosi wyraźne ślady naprawiania, tkwi bezpośrednio w okrągłej podstawie, przez co nagrobek wydaje się nie tylko odmienny, ale również dziwaczny. I tak, w czasie długotrwałej suszy do mogiły przychodzą kobiety, nalewają wody do widocznych w krzyżu zagłębień, a następnie go okręcają. Żadna z pytanych osób nie potrafiła powiedzieć, czy istotny jest kierunek obracania oraz o jakiej porze należy ten rytuał wykonywać. Podobnie rzecz ma się z wodą: niektórzy z moich rozmówców twierdzili, iż powinna to być woda święcona, inni, że zwykła, bo święconej wody nie do wszystkiego można używać. Kilka osób uważało, że powinny się tym zajmować młode wdowy, a pozostali, iż jest to bez znaczenia, a nawet, że mogą to być mężczyźni. Wszyscy jednak (prócz jednej osoby) nie wyrażali najmniejszej wątpliwości

¹ Projekt był realizowany w ramach programu „Dziedzictwo Kulturowe”, priorytet „Kultura ludowa i tradycyjna”.

² Całą historię, włącznie z rozwiązaniem zagadki, kto rzeczywiście został pochowany na otrokowskim cmentarzu, opisałam w innym miejscu (Solarz 2013: 92-103).



Fot. 1. Nagrobek z podstawą w kształcie zwiniętej żmii. Otroków, Ukraina (fot. O. Solarz, sierpień 2012).

co do skuteczności tego rytuału, wierząc, iż po jego wykonaniu zachmurzy się i spadnie deszcz³.

Istotne jest, że zwyczaj ten jest wciąż żywy, zaś osoby, które go praktykują, czują się w niejako odpowiedzialne za los całej wsi⁴. Taka „magiczna odpowiedzialność” kontrastuje ostro z jej brakiem w zakresie dbania o material-

³ W broszurze wydanej przez miejscowego nauczyciela, pod opisem tego zwyczaju, czytamy: „W naszych czasach jest to już fakt sprawdzony. Mimo wszystko istnieją siły wyższe, którymi można kierować za pomocą ludzkich czarów” (Gandzûk 2008: 20).

⁴ „Długo nie było deszczu, byliśmy na polu, kopaliśmy. Deszczu nie ma, upał. W ogrodzie wszystko więdnę. To zaczęliśmy rozmawiać: przecież mówią, że tam, na starym cmentarzu jest jakiś taki krzyż, że jakby nim pokręcić, to deszcz spadnie. Te kobiety posłuchały i dwie, dobrze pamiętam, że Żenka chodziła, ale z kim ona chodziła, czy z Niną, czy z kim? I poszły tam na cmentarz, pokręciły krzyżem i był deszcz. I mówią: widzicie, dziękujcie nam, że deszcz spadł, bo to myśmy na cmentarz chodziły” (inf. mieszkanki Otrokowa, urodzonej w 1936 r.; zapis z 25.08. 2012 r.).

ną spuściznę kulturową czy ekologię. Trzeba jednak pamiętać, że brak deszczu w przypadku społeczności opierających swój byt na rolnictwie jest sprawą życia, zatem wartość nagrobka dla lokalnej społeczności wynika z postrzegania go jako łącznika z zaświatami, dzięki którym można uzyskać potrzebne dobra.

Na traktowanie przez mieszkańców Otrokowa tego pochówku jako swobodnego medium wpływa kilka czynników, które – jak można przypuszczać – wzmocniło jego usytuowanie na przecięciu dwóch granic, czyli w rogu nekropolii. Wiadomo, iż wedle tradycji pochowana jest tam dziewczynka (jeszcze nie kobieta), a więc dziecko. Ten fakt podkreślali moi rozmówcy, co ma istotne znaczenie, ponieważ dzieckiem, w tradycyjnej wizji świata, dziewczynka przestaje być wtedy, gdy ujawniają się jej funkcje prokreacyjne (pierwsza menstruacja), a przez to następuje rozpad pierwotnej pełni na świat płciowy i dualistyczny, charakterystyczny dla przestrzeni śmiertelników.

Dzieci, jako istoty bezpłciowe i w pewnym sensie wciąż scalone, mogą bezpośrednio uczestniczyć w sferze *sacrum*, odnajdywać wspólny język z innymi światami czy zwierzętami, stąd przypisywane są im umiejętności magiczne. Ich położenie pozwala czerpać wiedzę z zaświatów, a przez to posiadać moce wróżebne i uzdrowicielskie⁵. W zwyczajach mantycznych wielu kultur traktowano dzieci jako wyrocznie, zaś spotkania z nimi mogły przybierać cechy kontaktu z *sacrum*, albowiem same, partycypując w tej sferze, nabierały jej cech i właściwości. Jednocześnie mogły w ten sposób stać się istotami demonicznymi (Kowalski 1996: 27-28). Tak więc wiara, iż w otrokowskiej mogile spoczywa dziecko o umiejętnościach wróżebnych, to kolejny ważny czynnik, który wpłynął na opisane praktyki podejmowane w celu sprowadzenia deszczu.

Nagrobek, jak wspominałam, składa się z dwóch części: ułamanego krzyża oraz podstawy o średnicy około 70 cm, z przedstawieniem zwiniętej – oplecionej wokół koła – żmii. Miejskowa legenda mówi, że taką formę zaleciła wykuć kamieniarzowi kobieta, która sama parała się magią. Wizerunek żmii połączony z przekonaniem o wróżebnych zdolnościach dziewczynki stworzył mieszkańcom Otrokowa przestrzeń dla magicznych wyobrażeń mających swój fundament właśnie w ludowej wizji świata. Jak wykazują badacze, żmija reprezentuje sferę chthoniczno-akwaticzną (Eliade 1970: 82). Stąd zbudowanie logicznego łańcucha: dziewczynka wróżka → żmija → woda → władza nad zjawiskami atmosferycznymi wydaje się naturalną konsekwencją ludowych wyobrażeń kosmologicznych.

Szczególny charakter nagrobka potwierdził się po jego oględzinach – odsłoniła się wówczas inskrypcja w języku polskim. Na pękniętym krzyżu można było odczytać: „Z pokorą głos swoy wznoszę / chrześci(...)nie pokornie

⁵ Ten specjalny status dzieci ma również swoje odzwierciedlenie w przestrzeni cmentarza, albowiem do dziś na wielu nekropoliach mają one swoje odrębne kwatery, często usytuowane właśnie nieopodal granicy (Sikora 1986: 61).

proszę / zmów pacierz za duszę mo(...) / Jan”, zaś na płycie, która zapadła się na kilkadziesiąt centymetrów poniżej linii gruntu: „DOM / zwłok Jana / Myśl(...)kiego / um. 27 kwietnia 1831 / (...)”. Ta informacja powiedziała wiele, albowiem stało się jasne, że w rogu cmentarza, zgodnie z tradycją, został pochowany innowierca – w tym przypadku Polak-katolik na cmentarzu prawosławnym. Zważywszy, iż wieś Otoków należała do polskiego szlachcica Ignacego Ścibór Marchockiego, można domniemywać, że nagrobek ten oznacza miejsce pochówku lekarza pracującego w jego dobrach. Zatem rozpoznawana przez miejscową ludność żmija byłaby niczym innym jak wężem eskulapa – symbolem sztuki lekarskiej.

W Otokowie wykorzystywano przestrzeń cmentarną do praktyk magicznych również w inny sposób. I tak, by wywołać deszcz i zaradzić potencjalnemu nieurodzajowi, w mogiłę utopionego wbijało się kołek i nalewało wody w powstałą w ten sposób dziurę (Gandzūk 2008: 20). O tej metodzie pamiętał jedynie najstarszy spośród moich rozmówców, jednak zapewniał, że była ona bardzo skuteczna. Ten zwyczaj ma strukturę analogiczną do działań nad nagrobkiem „dziewczynki-wróżki”, z tą różnicą, iż istotą demoniczną władającą zjawiskami atmosferycznymi jest w tym przypadku topielec. W wielu przekazach ludowych pojawia się on jako postać ambiwalentna, szkodząca ludziom, ale również mogąca ostrzec przed niebezpieczeństwem czy złą pogodą (Mianecki 2002: 11).

„Wiedźma” z Załuża koło Lubaczowa

Kolejne, bardzo intrygujące przedstawienie węża/żmii znajduje się na cmentarzu w Załużu niedaleko Lubaczowa. Sam nagrobek ma formę ośmiokątnego cokołu z wmontowanym weń żeliwnym krzyżem, przez co znacznie odróżnia się od pozostałych pomników. Dodatkowo jego usytuowanie w centralnej części nekropolii, na niewielkim wzniesieniu, sprawia, iż widoczny jest z daleka. W mogile spoczywają dwie osoby: Wawrent Szpyt oraz jego żona Tacianna, przy czym prócz imion i nazwisk inskrypcja nie zawiera żadnej daty. Z boku umieszczono imię i nazwisko fundatora Michała Tymca oraz datę 1873. Jak głosi miejscowa tradycja, rodzina Szpytów (zarówno lubaczowska, jak i załużańska linia) jest pochodzenia szwedzkiego, zaś ich rodowód osadniczy na ziemi lubaczowskiej sięgać ma XVII wieku. Oryginalność nagrobka wynika nie tyle ze wzmiankowanej inskrypcji czy ośmiokątnej formy, ile z niespotykanych przedstawień. Otóż, na awersie widoczny jest kogut na krzyżu, zaś na rewersie, w dolnej części, znajduje się wizerunek kobiety o bujnych piersiach, do których przyssane są dwa węże/żmije.

W wyobrażeniach ludowych kogut spełnia funkcje magiczne, albowiem swym pianiem zaznacza granicę między nocą a dniem, rozpędza demony i budzi siły dobra. Łatwość nawiązywania kontaktu z zaświatami czyni zeń również reprezentanta płodności – siły odrodzenia. Tę kreacyjną moc kogut ma czerpać z zaświatów, jednak jego charakter apotropaiczny (związany z witaniem słońca)



Fot. 2. Nagrobek rodziny Szpytów na cmentarzu w Załużu k. Lubaczowa, awers (fot. O. Solarz, październik 2016).

sprawia, iż również w interpretacji chrześcijańskiej jest zwiastunem nowego życia – zmartwychwstania. Według badaczy, takie zdublowanie sił kreacyjnych, które ów ptak otrzymuje zarówno z podziemi, jak i z niebios, nadało mu istotne znaczenie w wierzeniach wielu kultur (Kowalski 2007: 220-223).

Trzeba podkreślić, że również wąż/żmija zajmuje ważne miejsce w kultach płodności, jest symbolem przemijania, ale i odradzającego się życia. Swą moc

czepie z podziemi, które choć kojarzą się z destrukcją i śmiercią, to reprezentują także siły vitalne. Zaświaty, związane z żywiołem ziemi i wody, w świecie kultury tradycyjnej utożsamiane były z roślinnością, płodnością, a więc i kobiecością. Dlatego w rzędzie skojarzeń ludowych tak blisko siebie ułożone są płazy, gady → wróżki, znachorki, czarownice → kobiety. Jak pisał Piotr Kowalski:

Cykliczność, jakiej podlega kobieta, posiadane przez nią moce rodzenia i zarazem nieczystość śmierci, z którą pozostaje w bliskim kontakcie, wskazuje na tożsamość jej, węża, a także odmierzającego jej rytm księżyca. Kobieta, wąż i inne zwierzęta lunarne reprezentują żeńską zasadę kosmosu (Kowalski 2007: 582).

Co więcej, motyw kobiety karmiącej jest znaczący – toż pokarm w piersiach jest symbolem narodzin, a w tym przypadku odrodzenia. Można też przypuszczać, że umiejscowienie koguta w górnej części awersu, a kobiety z węzami/żmijami na rewersie, w jego części dolnej, nie jest przypadkowe, ponieważ przód i góra w porządku kosmicznym kojarzone są z bóstwami słońca, niebios i pierwiastkiem męskim, zaś tył oraz dół odwrotnie – z zaświatami, bóstwami chthonicznymi i kobiecością (Tomiccy 1975: 141-143). I choć te dwie kategorie wydają się opozycyjnymi, to jednak stanowią *coincidentia oppositorum*, a więc jedną z najistotniejszych idei związanych z myśleniem magicznym.

Mircea Eliade pisał, iż chęć odzyskania utraconej jedni zmusiła człowieka do ujęcia przeciwieństw jako dopełniających się aspektów jednej rzeczywistości. Innymi słowy łączenie skrajności jest, w tym ujęciu, tęsknotą za rajem utraconym, nostalgią za stanem, w którym sprzeczności istnieją nie ścierając się, a wielorakości składają się na aspekty tajemniczej pełni (Eliade 1970: 244-245). Ta pełnia jest stanem z czasu – stanem sprzed podziału na światy, rozpadu na płciowość, na dobro i zło, a przede wszystkim stanem aktu tworzenia. Stąd łączenie przeciwstawnych symboli, ściśle związanych z ludową koncepcją budowy i funkcjonowania świata, w tradycji ludowej pobudzało/pobudza do odrodzenia.

Tak właśnie – jako akt stwarzania na nowo – można zinterpretować kody umieszczone na owym nagrobku. Oczywiście, jest to jeden z wielu sposobów odczytania znaczeń i jako taki może okazać się błędny, bo jak pisał Claude Lévi-Strauss, ślady, jakimi rozporządzamy są kruche, zaś podstawy naszych teorii tak nietrwałe, że każde rozpoznanie na miejscu stawia badacza w sytuacji chwiejnej: „Badacz wie, że to, co najistotniejsze, jest już stracone, że wszystkie jego wysiłki sprowadzają się do grzebania na powierzchni; a nuż jednak natrafi się na cudownie zachowaną wskazówkę, z której wytryśnie światło?” (Lévi-Strauss 1964: 240).

Kłopot z odczytaniem przedstawień na załużańskim nagrobku mieli również pracownicy Muzeum Kresów z Lubaczowa, którzy jako pierwsi w 2000 roku zwrócili na niego uwagę. W roku 2008 we wsi ustawiono tablicę ze zdjęciem pomnika oraz informacją o nietypowym przedstawieniu kobiety z węzami. Wzbudziło to niezadowolenie mieszkańców wsi, głównie kobiet związanych ze



Fot. 3. Nagrobek rodziny Szpytów na cmentarzu w Załużu k. Lubaczowa, rewers (fot. O. Solarz, październik 2016).

środowiskiem Radia Maryja, gdyż twierdziły, że wizerunek kobiety z węzami emanuje negatywną energią i rodzi podejrzenia, iż pochowana jest tam osoba zła. Stąd, podług nich, eksponowanie fotografii nagrobka na tablicy informacyjnej przy turystycznej marszrutce rzuca złe światło na wszystkich mieszkańców. Przytaczam tę historię, albowiem jest świetnym uzupełnieniem opisanych wyżej wierzeń związanych z węzami, kobiecością i złem, a zarazem przykładem reminiscencji kosmologicznych wierzeń ludowych.

* * *

Cmentarz jest wyspą umarłych na terytorium żywych, przejawem tajemnicy, której towarzyszy lęk i niepokój. Dla kultury tradycyjnej, opartej na fundamencie religijnym, nie mógł pozostać obojętny. I choć przez znaczenia, jakie impliko-

wał, a więc rozpad, śmierć czy chaos trudno było go ostatecznie „oswoić”, to jednak w tradycji ludowej został skategoryzowany jako granica między naszym a tamtym światem, co w rezultacie zrobiło zeń przestrzeń „pół swoją – pół obcą”. Dzięki niejednorodności stał się obszarem, który spaja i rozdziela, przestrzenią najbardziej oddaloną od centrum, a jednocześnie najbardziej na nie otwartą, można rzec – granicą i centrum w jednym. Stał się miejscem kontaktu z *sacrum*, umożliwiającym partycypację w jego mocy. Opisane przedstawienia węża/żmii na nagrobkach są małym wycinkiem bardzo bogatej, związanej z ludową wizją świata symboliki odnajdywanej na nagrobkach i płytach cmentarnych.

LITERATURA

- Eliade M.
1970 *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mit dobrego dzikusa...*
1994 *Mit dobrego dzikusa, czyli prestiż początku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 48: 3-4, s. 14-18.
- Gandzûk S.
2008 *Otrokiv. Do kraščogo žittâ*, Drogobič: Vidrodžennâ.
- Gieysztor A.
1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Kowalski P.
1996 *Dziecko. Rajska niewinność, wróżby, magia. Wstęp do lektury postaci*, „Literatura Ludowa” 40: 4/5, s. 19-30.
2007 *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss C.
1964 *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mianecki A.
2002 *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 46: 2, s. 3-25.
- Sikora S.
1986 *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 40: 1-2, s. 57-68.
- Solarz O.
2013 *Pochowana prawda*, w: O. Solarz (red.), *Cmentarz – miejsce (nie)obecnych*, Nowica: Magurycz, s. 91-103.
- Tomiccy J. i R.
1975 *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Białystok: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

V. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

DZIENNIK CZYNNOŚCI ZOFII CIEŚLANKI

Wstęp

„Dziennik czynności Zofii Cieślanki” to notatnik o wymiarach 10 x 15,5 cm, w twardej oprawie oklejonej czarnym płótnem. Strony są kratkowane, brzegi kart barwione na czerwono. Tekst dziennika zajmuje mniej więcej 1/3 objętości notatnika. Pozostałe karty są niezapisane. Zapiski obejmują okres od 7 do 28 września 1939 roku. Między strony notatnika włożono dziewięć luźnych kartek o nieco mniejszych rozmiarach, cienkich, koloru żółtawego, na których, jak wynika z dat, dopisano część wcześniejszą tekstu dziennika z okresu od 28 sierpnia do 6 września 1939 roku. Dziennik pisany był piórem wiecznym. Pismo jest regularne, czytelne, kolor atramentu nieznacznie wyblakły. *Nota bene* ten charakter pisma znamy dobrze z dokumentacji inwentarzowej Muzeum, ponieważ szereg wpisów do ksiąg inwentarzowych, jak i kartkowego katalogu sporządziła Pani Zofia. Ostatni wpis do „Dziennika” to data 28 września, a potem niespodziewanie, dla czytelnika, pojawia się krótki wpis dokonany inną ręką: „tu pisanie pamiętnika urwało się. Może dlatego że właśnie wróciłem z «wycieczki» na wschód i Zocha się czymś innym zajęła. Pamiętnik znalazłem i przeczytałem 20 XI 1994 już w 2 lata po śmierci Zochy. Smutno. Roman”.

Zofia Cieślanka¹ (1910-1993), późniejsza żona Romana Reinfussa, absolwentka geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozpoczęła pracę asystentki w Muzeum Etnograficznym w Krakowie od 1 lutego 1937 roku. Jej zadania związane były głównie z organizacją oddziału Muzeum noszącego nazwę Muzeum Ziemi Krakowskiej, a usytuowanego w Pałacu Wołodkowiczów przy ulicy Lubicz 4, tuż przy dworcu kolejowym. Oddział ten został otwarty w czerwcu 1939 roku i składał się wyłącznie z ekspozycji prezentującej ludową kulturę Krakowiaków. Zofia Cieślanka pracowała w Muzeum do końca września 1939 roku, to jest do momentu jego zamknięcia. Późniejsza jej praca to zatrudnienie w instytucjach niemieckich, w tym od maja 1941 roku w Institut für Deutsche Ostarbeit, do którego włączono bibliotekę Muzeum, Instytutu Geografii UJ oraz lwowską bibliotekę Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Pracując w sekcji etnograficznej Instytutu, sprawowała między innymi

¹ Właściwie Zofia Cieśla.

konspiracyjną opiekę nad jej zasobami. Po wojnie ponownie pracowała w Muzeum Etnograficznym w Krakowie od 1945 do października 1946 roku oraz od 1 czerwca 1967 do 30 września 1975 roku jako kustosz i kierownik Działu Obrzędów.

Kiedy Zofia Cieślanka pisała swój „Dziennik”, nie była jeszcze żoną Romana Reinfussa; sympatyzowali ze sobą, ale pisała ciągle jeszcze o nim „p. R.” lub „p. Roman”. Obydwoje zaangażowani byli w sprawę ocalenia Muzeum Etnograficznego w Krakowie podczas II wojny światowej. Dlatego nieodzowna wydaje się potrzeba krótkiego przypomnienia postaci Profesora Romana Reinfussa, tylko w tym muzealnym kontekście.

Roman Reinfuss (1910-1998), z wykształcenia prawnik i etnograf, był zatrudniony w Muzeum Etnograficznym w Krakowie od 1 października 1936 roku jako asystent, a od stycznia 1937 roku jako kustosz. W okresie okupacji niemieckiej pracował nadal w Muzeum, zamkniętym wówczas dla publiczności. Władze niemieckie zleciły mu przeprowadzenie inwentaryzacji zbiorów, a następnie przygotowywały je do podziału, w celu włączenia części kolekcji do muzeów niemieckich oraz fizycznej likwidacji tych eksponatów, które nie służyły ilustrowaniu teorii o wpływach niemieckich na Wschodzie. Praca nielicznych Polaków mających dostęp do zbiorów polegała także na umiejętnym sabotowaniu zamierzeń niemieckich oraz na wykradaniu dokumentacji, cenniejszych obiektów oraz czuwaniu nad bezpieczeństwem zbiorów. Po wojnie Roman Reinfuss pracował w Muzeum do 28 lutego 1951 roku jako kustosz i zastępca dyrektora. W późniejszych okresach jego związki z Muzeum sprowadzały się do przewodniczenia Radzie Naukowej Muzeum oraz udzielania cennej i życzliwej pomocy merytorycznej. Zofia i Roman Reinfussowie związani byli bardzo silnie z Muzeum Etnograficznym w Krakowie, a do dziś tę tradycję rodzinną kontynuuje starszy kustosz Krystyna Reinfuss-Janusz, magister etnografii, ich młodsza córka.

Warto w tym miejscu przypomnieć początki istnienia Muzeum, gdyż wyjaśni to po części sytuację zbiorów na początku wojny. Powstało w 1911 roku jako rezultat starań członków Towarzystwa Muzeum Etnograficznego w Krakowie, a wśród nich – niestrudzonego ludoznawcy i zbieracza Seweryna Udzieli (1857-1937), którego zbiory stanowiły podstawę założenia Muzeum. Było ono własnością Towarzystwa. Będąc instytucją prywatną, borykało się z wieloma trudnościami lokalowymi i finansowymi, nie mając wsparcia władz. Pierwszą jego siedzibą były trzy pomieszczenia w oficynie domu przy ul. Studenckiej 9 w Krakowie. Po dwu latach starań dyrektora Seweryna Udzieli oraz prezesa Towarzystwa Muzeum Etnograficznego Juliana Talko-Hryncewicza², Muzeum przeniosło się w 1913 roku do pomieszczeń dawnego seminarium św. Michała na wzgórzu wawelskim. Tam, mimo fatalnego stanu technicznego budynku, zorganizowano stałą wystawę, a pracownicy prócz działalności edukacyjnej prowadzili prace badawcze i publikowali ich wyniki. W 1937 roku dyrektorem Muzeum został Tadeusz Seweryn (1894-1975)³. We wrześniu 1939 roku, po zajęciu Wawelu przez

² Prof. dr Julian Talko-Hryncewicz (1850-1936), lekarz, antropolog i etnograf, badacz Syberii, profesor uniwersytetów Wileńskiego i Jagiellońskiego, członek Akademii Umiejętności i później Polskiej Akademii Umiejętności, jeden z założycieli Muzeum Etnograficznego w Krakowie.

³ Prof. dr Tadeusz Seweryn (1894-1975), etnograf, malarz, grafik, muzeolog i badacz kultury ludowej, dyrektor Muzeum Etnograficznego w Krakowie w latach 1937-1965, z przerwą w okresie 1939-1945, gdy zaangażowany był w podziemnych organizacjach ruchu oporu ZWZ AK, kierował Ruchem

hitlerowców, zbiory zostały spakowane i przeniesione do pomieszczeń tymczasowych w budynku Biblioteki Jagiellońskiej. Część dokumentacji, w tym katalog zbiorów, katalog biblioteki, pojedyncze eksponaty i książki z biblioteki muzealnej, wykradła i przechowała w swoim mieszkaniu pracownica Muzeum Lutosława Hajówna. Tuż po wojnie zbiory przeniesiono do budynków koszar przy ul. Warszawskiej, w pobliżu dworca kolejowego, by w 1947 roku ulokować je ostatecznie w obszernym budynku poszkolnym na Placu Wolnica, gdzie znajdują się po dziś dzień. Pierwotnie był to ratusz miasta Kazimierza, zbudowany w XV wieku i aż do końca wieku XIX wielokrotnie przebudowywany. Po definitywnym włączeniu Kazimierza do Krakowa w 1800 roku zmienił swą funkcję. Początki reaktywacji działalności Muzeum Etnograficznego w Krakowie tuż po zakończeniu wojny, pod nieobecność przedwojennego dyrektora Tadeusza Seweryna, spadły na barki Romana Reinfussa. On to wraz z żoną i kilkoma współpracownikami rozpoczął w swym mieszkaniu pracę muzealną.

Dlaczego Zofia Cieślanka nagle zaczęła spisywać „swoje czynności”, jak to nazywała? Nie był to zwykły, stosowany w wielu instytucjach dziennik pracy. Analiza tekstu wykazuje, że dziennik zawiera wiele innych informacji, nie zawsze związanych z pracą, ale ważnych z punktu widzenia autorki. Pogłosek o nadciągającej wojnie nie traktowano poważnie. Ale już pod datą 28 sierpnia 1939 roku autorka pisze, że od tego dnia rozpoczęto pakowanie zbiorów. Polecenie wydał Roman Reinfuss, pod nieobecność ówczesnego dyrektora Tadeusza Seweryna, który – zajęty kontaktami z urzędami – rzadko bywał w Muzeum. Z tekstu „Dziennika” dowiadujemy się, że Lutosława Hajówna także pisała swój dziennik, który niestety się nie zachował. Czas był niezwykle pełen niepokoju i jednocześnie intensywnej pracy muzealnej, pracy ponad siły, i zapewne poczucie niezwykłości sytuacji oraz obawa przed umknięciem z pamięci szczegółów tego okresu skłoniła autorki do pisania. W końcu „Dziennik czynności Zofii Cieślanki” przeobraził się w pamiętnik, gdzie obok informacji o charakterze wykonywanych prac pojawiały się, czy wręcz zaczęły dominować, opisy sytuacji życiowej rodziny, znajomych, sceny z życia miasta. Dlatego „Dziennik” stał się dokumentem niezwykle ciekawym. Przede wszystkim dowiadujemy się z niego, jak krakowianie przeżywali początek II wojny światowej. Relacja spisywana na bieżąco pełna jest emocji, informacji o drobnych z pozoru faktach. Nie jest ona „obciążona” wiedzą o późniejszych wydarzeniach. Zapis pełen jest skrótów, styl relacji „telegraficzny”. Mimo niewielkiej objętości, autorka zawarła tu nadspodziewanie dużo informacji. Dotyczą one przede wszystkim różnorodnych spraw związanych z historią Muzeum, ale także innych dramatycznych wydarzeń „w mieście”, a także opisów stanu ducha autorki i jej bardzo osobistych przeżyć. Pierwsze miesiące 1939 roku w Krakowie zostały opisane przez historyków; z oczywistych względów relacje te pozbawione są emocji. Tym ciekawsza jest opowieść naszej autorki. Wiadomo na przykład, że miasto w czasie II wojny światowej nie ucierpiało wiele w porównaniu z innymi, ale znacznych zniszczeń w Krakowie dokonały właśnie naloty w pierwszych dniach wojny, o których pisze

Oporu Społecznego, zorganizował na terenie Krakowa Radę Pomocy Żydom – „Żegota” oraz podziemną radiostację nigdy nie wykrytą przez okupanta. Po wojnie aresztowany przez SB, wrócił do Muzeum w 1945 r., w 1965 przeszedł na emeryturę.

Cieślanka. Z „Dziennika” dowiadujemy się, że już 1 września bombowce atakowały strategiczne cele Krakowa, a 4 września hitlerowcy zajęli Wawel. Historycy jednak jako datę formalnego zajęcia Krakowa przyjmują 6 września 1939 roku.

Zofia Cieślanka była osobą młodą, jako małe dziecko przeżyła pierwszą wojnę światową, ale później z pewnością nie raz słyszała, żywe ciągle, wspomnienia z tej wojny – szczególnie okrutnej na południu Polski. Znając wartość zbiorów, czuła się za nie odpowiedzialna, pragnęła ochronić je przed zagładą. Taką postawą i wykonywanymi „czynnościami” narażała swoje zdrowie, a nawet życie, by zabezpieczyć powierzone jej pieczy dobra kultury. Odczuwała głęboką troskę o ich losy, aż do fizycznego bólu, o którym pisze. Martwiła się zniszczeniami, jakich dopuścili się żołnierze i starała się odzyskać, wraz z Lutosławą Hajówną, ukradzione eksponaty, co im się po części udało. Przez cały „Dziennik” przewija się troska o zbiory, uwagi na temat ich pakowania i zabezpieczania, ale jednocześnie czuje się wiarę autorki w to, że zbiory ocaleją i wrócą w przyszłości do Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Wielu ludzi z pewnością nie podzielało takiego optymizmu. „Dziennik czynności Zofii Cieślanki” przeleżał od września 1939 roku do 20 listopada 1994 roku w zapomnieniu, pomiędzy „papierami Zochy”, w mieszkaniu państwa Reinfussów. Profesor Reinfuss przez te wszystkie lata nie wiedział o jego istnieniu. Odnalazł go, porządkując po śmierci żony jej osobiste rzeczy i dopisał kilka wzruszających słów. Kilka miesięcy później pokazał go nam (tj. Marii Zachorowskiej – ówczesnemu dyrektorowi Muzeum Etnograficznego w Krakowie i Andrzejowi Ratajowi – wicedyrektorowi Muzeum ds. naukowych) z propozycją, abyśmy „coś pożytecznego z tego zrobili”. Sącząc znane znajomym i przyjacielom Profesora wino marki „Vinrom”⁴ (doskonale, produkowane przez Profesora wino z czerwonych i czarnych porzeczek) zdecydowaliśmy, że Profesor rozszyfruje skróty i załączy informacje o osobach, których inicjały, czy tylko imiona, autorka zamieściła w tekście, a Andrzej Rataj przepisze tekst dziennika i wykona wstępną redakcję całości tekstu. Ponadto Profesor napisał komentarz zatytułowany „Parę słów wprowadzenia”, wyjaśniający wiele faktów, o których na bieżąco pisała Zofia Cieślanka, i wyraził zgodę na wydanie tych tekstów przez nas jako osobnej publikacji, bądź jako artykułu w „Roczniku Muzeum Etnograficznego w Krakowie”. „Dziennik” został zaprezentowany jako ważny eksponat podczas trwania wystawy poświęconej historii Muzeum z okazji 95 rocznicy jego powstania, a jego fragmenty wraz z komentarzem Profesora i wstępem autorstwa Andrzeja Rataja zostały odczytane podczas konferencji towarzyszącej rocznicowej wystawie. Niestety do dzisiaj nie udało się udostępnić tych materiałów szerszemu gronu czytelników⁵. Osoby związane z Muzeum miały zawsze nadzieję, że wcześniej czy później to nastąpi.

⁴ W czasach PRL firma „Vinprom” była jedynym dystrybutorem win; „Vinrom” stanowi żartobliwą nazwę marki wina produkowanego przez Profesora.

⁵ Muzeum wydawało w tym czasie tomy tematyczne „Rocznika” i tekst dzienniczka oczekiwał na swoją kolej. Po naszym odejściu na emeryturę nowe władze instytucji skierowały politykę wydawniczą na inne tory. Ponadto tekst był zbyt długi, aby ukazać się jako artykuł, a jednocześnie zbyt krótki, aby wydrukować go jako osobną pozycję. Próby zainteresowania nim Muzeum Historycznego miasta Krakowa, jak i Muzeum Etnograficznego im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu (wydawcy serii „Etnografia ocalona”) nie powiodły się.

Potrzeba prowadzenia badań nad historią polskiej etnografii czy szerzej – polskiej humanistyki, potrzeba ujawniania dokumentów i spisywania wspomnień jest niezmiernie ważna. Dotyczy to przede wszystkim okresów słabo dokumentowanych, a przez to ulegających często nieświadomym deformacjom wynikającym z braku wiarygodnych źródeł. Takim okresem są lata okupacji niemieckiej. Pojawiały się przecież zarzuty kolaboracji wobec osób pracujących w niemieckich instytucjach, podczas gdy pracę tę podejmowano głównie z polecenia władz Polski podziemnej. Zadaniem tych osób było wykradanie i ukrywanie lub przynajmniej strzeżenie zaanektowanych przez władze okupacyjne zbiorów muzealnych, archiwalnych i bibliotecznych oraz dokumentowanie ich losów. Osoby występujące w „Dzienniku” pełniły w kolejnych miesiącach i latach okupacji takie właśnie funkcje. Ówczesny dyrektor Muzeum, Tadeusz Seweryn, ukrywał się, i jego działalność w Armii Krajowej i władzach Polskiego Państwa Podziemnego nie miała związku z okupacyjną historią Muzeum. Roman Reinfuss, jak już wspomniano wyżej, opiekował się zbiorami muzealnymi, na polecenie władz okupacyjnych przygotowywał je do przekazania, opóźniając ich inwentaryzację i pakowanie.

My – tak zwani „starzy pracownicy muzeum” (dziś już emeryci), wiemy, że dzięki tym odpowiedzialnym postawom pracowników Muzeum Etnograficznego w Krakowie na początku wojny i dalszym działaniom już w „Dzienniku” nie opisanym, zbiory prawie w całości przetrwały wojnę i do dziś znajdują się w Muzeum. Postawa Zofii Cieślanki, Romana Reinfussa, Lutosławy Hajówny i kilku innych osób, o których wspomina autorka, powinna być wzorem postępowania muzealnika, który z całą odpowiedzialnością w każdej sytuacji troszczy się o bezpieczeństwo zbiorów.

* * *

Poniżej przytaczamy oryginalne teksty „Dziennika czynności Zofii Cieślanki” oraz „Parę słów wprowadzenia” napisanych przez profesora Romana Reinfussa, wraz z objaśnieniami dotyczącymi osób występujących w „Dzienniku”. Z myślą o pełniejszym zrozumieniu treści, w nawiasach kwadratowych umieszczamy uzupełnienia, a także przypisy do tekstów.

Maria Zachorowska i Andrzej Rataj

Parę słów wprowadzenia

W ostatniej dekadzie sierpnia [1939 r.] przebywałem na badaniach terenowych w okolicach Sanoka. Gdy na rynku powiatowej stolicy zaczęto kopać schrony przeciwlotnicze, wróciłem do Krakowa, gdzie również na każdym kroku widać było gorączkowe przygotowania do obrony. Na Wawelu przed budynkiem, gdzie wówczas

mieściło się Muzeum Etnograficzne, też kopano rowy, a na Zamku odbywał się kurs sanitarny i obrony przeciwlotniczej dla pracowników i mieszkańców Wawelu. Przez radio informowano o konieczności zaopatrywania się w czarny papier do zaciemniania okien i taśm do zalepiania szpar na wypadek ataku gazów bojowych.

Gdy przybyłem do Muzeum, dyrektora akurat nie było, więc nie porozumiewając się z nikim, zarządziłem zamknięcie wystawy dla publiczności i rozpoczęliśmy pakowanie zbiorów na wypadek ewakuacji. Wraz z dwoma asystentkami, mgr Zofią Cieślanką i Lutosławą Hajówną, zaczęliśmy likwidować ekspozycje, korzystając z pomocy woźnego Stanisława Małysy (którego już na drugi dzień powołano do wojska) i nieocenionej Reginy Kawy de Zielonki, jak nazywaliśmy żartobliwie pracującą od lat sprzątaczkę, angażowaną jeszcze do pracy przez Seweryna Udzielę. Przebywała z nami również przysłana z Warszawy praktykantka Władysława Trębska, która nam jednak zbyt wiele nie pomagała, gdyż myślała jedynie o powrocie do Warszawy, na co jednak dyrektor, doc. dr Tadeusz Seweryn nie chciał się zgodzić. Uspokajał ją, że jak będzie naprawdę trzeba, to ją odeśle do mamy pod opieką przystojnego oficera.

Popędzani strachem, pracowaliśmy szybko. Dyrektor pojawiał się rzadko i wpadał tylko na chwilę, żeby nam opowiedzieć, co się dzieje w mieście, co mówią ludzie, a co powiedziało w języku polskim Deutsche Rundfunk Breslau, a co nadawało radio Warszawa. Przy którymś tam z kolei razie, nie wytrzymałem – i przeprosiłem Dyrektora, żeby nam nie przerywał pracy, bo parafina do napuszczania papierów stygnie i trzeba wszystko zaczynać od początku. Dyrektor poczuł się urażony⁶. Nazwał mnie panikarzem, a całą naszą robotę za szkodliwe podsycanie nastrojów wojennych. Poleciał otworzyć ekspozycję dla publiczności, a nam zająć się normalną pracą inwentaryzacyjną. W tej sytuacji musieliśmy przerwać pakowanie w godzinach pracy i kontynuować je konspiracyjnie w godzinach popołudniowych i w nocy. Pomagali nam w tym dwaj koledzy socjologowie, mgr Witold Zbierowski i mgr Jan Szmek oraz zaprzyjaźniona z nami studentka etnografii Maria Jakubowska. Moje służbowe mieszkanie, które miałem przy muzeum, służyło wszystkim. Jeśli ktoś chciał się zdrzemnąć, a brakło miejsca, służyło też łóżko w „izbie spiskiej”, gdzie znajdowały się zbiory ofiarowane dla Muzeum przez ks. Józefa Świszta, proboszcza w Kacwinie.

Gdy 1 września spadły na Kraków pierwsze bomby, zbiory etnograficzne na Wawelu były już prawie w całości spakowane i gotowe do ewakuacji. Wtedy dyrektor, doc. Seweryn polecił Zofii Cieślance i Ludosławie Hajównie likwidować wystawę w Muzeum Ziemi Krakowskiej znajdującym się w pobliżu dworca kolejowego, gnębionego ustawicznymi nalotami niemieckich bombowców. Do pomocy przydzielił doc. Seweryn obydwu asystentkom doraźnie zaangażowanego pracownika, niejakiego Kowalskiego, który na ręcznym, czterokołowym wózku przewoził wraz z niemi eksponaty na Wawel, gdzie ja pakowałem je z Resią [Kawą]. Nasi nocni pomocnicy ulotnili się całkowicie.

⁶ Tadeusz Seweryn i Roman Reinfuss, mówiąc delikatnie, nie darzyli się zbytnią sympatią. Ta animozja ujawniła się także po wojnie i była przyczyną konfliktu, który zakończył się odejściem Reinfussa z Muzeum.

W niedzielę rano, a było to, jeśli dobrze pamiętam, 2 września, przekradając się od sieni do sieni, między bombardowaniem udałem się na ulicę Szlak, gdzie pod nr 19 mieszkała na pierwszym piętrze Zofia Cieślanka ze swoją przyrodnią siostrą Heleną. Przed chwilą na ulicy Łobzowskiej, przed kościołem sióstr karmelitanek spadła bomba. Gdy skręciłem na Szlak, zobaczyłem przed sobą dwóch mężczyzn, którzy prowadzili okrwawioną i ślaniającą się kobietę. Jak się później okazało, była to siostra Zofii, Helena Cieślanka. Zofię zastałem na parterze w otoczeniu grupy rozhisteryzowanych sąsiadów. Tam prawdopodobnie byli pp. Jar, Wyrobisz, Wyrobek, czy Czyżyk, o których wspomina Autorka w swoim pamiętniku. Helena Cieślanka została poraniona odłamkami muru po wybuchu bomby, gdy wychodziła z kościoła na ulicy Łobzowskiej. O wezwaniu pogotowia czy jakiegoś lekarza nie było mowy. Założyliśmy więc prowizoryczne opatrunki, po czym wróciłem na Wawel.

Wiadomo już było, że dla naszych zbiorów nie ma żadnych możliwości ewakuacji, nie miały ich również Państwowe Zbiory na zamku. Przy pomocy przypadkowych pomocników przenieśliśmy z Resią skrzynie ze zbiorami etnograficznymi i nasze prywatne rzeczy do głębokich piwnic pod Zamkiem, gdzie były przynajmniej zabezpieczone przed bombardowaniem. Stało się jasne, że wkrótce Niemcy zajmą Kraków. W mieście zaczęła się gwałtowna i zupełnie bezładna ewakuacja ludności, która pieszo i różnymi środkami lokomocji uciekała w kierunku Bochni. Komunikaty radiowe nakazywały, aby wszyscy młodzi mężczyźni ewakuowali się wraz z wojskiem.

Trzeciego września koło południa pożegnałem się matką i Reginą Kawą (asystentek ani dyrektora wtedy nie było) i z jednym z woźnych zamkowych, którego nazwiska niestety nie pamiętam, pojechaliśmy rowerami na wschód zgłaszając się po drodze bezskutecznie do wojska we wszystkich napotkanych większych miastach aż po Kobryń na granicy Polesia. W tym samym dniu dyrektor doc. Seweryn wyjechał do Lwowa. Nasza Warszawianka, Władysława Trębska (późniejsza mgr Kolago) opuściła Kraków galarem, na którym popłynęły Wisłą bezcenne wawelskie arrasy. Matka moja ulegając ogólnej psychozie wraz ze swą siostrą dotarły pieszo do Staszowa, skąd na poranionych nogach wróciły widząc bezsens dalszej wędrówki.

Muzeum Etnograficzne i jego złożone w podziemiach zbiory zostały jedynie pod opieką Resi i dwóch asystentek, mgr mgr Zofii Cieślanki i Lutosławy Hajówny. Jak to wyglądało, opowiada Zofia Cieślanka. Notatki jej pisane początkowo na luźnych karteluszkach, w panice, między wybuchami bomb, uspokajają się i stają bardziej rzeczowe po tygodniu, gdy zaczyna się normalna zmora okupacyjna.

Podobnie jak Cieślanka, pisała swoje notatki Lutosława Hajówna. Niestety, Autorka ich nie żyje, ani nikt z jej rodziny, przepadły też jej zapiski.

Wyjaśnienie skrótów i informacja o osobach spisana przez prof. Romana Reinfussa

Lutka – mgr Lutosława Hajówna, pracownica Muzeum Etnograficznego [właściwie Lutosława Haja (1909-1971), geografka i etnografka, od 1933 r. pracownica Muzeum Etnograficznego w Krakowie z przerwą w okresie okupacji niemieckiej 1939-1945, do 1969 r., kiedy przeszła na emeryturę].

Pan R. – mgr Roman Reinfuss, kustosz Muzeum Etnograficznego [Prof. dr Roman Reinfuss (1910-1998), prawnik i etnograf, autor wielu publikacji etnograficznych, kustosz Muzeum Etnograficznego w Krakowie w latach 1936-1951 (z wojenną przerwą). Od 1946 do 1980 r. kierował sekcją zdobnictwa w Państwowym Instytucie Badania Sztuki Ludowej Polskiej Akademii Nauk i jego późniejszymi mutacjami, gromadząc bezcenne dla nauki materiały opisowe dotyczące polskiej kultury ludowej. Po likwidacji tej placówki zbiory przejęło Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie].

Pan Z. – mgr Witold Zbierowski, socjolog, kolega p. R. pomagający przy pakowaniu zbiorów.

Pani R-owa – Zofia Reinfussowa, matka Romana Reinfussa.

Resia – „Regina Kawa de Zielonki”, sprzątaczką muzealną.

P. Polk – inżynier Polkowski, pracownik Państwowych Zbiorów na Wawelu [Józef Aleksander Krzywda-Polkowski (1888-1981), architekt, pracownik służb odnowy Zamku Królewskiego na Wawelu].

St. – mgr Stanisław Nowak, kuzyn mgr Zofii Cieślanki.

P. Hojel. – ?

Hela – Helena Cieślanka, przyrodnia siostra Zofii, nauczycielka.

P. Jar, p. Wyrobek, p. Grzech, p. Czyżyk – prawdopodobnie sąsiedzi mgr Zofii Cieślanki z kamienicy przy ul. Szlak 19, gdzie mieszkała.

Iza – mgr Izabela Dubikówna, historyk sztuki, pracująca początkowo w Muzeum Etnograficznym, następnie przeniesiona do Państwowych Zbiorów na Wawelu.

P. Wyr. – p. Wyrobisz.

P. Grz. – p. Grzech.

Warszawianka – Władysława Trębska, późniejsza mgr Władysława Kolago, pochodząca z Warszawy, która jako studentka etnografii odbywała praktykę w Muzeum Etnograficznym [Władysława Kolago, z d. Trębska (1910-1986), etnografka, autorka *Stroju kołbielskiego*, w serii Atlas Polskich Strojów Ludowych, t. 4, PTL 1970].

Wanda, Urszula – koleżanki Z. Cieślanki z gimnazjum lub ze studiów.

Pan Borgel – organista z katedry wawelskiej, mieszkający na Wawelu, który po zajęciu Krakowa przez Niemców ujawnił się jako Volksdeutsch i został przejściowo zarządcą Wawelu z ramienia Niemców.

Pan Bohusz – prof. Adolf Szyszko Bohusz [1883-1948], dyrektor Zbiorów Państwowych na Wawelu [architekt, od 1916 r. pracował jako kierownik prac renowacyjnych w Zamku Królewskim na Wawelu do 1946 r. – z wojenną przerwą, *de facto* był dyrektorem Wawelu].

Pan Ziobro – pracownik Państwowych Zbiorów na Wawelu.

Pani Sewerynowa – żona doc. Tadeusza Seweryna, dyrektora Muzeum Etnograficznego [Teresa z Sobolewskich Seweryn].

Marynia – pomocnica domowa siostr Cieślanek.

Kowalski – dorywczo angażowany przez dyrektora Tadeusza Seweryna, pracownik zatrudniony do przewożenia zbiorów z Muzeum Ziemi Krakowskiej na Wawel.

Ks. Figlewicz – mieszkaniec Wawelu stale zatrudniony przy wawelskiej katedrze [ks. Kazimierz Figlewicz (1903-1983) – od 1933 r. wikariusz, potem proboszcz w Katedrze na Wawelu, do końca życia z nią związany, znawca jej zabytków i historii. W czasie okupacji jako jedyny miał prawo odprawiać mszę św. dwa razy w tygodniu, lecz bez udziału wiernych i pod nadzorem niemieckich policjantów].

Dr. Rose – lekarz mieszkający przy ulicy Grodzkiej.

Ks. Józef Świstek [1894-1956] – proboszcz w Kacwinie na Spiszu, darodawca swych zbiorów do Muzeum Etnograficznego w Krakowie; zbiory znalazły swe miejsce w osobnym pomieszczeniu nazwanym „Izba ks. Świstka”.

Hanka S. – zapewne koleżanka z gimnazjum lub studiów uniwersyteckich.

Jasia – kilkoletnia córka p. Dubisowej.

Pani Dubisowa – sąsiadka, żona urzędnika pocztowego mieszkająca na II piętrze przy ul. Szlak 19.

Dr. praw adwokat Roland Goryczko – urzędnik tymczasowego Zarządu Miasta [Roland Goryczko (1907-1983), znany adwokat w Krakowie. W 1939 r. syndyk masy upadłościowej Pierwszej Małopolskiej Fabryki Naczyń Emaliowanych – późniejszej Fabryki O. Schindlera. Więzień Auschwitz i Mauthausen, po II wojnie światowej przebywał w Szwajcarii].

Pani Róża Łubieńska – działaczka społeczna, sprawująca opiekę na ubogimi i bezdomnymi [Róża Łubieńska (1897-1984), hrabianka, działaczka katolicka w Krakowie].

P. Tad Gofron – brat Mieczysława Gofrona, kolegi szkolnego Romana Reinfussa. Po powrocie z niemieckiej niewoli pracował w Warszawie jako technik budowlany.

P. Muszkietowa – żona Muszkiety, art. rzeźbiarza zatrudnionego przy Państwowych Zbiorach na Wawelu [Karol Muszkiet (1904-1993), art. rzeźbiarz].

Wikcia – prawdopodobnie znajoma pracownica domowa.

P. Menclowa – Klementyna Menclowa, właścicielka Piekarni Warszawskiej przy ulicy Rajskiej 22, która w czasie okupacji bezinteresownie udzielała pomocy szpitalom, domom opieki itp., córka jej, p. Elżbieta Kaczorowska była serdeczną przyjaciółką Zofii Cieślanki.

Roman Reinfuss

Dziennik czynności Zofii Cieślanki

Pakujemy od 28 VIII przez całe dni i noce, aż do 1 IX.

31 VIII – pakujemy z Lutką p. R. p. Z. i ja do 12-tej i siedzimy chwilę na parapecie okna wdychając świeże powietrze i podziwiając piękno spokojnej nocy polskiej na Wawelu.

1 września

godz. 5.30 obserwujemy z okien prac. M. E. razem z p. R. bombowce niemieckie, jadące z zachodu i okrążające Kraków w szyku bojowym. Mówimy żartem, oby to nie były samol. nieprzyj.! Może to już wojna?! Po kilku minutach alarm – lecimy z Lutką i p. R-ową, Resią do schronu, zostawiamy p. Z. w prac. II śpiącego, p. R. leci na swój pkt obserwacyjny na strych. W schronie wściekamy się, że ten próbny alarm tak długo trwa i to wtedy gdy mamy tyle roboty. Wychodzimy na dziedziniec, lecz p. Polk. nas wraca żeby się podporz. pod ich rozkaz, alarm nie był odwołany. Wracamy. Godz. 8.30 – odwołanie. Za jakieś 2 godz. znów alarm, lecimy do schronu, znów niby, że alarm próbny. Złość nasza nie ma granic. Po powrocie otrzymuje p. R od p. Z. telefon, że to jednak regularna wojna bez wypowiedzenia. Zburzony dom na Warszawskiej – klasztor SS. Miłosierdzia. Chciano zburzyć dworzec tow. Rzucone bomby w różnych częściach miasta. Straty małe. Dużo ludzi poranionych od odłamków. W czasie następnych kilku nalotów siedzę w M. E. i pakuję nie zważając na bombowce szalejące nad miastem i na dźwięki syren. W czasie jednego nalotu siedzę na drabinie na strychu i czytam „Tempo Dnia”⁷, oraz obserwuję lecące samoloty nieprzyj. Śpię razem z Lutką w prac. Warszawa śpi wraz z p. R-wą i Resią w schronie.

2 września

Wracają rano o 7. Tymczasem w nocy 2 naloty, jeden wieczór około 9-tej, drugi nad ranem o 5-tej. W pokoju p. R. do 6. Pakujemy dalej ale bezładnie między jednym atakiem a drugim. O godzinie 3-ej silny atak lotn. Przelot niski samol. nad Wawelem. Radiostacja na Dębnikach częściowo zniszczona, a także jedna z bomb trafia w schronisko brata Alberta, tak z trudem wystawione. St. przychodzi około 4.30 po mnie na Wawel, gdzie przedostaje się w czasie nalotu. Siedzimy jeszcze do 6-tej, bo boimy się wyjść, aby się nie narażić. Alarm odwołany o godz. 7. Idziemy na Flor. Na kolację, mamy niemiłą przygodę z p. Hojel. i jego ordynarnym znajomkiem (?). W czasie jedzenia kol. drugi alarm krótki i odwołanie. Wracam o 9-tej do domu.

[Dwu luźnych kartek nie można dopasować do reszty tekstu].

[Pierwsza] –

⁷ „Tempo Dnia” – popołudniówka aktualizująca informacje z porannego wydania „Ilustrowanego Kuriera Codziennego”, wychodziła od 1933 do 1939 r.

2 IX na 3 IX o 1-szej w nocy wpadł St. z tym, żebyśmy się pakowały i uciekały, że j. źle, bo Urząd Woj. się pakuje i ewakuje. On też musi jechać. Ja powiedziałam, że się nie ruszę. 3 – Rozmowa p. Wyr. z p. Grz. w sprawie ucieczki z Kr. „Po co więc pani tę sprawę wentyluje”. Wyjazd Warszawianki Wład. Wandy Urszuli wraz z Wawelasami galarami.

[Druga] –

Umawiamy się na dzień następny.

[Koniec luźnych kartek; dalszy tekst pisany w notatniku].

3 września

Noc spokojna. Rano Hela o godz. 5.20 idzie ze szmatami do Dziuni, a o godz. 6-tej alarm i nalot, trwający b. długo. Samol. bombardują okolice Szlaku, W-wskiej, Każ. Wielk., Staszica, Łobzowskiej. Chcą zburzyć składy mund. na Szlaku – trafiają w dom narożny Szlak 38. Kilka osób zab., dom zburzony – pali się. Na Stasz. znajd. się karab. maszynowy chcą go zestrzelić trafiają w ulicę koło Karmel. Straszna wyrwa. Chcą zaatak. dworzec osob. i pocztę pol. znajd. się w pał. Wołodk. 7 bomb pada wokół pałacyku szyby wylatują, kilka framug, trochę kamieni do wnętrza. A Chrystus Błogosł. – rzeźba jak stała w oknie tak została nienaruszona, choć szyby i kamienie wokół niej latały. Około godz. 9.45 p. R. chce mnie wziąć przemocą na Wawel twierdząc, że tam bezpieczniej. Nie idę bo Hela ranna. Opatrywanie ran, gonienie i t.d. Dostaję rodzaj paraliżu nerwów w krzyżach na wys. nerek i schylać się nie mogę. Smaruje mnie na goło p. Jar. Spazmy p. Wyrobisz. Ona hyster. Chce jechać, wraca i t.d. W czasie opatrunków przybiega St. kt. widział Mamę Hele., poznanie St. z p. R. „W dziwnych okolicznościach poznaliśmy się” mówi R. Atak w czasie którego R. wraca na W., ja zostaję w domu. St. gdzieś jedzie ze swoim wujkiem. Dalsze ataki. Wpada tercjan, aby ktoś poszedł po pieniądze kt. wypłaca kurat. W międzyczasie telefonuję na W. i dowiaduję się, że rzeczy są już wyniesione do schronu i mają być pakowane te z Lubicz. Biegnę tam widzę 7 bomb wokół budynku. Kluczy nie ma bo ma je Lutka. Wędrówka na Podgórz. Lutki nie ma w Łagiewnikach. Powrót na Lubicz. W międzyczasie gonię za panem, kt. ma Heli wypłacić pieniądze. Mam duszę na ramieniu, boję się nalotu. Od czasu do czasu ktoś krzyczy nalot i wszyscy biegną do bram. Wieści przychodzą straszne, że Niemcy już są niedaleko Krak., że obchodzą się z ludźmi okrutnie, że katują i t.d. Po przyjeździe na Lubicz dyr. mnie prosi, abym poszła po klucze na W., gdyż ma je R. Heli dałam słowo, że nie pójdę na Wawel, jednak musiałam iść. Przez kratkę bramy Wawel, widzę R. pytam się o klucze, kt. on nie ma. Zostaję chwilę, aby wypocząć. R. twierdzi że zmuszony j. uciekać, bo i.... Telefon od Lutki, kt. za chwilę zjawia się sama na Wawelu. Chwilę zostajemy jeszcze, a potem wracamy do domu. Siedzę sama na ławce na „plantach” wawelsk. i patrzę na planetę Wenus i myślę, że teraz tak błędzimy jak ona. Cisza na W. j. ogromna i taka jakaś dziwna, silnie naładowana elektr., zdaje się, że coś musi się stać. W domu dowiaduję się, że był przez chwilę St. Noc spokojna tylko wozy jeżdżą i auta, przewożące uchodzące rodziny. P. Wyrobek ucieka z walizami.

4 września

Od rana gonię za pieniędzmi Heli. Byłam u Zygm. zdenerwowani strasznie. Nie panują nad sobą. Mają żal do mnie i St., że nie dostali pozwolenia na wyjazd z Kr. na ul. Wygody, gdzie ten p. mieszka, co ma dać pieniądze nie ma nikogo. Biegnę ze znajomym nauczycielem na Wolnicę, gdzie niby ten pan miał tam być. Czekam do 10. Wracam na Wygodę spotykam go, biegnę na W. zamknięte, za zezwoleniem wpuszczają mnie. Biegnę do schronu gdzie j. p. R-wa i Resia, R. uciekł. Pakuję ostatnie kawałki, spieszę się, dostaję gorączki ze zdenerwowania. Telefon od Heli. Niemcy zajmą o 2-giej Wawel, wracaj szybko. Jestem tym strasznie zgnębiona i rozdygotana, kończę szybko pakowanie. Wpadam do schr. żegnam p. R-wą i uciekam gna na dziwnymi mocami. Grzmoty armatnie huczą z daleka. Spotykam Izę po drodze, kt. najspokojniej idzie na Wawel do pracy. Mówię jej że Kr. będzie zajęty, ta wraca i chce wyrwać z Kr. Cisza, a właściwie martwota Wawelu przygniata mnie i zabija. Nie mogę jej znieść. Dzieje się ze mną coś strasznego. Uciekam od niej. W domu siedzę w schronie, a czasem w domu, aby znów za chwilę być w schronie. Zmienianie opatr. Wersje lansują okropne. Ale jedno pewne, że Kr. będzie zajęty. Przygnębienie na wszystkich twarzach. Jedyne nasz mężczyzna p. Grzech ucieka przed Niemcami, p. Czyżyk płacze za synem, lecz nie rozpacza. Hela chce iść do dokt, lecz nikogo nie ma, wszystko wyrwało. Noc okropna – ludzie uciekają wioząc dobytek – całe tabuny. Jedni pieszo z walizkami, inni na rowerach, inni autami, na wozach. Krowy ryczą. Wózki dzieciinne załadowane. Nalotów nie ma. Wędrówka ludów. Jedni idą na płn. inni na pld., wzgl. wsch. Kr. Wracają aby iść w odwrotnym kier., aż w końcu wracają do domu. Cały dzień i noc to trwa. Jestem rozbita po przyjeździe z W. ryczałam, bo już nie mogłam, wzięło mnie to, że nie widziałam się z R., i że zostawił pieniądze.

5 września

Siedzenie od wczesnego rana w schronie, potem wśród strzałów na Wawel, bo zapomniałam zapakować klisze i filmy. P. R-wa wyjechała. Spokój i ta martwota jeszcze gorsza, bo tylko kilka osób zostało. Pakuję graty z R. te co najważniejsze i uciekam z W., bo nie mogłam usiedzieć, gdyż ziemia pali mi się pod nogami. Wracam do domu, a tu w schronie czeka mnie Lutka z Izą i wyśmiewają się ze mnie, że Kraków będzie zajęty. Opowiadanie o kupnie butów dla Izy z policjantem, o ucieczce w karawanie. O tym że jedynymi spotykanymi obecnie pojazdami w mieście są wózki dzieciinne i t. d.

Dnia 7 IX 1939 r.

Lutka rano wpadła do mnie w chwili, gdy wybierałam się na Wawel. Idziemy razem do pracy, ale nie wiemy właściwie do jakiej. Po drodze spotykamy mnóstwo wojska zmotoryzowanego niemieckiego i serce nam się ściska na ten widok. Cieszymy się, że kiedyś to wszystko zostanie u nas, a oni będą zwiewać na nogach.

Oby Bóg dał, abyśmy tego doczekały. Na Wawelu cisza przerywana od czasu do czasu warkotem motorów i tupotem ciężkich żołnierskich butów. W Muzeum siadamy na stołkach w pracowni i zastanawiamy się co teraz i dalej będzie. Wreszcie

zabieramy się do porządkowania naszej „spelunki” i zaczynamy to od pokoju „Lutki” względnie prywatnych apartamentów p. R. Szukamy broni, czy jej przypadkiem nie ma p. R. Przy tej okazji układamy rozrzucone papiery, świstki, fotografie i t. d. Objamy szarym papierem co się da. Ja trochę szaleję z tym sprzątaniem i objaniem, za co słyszę wciąż jakieś gderanie Lutki, która mocno zbita pali papierosy i myśli (rzadkość!!). W czasie sprzątania wpadają nam albumy, które z ciekawością oglądamy, przy czym stwierdzamy z oburzeniem, że nie ma tam naszych podobizn. O 13.30 wyruszamy do domu.

Dnia 8 IX

Na wzgórzu wawelskim spotykamy p. Borgiela, który przeprowadza mnie przez bramę, gdzie wartują żołnierze, na Wawel. Tu dostaję od niego przepustkę dla siebie i Lutki. Od dziś swobodne poruszanie się na samym Wawelu i komunikowanie się z miastem jest tylko możliwe, wtedy, gdy ma się „Passierschein”. Straszne! Po drodze dowiaduję się od p. Borgiela, że w schronie żołnierze w poszukiwaniu broni rozbili nam paki, któreśmy z takim trudem spakowali. Ogarnął mnie paniczny strach, co ja też tam znajdę. Zabieram Resię idziemy do schronu, przez cały czas drzę na myśl, że wszystko będzie zniszczone. Resię chwycił jakiś dziwny strach, nie chce iść do schronu. Wciąż powtarza, że się boi tam iść. Wreszcie osiągamy nasz cel. Kilka pak odbitych, zawartość wyrzucona. Wkładamy z powrotem. Chodzę po wszystkich piwnicach i zbieram porzucane eksponaty, które służyły naszym okupantom za podkłady pod głowę, nakrycia i t.d. Chustki czepcowe, wyciągnięte z kopert służyły za okrycia poduszek, zamiast prześcieradeł i ręczników. Jakiś kawałek płótna długi (Rusini 1230, nie pamiętam dokładnie numeru) rozerwany na trzy części znajduje w trzech różnych kątach schronu. Kopycie śląskie stoją pod łóżkiem – na pewno służyły komuś za pantofle. Znoszę to wszystko do skrzyni i serce mi omal nie pęka ze smutku. Kosz prywatny p. R. zupełnie rozrzucony. Brak w nim zapakowanych ubrań i płaszcz zimowego. Myślę sobie, że p. R. ma specjalne szczęście jeśli chodzi o płaszcz zimowy. Notatki i zeszyty walają się po kątach schronu. Zbieram je pilnie i pakuję z powrotem do kosza. Złość moja nie ma granic. – W drodze powrotnej spotykam p. Bohusza, który z daleka śmieje się do mnie, na co ja również uśmiecham się, co bierze do siebie jakiś pułkownik niemiecki i pokazuje mi swoje zęby w uśmiechu. Myślałam, że nie wytrzymam i dam mu w „buzię” (mówiąc delikatnie). A to beczelny! Jak śmie! Ale cóż się dziwić, nasze Krakowianki – z Kazimierza upoważniły ich do tego. Łążą z nimi po mieście, kawiarniach i t.d. Mają o nas wyobrażenie, coś strasznego! Powiadają, żeśmy ich z radością witali i t.d. Mój Boże! Żeby oni natknęli się na prawdziwą Krakowiankę, ta pokazałaby im dumną minę i taką twarz, jak ja temu wojskowemu, któremu potem głupio zrobiło się. Patrzyli żołnierze. Od p. Bohusza dowiaduję się, że Lutka stoi pod bramą wejściową i czeka na przepustkę, którą ja mam dla niej. Biegnę ku bramie, ale ona już odeszła. Ma przyjść po południu i przy pomocy kilku ludzi z powrotem wynieść ze schronu paki i przetransportować do Muzeum. Pokręciwszy się jeszcze trochę po pracowniach zbieram swe manatki i idę do domu na obiad. Tu zastaję obie t. j. Lutkę i Iżę, które czekają na mnie, a właściwie na przepustkę.

(Tego samego dnia popołudniu.)

Spotykam na wstępie p. Ziobrę, którego odkomenderowano do noszenia pak, ale reszty nie ma, więc umawiamy się na dzień następny na godz. 9. O tej porze ma on zmobilizować kilku ludzi do pomocy. W Muzeum Lutka pisze już swój dzienniczek, co i ja za Jej przykładem robię. Wychodzimy przed 6-tą, aby zdążyć przed zamknięciem bram t. j. o 6.30. Niemcy tych, których spotkają po 7-mej zbierają po ulicach i zawożą gdzieś, gdzie każą im pracować ciężko. Wczoraj takich spóźnialskich użyli do uprzątnięcia nawozu końskiego z Wawelu. Wesoło!!

9 IX

Dzień dzisiejszy rozpoczął od pójścia na pogrzeb matki Zygmunta B., która na widok wkraczających wojsk niemieckich do Krakowa padła trupem na miejscu. Na ulicach warkot motorów straszny. Jeżdżą jak szatany, wciąż jedni i ci sami, objeżdżają Kraków w koło. Można oszaleć.

W Muzeum już zastałam Lutkę. Idziemy wszyscy do schronu, skąd wyciągamy paki na dziedziniec. Mamy już przenosić je do Muzeum, gdy nagle zaczynają za-jeżdżać auta z dygnitarzami, składającymi hołd naszemu Marszałkowi. Siedzimy na pakach na dziedzińcu dokąd dochodzą nas głosy komendy, tupot nóg, a w końcu coś co przebiło mi serce jak sztyletem. Muzyka zagrała hymn i jakiś marsz żołnierski niemiecki. Uczucie strasznego przygnębienia ogarnęło mnie. Spoglądałam przed siebie, a tu wszędzie porozwieszana bielizna żołnierzy, którzy uprali ją i powiesili na dziedzińcu do słońca. Sami opalają się. Nad głowami z hukiem przejeżdżają raz po raz samoloty – bombowce, które okrążają Wawel zniżając swój lot. Tak Niemcy składają hołd prochom Marszałka. Parada się kończy jedziemy z pakami, zauważyłam przed kryptą kilka wieńców, z boku przed katedrą stoi jeszcze aparat do filmowania. Przewóz skończony, paki umieszczone, na dziś dość idziemy do domu.

10 IX – niedziela

Wczoraj w drodze do domu postanowiłam iść na Lubicz i zobaczyć co się tam dzieje. Lutka nie chciała mnie samej puścić, a nie mogła iść ze mną, bo nie miała czasu. Mimo wszystko poszłam sama i o zgrozo! Cóż za widok makabryczny. Skrzynie rozbite, koniki poprzewracane, każdy rzucony gdzie indziej, bez uprzęży, ceramika częściowo stłuczona, pająki zerwane. Lalki rzucone beładnie i obdarte z ubrania. Jednym słowem obraz nędzy i rozpaczy, co się z tego pięknego Muzeum stało. W kancelarii mieszka obecnie jakaś kobieta, na pewno szpieg lub coś podobnego. Mówi dobrą polszczyzną jednak z lekkim akcentem czeskim, a w każdym razie obcym. Urzęduje tam. Oto na co przydał się pokój gościnny na Lubicz. Oprócz niej spotykam tam jeszcze żołnierza niemieckiego, który pilnuje tej „damy”, a gdy mnie zobaczył prędko poszedł po karabin i wszędzie tak uzbrojony łaził za mną. Pozbierałam nieco rozrzuconych rzeczy, podlałam kwiaty. Niemiec uspokajał mnie, że dokąd oni tam są, to ani jedna rzecz nie zginie. Wy tłumaczyć jednak nie umiał dlaczego tak zniszczono te paki i przedmioty. Odeszłam stamtąd dosłownie zbita. Nie mogłam

prawie kroku zrobić. Znów odezwała się u mnie ta sama historia z tym drętwieniem w krzyżach. Prześladowuje mnie obraz zniszczenia na Lubicz.

Dziś przyszedłam na Wawel, aby dowiedzieć się co robi Resia i jak się czuje. Miała przyjść również Lutka, obie chciałyśmy iść do p. Sewerynowej. Lutka nie przychodzi, widocznie coś ją zatrzymało w domu. Układałam w biurku p. Romana, wypijam herbatę, na którą zaprosiła mnie Resia, zjadamy upieczony przez Nią doskonały placek ze śliwkami, wreszcie o 1-szej idę do domu. Do katedry wolno było ludziom przyjść w czasie nabożeństwa, potem tylko wstęp za przepustkami. Jest to pierwsza niedziela panowania niemieckiego w Krakowie. Zastanawiam się ile jeszcze takich niedziel będzie. Oby jak najmniej!

11 IX

Dziś zabrałyśmy się z Lutką do pisanek t. zn. wszystkie pisanki błądzące po pracowniach włożyłyśmy do szafy w ciemni. Było tam jeszcze trochę miejsca, więc trzeba go było wyzyskać. Iza wpadła po chałat; oni w Zbiorach wszystkie pochowane obrazy, wyroby mosiężne, ceramikę i t. d. wieszają na ścianach na dawne miejsce, względnie wkładają do oszklonych gablot. W ten sposób łatwiej można sprawdzić, jeżeli coś zginie, a wtedy krzyczyć się będzie, że to rabunek. Dużo te nasze „Niemiaszki” będą sobie z tego robić. Zabiorą i koniec. Herbatę Lutka ugotowała na prymusie, który rozpałała bez spirytusu. Nakopciła strasznie. Gdy już herbata była nalana, okazało się że jest trochę spirytusu na piecu w kuchni. Lutka skłęła mnie o to, bo to ja tak gadałam, że nie ma ani kropli denaturatu. Jednak wszystko mucha, bo herbata była. Idziemy teraz po Izę na Zamek, może już też idzie do domu.

12 IX

Od rana miałam gonitwę, Heli bowiem spuchło nad kolanem, zrobiła się Jej jakaś gula. Boli Ją to, nie może dobrze chodzić, a przede wszystkim źle się czuje dlatego, że nie była u lekarza. Dalej więc na klinikę, bo prywatnie żadnego lekarza złapać nie można. Przyjeżdżamy do szpitala i już z daleka słyszymy straszne, po-prostu nieludzkie krzyki. Jak się okazuje zeszywają „na żywo” jakieś kobiecie głęboką ranę w pachwinie. Kobieta ta starsza została przejechana przez motor. Jak ona musiała cierpieć i to przez tych Niemców którzy jeżdżą wprost niewiarygodnie szybko. Naturalnie te krzyki tej kobiety zdenerwowały w sposób straszny resztę osób, znajdujących się w poczekalni i czekających na opatrunek. Hela chciała uciekać, mdleć i t.d. Siłą ją przytrzymałam. Wreszcie koniec. Kobietę wzięli i zanieśli do szpitala. Heli doktor oglądnął nogę i powiedział, że wszystko jest dobrze tylko na razie nie wolno chodzić i należy dawać ciepłe okłady. Wychodzimy stamtąd, po prostu uciekamy, ale nas goni krzyk kobiety i dzwoni nam w uszach rozpaczliwe jej wołanie: „Boli, boli, boli”. Chirurdzy to naprawdę ludzie z kawałkiem mięsa zamiast serca, ale teraz to już i tego nie mają. Żeby „na żywo” tak szyc kobietę, to okropne. Ale teraz z niczym się nikt nie patyczkuje, bo wojna, a w szpitalu robią darmo. A co za darmo, to wiadomo – dużo chorego kosztuje. Wracamy dorożką do domu, gdzie kładę Helę na kanapie i daję poduszkę elektryczną. Następnie wyruszam na Wawel. Jestem punktualnie

o 12-tej. Lutki już nie ma. Widocznie myślała, że już nie przyjdę, więc zrobiła swoje i poszła. Nie dziwię się Jej, że dłużej nie czekała. Pustka wieje z każdego kąta, Resi nie ma, bo u mnie w domu Maryni pomaga, Kowalski jest u p. Sewerynowej. Jest się zupełnie samemu i nie można się jeszcze żyć z tą beznadziejną ciszą, jaka wszędzie panuje, u nas w Muzeum, na podwórzu za oknami, skąd zawsze słychać było nawoływanie się dzieci, albo ich wesołe zabawy, jak: „Bawmy się w sklep, bałwana, i t. d.”. Wszelki ruch jakby zamarł, tak też jest i w nas samych. Wewnątrz siebie czuję taką samą pustkę, jak ta, która jest wokół mnie. Nie wiem czy potrafię coś odczuwać, Ani smutne, ani wesołe t. zn. dobre wiadomości nic nie wzbudzają we mnie. Uśmiech czy łzy mam jedynie na ustach względnie oczach ale wewnątrz mnie przerażająca martwota, której nic wzruszyć nie zdoła. Co mnie wyrwie z tego stanu, a może w nim pozostanę? Tego ostatniego nie chcę, bronię się przed takim faktem, na razie bezskutecznie. Uporządkowałam szufladę z fotografiami i rękopisami... Wybija 1.30 idę do domu.

13 IX

Lutka tak jak przewidywałam była wczoraj w Muzeum i wyszła przed 12-tą. Poszła do mnie do domu, co się stało, że nie byłam na Wawelu. Dowiedziałam się o tym po przyjeździe do domu. Dziś p. Bohusz dał mi jeszcze jedną łaskę znalezioną w schronie. Ks. Figlewicz opowiedział mi, że wczoraj nadawali do radia transmisję z krypty Marszałka i że to auto, które widziałam to właśnie było tu w tym celu umieszczone. Opowiadali o tym, że gdyby żył Marszałek nie doszłoby do wojny, że nasz obecny Marszałek zdradził, wciągając nas podstępnie w wojnę i t.d. Biedny nasz Marszałek spoczywający pod wieżą Srebrnych Dzwonów. Mają rację Niemiaszki, mówiąc iż do tego by nie doszło. Rzeczywiście!!! Nie doszli-byście nigdy do Krakowa, bo dawno byście mieli wymłóconą skórę. Kraków znalazłbyście tylko z obrazków lub kina. A teraz łajdaki rozbijają się po naszym mieście i panoszą się. Mocne słowo ciśnie się na usta. Czekam tylko na chwilę, gdy oni stąd zwiewać będą. Boże daj, aby to było jak najprędzej. Nie mogę patrzeć na te karaluchy – szwaby – prusaki, które rozlaży się po Krakowie plugawiać go swoim wyglądem i gwarą. Wielu jednak mieszkańców Krakowa zapomniało swej mowy i szwargoczą po niemiecku. Aż wstyd! Sprzątamy drugą pracownię, zalewamy parafiną papier w skrzyni, do której jutro wpakujemy całą Białoruś. Przygotowania skończone. Lutka malowała dziś parafiną, ja zaś trzymałam dynarek. Jak zwykle i dziś nie obeszło się bez dogadywań i ostrej wymiany słów, a wszystko jak zawsze skończyło się pomyślnie dla dobra instytucji. W czasie „rekreacji” obgadywałyśmy naszych szefów solidnie. Mam wrażenie, że obaj musieli mieć chrosty na językach, tylko nie po tej samej stronie. Jeden z nich wyszedł zwycięsko t. zn. prawie same dobre rzeczy z konieczności trzeba było mówić. Przypominałyśmy sobie różne powiedzonka: „Bo to tak nie może dalej być. Musimy uregulować jakoś godziny pracy. Nie trzeba przychodzić późno, to się nie będzie i roboty przeciągać do 4-tej” grzmiał głos ze szczytu drabiny w dużej sali Muzeum. Wzięłam sobie to do serca i to mocno, dlatego idę do domu, bo godziny urzędowe minęły.

14 IX

Dziś miałam w nocy bardzo niemiły sen. Śniło mi się, że wracając z Instytutu Geogr.⁸ z dwoma kolegami jeden z nich pod kościołem św. Idziego spytał mi się: „Czy Pani wie, pana R. pogryzł pies i zachodzi obawa czy nie był wściekły. Proszę sobie wyobrazić, iż to był jego własny pies”. Zdawałam sobie sprawę, że to była niedziela i że do Muzeum nie wybierałam się zupełnie. Kiedy to usłyszałam pożegnałam się z kolegami i pobiegłam na Wawel. Tu zastałam już Lutkę mocno strapioną i p. R-wą, siedzące w pracowni. Kiedy przyszłam p. R-wa poprosiła mnie, abym przyprowadziła lekarza, który nazywa się Rose i mieszka gdzieś na Grodzkiej. Widzę siebie idącą od placu św. Magdaleny w stronę rynku, szukającą wywieszki z nazwiskiem tego lekarza. Wreszcie znalazłam go, gdzieś w okolicy Poselskiej. Wracam sama na Wawel, lekarz ma przyjść za chwilę i zrobić zastrzyk. Czuję, że idę mocno w górę jakimś ciemnym lochem, po lekko wilgotnej ziemi. Loch kończy się u szczytu drzwiami, które niby prowadzą do Muzeum. Nagle ni stąd ni zowąd znalazłam się w sali ks. Świszka i zawieszam obrazy na szkło. Siedzę wysoko na jakimś kredensie, gdzie wsadził mnie p. R. Zaczęłam się o to gniewać, bo ma pogryzioną rękę, a mnie podnosi, kiedy sama mogę też wleźć na drabinę i z niej zawieszać obrazy. Po chwili znów jestem na dole i idę do drugiej sali ks. Świszka. Iza zostaje w poprzedniej izbie, a Lutka jest o jedną salę wcześniej. P. R. idzie za mną i kiedy coś zdejmuję z okna odbiera mi to i szeptem: „Zofia pocałuj mnie, pocałuj! Zrób to proszę Cię, pocałuj. Już tak dawno tego nie zrobiłaś. Ja jestem taki chory, pocałuj!”. Zdaje mi się, że uległam namowom, ale kiedy zbudziłam się jeszcze słyszałam ten szept: „Zofia pocałuj mnie, pocałuj”. Jestem bardzo niespokojna, czy komuś coś się nie stało. W żaden sposób niczego nie można się dowiedzieć i jeszcze przez długi czas nie będzie nic wiadomem. Sytuacja beznadziejna. Śnił mi się również doktor, że załatwiał jakiś interes w Starostwie. Dobrze wyglądał. Staszek też mi się śnił, że był u nas w mieszkaniu na Garbarskiej, a mamusia moja była w drugim pokoju.

Na Wawel przyszłam wcześniej niż Lutka. Tu zastaję już Kowalskiego, który nie może się dostać do Muzeum bo nie ma klucza, a Resia wyszła. Kowalski zmordowany strasznie, bo był z Hanką S. w Przytkowicach w obie strony piechotą. Mówi, że mu nogi popuchły i odpadają. Nie dziwię się. Stary chłop i mam wrażenie, że ma blafuss, więc trudno mu chodzić. Z Lutką pakujemy dziś do paki nr 39 przygotowanej wczoraj całą Białoruś. Oprócz tego chowamy aparaty muzealne, a także zajmujemy się katalogiem kartkowym, który wyniesiony był do piwnicy, teraz wraca z powrotem do pracowni. Resia w sklepie dostała marki niemieckie i nie może się w nich zorientować. Przyszła do mnie, abym przeliczyła czy dobrze jej wydali. Rychno w czas, ale na szczęście wszystko było dobrze.

15 IX

Rano byłam z Jasią na nabożeństwie szkolnym w Instytucie Marii⁹, dokąd Jasia uczęszcza do 3-ciej klasy. Dziś miały się zebrać wszystkie wychowanki klasztoru,

⁸ Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

⁹ Instytut Marii – szkoła prowadzona przez Zgromadzenie Sióstr Bożej Miłości w Krakowie przy ul. Pędzichów 6.

pragnące dalej w tym zakładzie naukę. P. Dubisowa nie miała czasu pójść z córką, gdyż sprowadza sobie dziś węgle. Posłałam zatem ja. Dziewczynek zebrało się około 40 ze wszystkich klas razem t. zn. szkoły powszechnej, gimnazjum i liceum. Siostry jednak tym się nie przejmują, twierdząc, że w ciągu 2 tygodni reszta uczennic się zbierze. Myślę, że rzeczywiście tak będzie, ale do pierwszej klasy, to na pewno nie wiele się zgłosi. Dziś była jedna przedstawicielka. Na podwórzu gdzie zbierają się uczennice słyhać tylko rozmowy o wojnie, bombardowaniu. Każdy opowiada swoje troski, przeżycia. W gmachu Inst. Marii stało wojsko i dlatego budynek ten w czasie nalotów nieprzyjacielskich w dniu 3 września był silnie bombardowany. Jednak tak zakonnice, wojsko, jak i budynek, nic na tym nie ucierpiały. Bomby były mocno niecelne, analogicznie do innych, rzucanych w różnych częściach miasta. Mszy św. nie ma, bo ksiądz profesor uciekł, zapowiada zakonnica jedynie krótką modlitwę ze śpiewami w kaplicy. W czasie tego nabożeństwa nachodzą mnie wspomnienia, od których nie mogę się odpędzić. Przecież to szkoła, w której uczyłam się stawiać litery jeszcze rysikiem na tabliczce. Tu przebywałam 5 lat, gdyż jeden rok chodziłam do t. zw. freblówki. Świadectwo jedno mam niemieckie. Tak mi się zdaje, że dopiero wczoraj, jak tu przystępowałam do pierwszej Komunii Św. widzę Mamę i Ciotkę Marię, czekające na mnie z boku, aby iść ze mną do fotografa. Pamiętam byłam wtedy strasznie przeziębiona i echo mojego kaszlu rozchodziło się po całym budynku. Ciotka zrobiła na tę uroczystość świetne kremówki. Jeszcze czuję dziś ich smak. Boże! jak to dawno, powtarzam to sobie w głębi duszy. A jednak wciąż mi się zdaje, że jestem dalej malutka i że otacza mnie miłość moich Rodziców i krewnych, którzy tak tę małą kochali. A przecież i ich nie ma i ja mam już tyle lat, że ta Jasia, z którą przyszłam zupełnie dobrze mogłaby być moją córką. Nachodzą mnie i dalsze wspomnienia. Przypominam sobie pierwszy dzień po wakacjach, kiedy w klasie spotykałyśmy się i opowiadałyśmy sobie jedna przez drugą o minionych dniach wy-wczasów. Dziś nie słyhać było wybuchów śmiechu tak właściwym nam gimnazjalistkom „Ceśkom”. Dziś obserwowane przeze mnie dziewczynki mówiły poważnie o wojnie, o tym, że nie wiedzą co się dzieje z ich ojcami, braćmi, krewnymi i t.d. Żal mi dzisiejszej młodzieży, którą wojna obdarła z tych wielkich radości i wesela, a także złudzeń. A jak przyjemnie mieć różowe szkiełka na oczach!

Żal mi minionych czasów gimnazjalnych i uniwersyteckich. Wie się jak było, a jutro niepewne. Człowiek wciąż czeka, że już, już coś się stanie. Co nie wiem i boi się, aby nie było to coś bolesnego. Żyję jeszcze trochę złudzeniami, choć z mojego wielkiego optymizmu (tak wyśmiewanego przez Lutkę) doprawdy niewiele zostało. Przeraza mnie to. Zdaje mi się, że jednak wszystko przetrzymamy i że jeszcze dużo radości nas czeka. Ale tu zaczyna się i kończy mój optymizm. Więcej wolę nie myśleć.

Na Wawel idę trochę nieprzytomnie. Całą drogę grzebię się we wspomnieniach dalszych i bliższych. Jest mi z tym dobrze, a równocześnie źle, boleśnie. Na Wawelu zamknięte. Lutki nie widać. Piszę ten pamiętnik gdy przychodzi Kowalski i wytrychem otwiera mi drzwi wejściowe. Niedługo zjawia się i Lutka, więc zjadamy z miejscą śniadanie i przypominamy sobie znów zabawy: „geografów” i „socjologów”. Śmiejemy się, ale tak trochę przez łzy, które mamy ukryte głęboko. Jest nam dobrze

razem, bo jakoś nam raźniej i weselej tak we dwie. Pakujemy Rosję, uzupełniając numery inwentarza. Jutro zaczniemy pakować zinwentaryzowane łyżniki i resztę gratów z drugiej pracowni. Gdy piszę, to mam takie wrażenie, że za chwilę wpadnie któryś z szefów i zacznie coś gadać. Na Wawel idę z tym przeświadczeniem, że Resia otwierając drzwi powie mi: „Wie panienka co, że Pan wrócił”. Boję się tego strasznie, bo gdyby p. Roman teraz wrócił byłby skończonym wariatem, a po wtóre nie wytrzymał by w obecnych warunkach w Krakowie i w Muzeum. Myśl ta mnie wciąż prześladowa i to stale o każdej porze. Kiedy wracam do domu mam uczucie, że dowiem się, iż p. R. wrócił. Nie lubię u siebie takich natarczywych myśli. Przekonałam się bowiem, że zwykle sprawdzają mi się. Już nie raz się o tym przekonałam. Tak samo było i z pewną historią p. Romanie!!! Raz coś sobie w myśli powiedziałam o tak sobie i sprawdziło się na całej rozciągłości i w takim nasileniu jakiego nigdy nie przypuszczałam. Może kiedyś powiem coś Panu na ten temat. Dziś jeszcze nie jestem pewna, czy się na to zdecyduję. Ale może?! U mnie nigdy nic nie wiadomo!!

16 IX

W nocy lał deszcz. Wszyscy modlimy się, aby wciąż padało i to jak z cebrzyka. „Zwykle jesienią tak bywa, że ...” u nas zazwyczaj leją deszcze. W tym roku odmiana – pogoda cudowna, po prostu dobry ciąg dalszy lata słonecznego. Jesień piękna, jak rzadko. Niemcy zobaczyli naszą cudną złotą, polską jesień. O ironio! Wtedy kiedy trzeba tego deszczu, to go nie ma. Wszyscy spoglądamy w niebo i kiedy zauważymy, że ono chmurą zasnuwa się serca nam skaczą z radości. Witamy się okrzykiem będzie deszcz, będzie deszcz!! Lecz po chwili zazwyczaj w jakiś dziwny sposób chmury rozpluwają się i naszym oczom ukazuje się prześliczny lazur z wesoło uśmiechniętym słońcem, którego jak nigdy dotąd nie bywało, witamy ze smutkiem i z wielce przeciągłą miną. Dzisiejszy deszcz ucieszył wszystkich. Już myśleliśmy, że niebiosa będą dłużej łaskawe i spuszczą obfite opady, które rozmiękczą nasze drogi i zmotoryzowane Niemcy również poznają sławne „polskie drogi”. Jestem pewna, że połowa z ich sprzętu wojennego zostałaby uwięziona i ugrzęzłaby w polskim błocie. Same Niemiaszki musieli by wrywać na piechotkę, przez co staliby się doskonałym łupem dla wojsk polskich. Lecz radość nasza jest krótkotrwała. Kiedy czekałam na Lutkę pod hotelem Polonia o godz. 9-tej deszcz zaczynał słabnąć, aż w końcu 9.30 przestał padać zupełnie. Lutka wreszcie przyszła około godz. 9.40. Strasznie się już denerwowałam, bo stojąc tak niedaleko dworca musiałam oglądać przejeżdżające wojska to autami, to na motorach lub rowerach, przyjeżdżających koleją kolejarzy niemieckich, patrzyłam na polskich jeńców, których gdzieś Niemcy przewozili. Huk okropny. Głowa mi pękała. Gdy Lutka wreszcie przyszła poszliśmy do dozorczyń tej kamienicy, gdzie mieści się (a właściwie mieściło się) Muzeum Ziemi Krak. Tu dowiadujemy się, że jakaś kobieta zabrała niektóre muzealne rzeczy, a przede wszystkim pościel kupioną niedawno przez dyrektora. Dozorczyń nie kwestionowała jej tego, gdy to ona wynosiła, bo nie wiedziała czyje to jest, a ta kobieta twierdziła, że to jej własność. Do środka do Muzeum dostać się nie można. Lalki do szopki, z wesela krakowskiego są zabrane, dużo rzeczy powyrzucanych, zniszczonych. Do-

zorczyni uratowała jeszcze jeden chodnik kokosowy, który Niemcy chcieli spalić albo zakopać. Od niej dowiadujemy się, że ta kobieta mieszka na ul. Lubicz 3, bo tam się przeprowadziła gdy ją z pałacu Wołodkowiczów wyrzucono. Do pałacu przyprawdzili ją sobie żołnierze, gdzie spędziła ona kilka dni i nocy. Przegnała ją dopiero stamtąd dozorczyńni przy pomocy straży obywatelskiej. Szukamy wszędzie kogoś ze straży, aby i tym razem skorzystać z jego usług, aby wytropić złodziejkę. Wreszcie Lutka swym sokolim okiem wypatrzyła jednego, który jak się potem okazało jest artystą-malarzem, który zna nasze Muzeum. Dozorczyńni kierująca się dziwnym węchem psa policyjnego dopytała się o miejsce zamieszkania tej „damy”. Znajdujemy tam oprócz pościeli eksponaty muzealne jak n. p. spódnice krak., fartuszki białe, chustki, talerze, saganek, szklanki, tackę i t. d. Zabieramy to wszystko i zanosimy do dozorczyńni na Lubicz 4, skąd ma to Kowalski przenieść na Wawel. Kowalski oburzony tą kradzieżą chce koniecznie złapać tę złodziejkę, radzimy mu czekać na nią, ale sami nie mamy ochoty tego czynić, gdyż niewiadome ile nocy trzeba by przespać pod gołym niebem, zanimby się na nią doczekało. Kowalskiemu nie przypada do gustu to, że po zabranii rzeczy udajemy się do lokalu „Obwodu IV straży obywatelskiej” przy pl. Kleparskim 1. Tu jakiś „pan inżynier” z nosem jak gruby, duży ogórek spisuje z nami protokół, zaś „pan prezes” klepie po ramieniu „pana malarza”, że tak dzielnie się spisał, bo z narażeniem życia walczył z szakalami, hyjenami i t. d. innymi dzikimi zwierzętami t. j. ludźmi, którzy grabią mienie ludzkie. Nasz malarz stał się sławny, gdyż jak twierdził: „Od rana tropię i łapię złodzieja, który ograbił Muzeum”. Może mu dadzą order za dzielność, a „panu prezesowi” za dobrych podwładnych jakąś kolorową wstęgę. Zaś „pan inżynier” za genialny protokół zostanie jakimś wielkim dygnitarzem protokolarnym. Przyszędł jeszcze „pan radca”. „Pan prezes” wyszedł, bo przyszedł jego zastępca. On sam był tak znużony, że czekał na chwilę, zwolnienia z utęsknieniem. Ryczałyśmy z tych wszystkich prezesów, radców, inżynierów i t.d. którzy nam zaimponowali sprawnością i szybkością załatwiania sprawy. Zapisali nasz adresy i kazali nam się zgłosić o 4-tej po przepustkę, upoważniającą do wstępu na Lubicz. W drodze na Wawel wступujemy do p. Sewerynowej, która martwi się o pozostałe obrazy doktora¹⁰ na Lubicz. Pytamy o Kowalskiego. Konkretnego nie dowiadujemy się nic. Na Wawelu po śniadaniu kończymy sprzątać drugą pracownię, oraz gazownię i w ogóle bawimy się w detektywów, którzy szukają zaginionego skarbu. Nie wątpimy, że go znajdziemy.

(Po południu tego samego dnia)

Lutka poszła do mnie na obiad. Po posiłku ona babrała coś niecoś w swym sztambuchu, ja zaś sprzątałam. Nabieram ją tym pamiętnikiem. Raz powiedziała, że jej babranie będzie można czytać, ale niektóre miejsca pozalepia. Śmieję się, że ten pamiętnik będzie wyglądać jak gazeta, która uległa częściowej konfiskacie. W każdym razie twierdzę, że coś mocno nieprzyzwoitego pisze skoro nie będzie można tego w całości przeczytać. Daję Jej za przykład siebie, ale bezskutecznie. Dalej brnie w swych błędach i pisze dalej tak, nie dla każdego oka ludzkiego.

¹⁰ Chodzi o Tadeusza Seweryna, dyrektora Muzeum.

W komendzie obwodu wita nas „pan mecenas” Roland Goryczko (dr praw, adwokat), który rozkładając ręce i deklamując lekko przez nos na sposób aktorski oświadcza nam coś trzykrotnie, że pomimo usilnych starań miasto bawi się w biurokrację i nie wydało przepustki, więc o ile możemy, żebyśmy się zgłosiły jutro o tej samej porze. Idę na zakupy do miasta. Towarzyszy mi Lutka, która jest „w poważnym stanie” i coś przeżywa wewnątrz. Gadam trzy po trzy i to tak głupio, że nawet Lutka musi się śmiać. Nie mogę przypomnieć sobie nawet jednej mądrej myśli. Opętał mnie wisielski humor. Wstępujemy do apteki po gazę sterylizowaną dla Heli, a Lutka mówi dość głośno, że musi iść ze mną, aby mnie powstrzymać od różnych głupstw. Wywołuje to śmiech wśród osób znajdujących się w sklepie. Ale aż miło popatrzeć na uśmiechnięte twarze, choćby to było kosztem moim. Tak śmiechu jest teraz mało. W dalszym ciągu gadam przeraźliwe głupstwa. Przypomniał mi się Żyd, którego rano spotkałyśmy w jednej drogerii krak. (w pogoni za „Hanzaplastem” i „Leukoplastem”) gdzie ważyliśmy się. Otóż on też chciał się zważyć, ponieważ personel nie miał czasu, więc ja to czynię. Żyd mówi, że był gdzieś na tułaczce 10 dni i że na pewno zgubił 5 kg. Okazało się jednak, iż „zgubił” tylko 3 kg. Ja na wojnie „zgubiłam” 1,5 kg (ważę obecnie 51 kg), a Lutka waży jak gorsze ciele, bo tylko 46 kg. Po załatwieniu sprawunków siadamy chwilę na plantach, gdzie obserwujemy bawiące się dzieci. Uśmiealiśmy się przy tym porządnie. Godzina 6-ta dochodzi, trzeba uciekać do domu, aby zdążyć przed 6.30.

17 IX – niedziela

Jak zwykle byłam o 10-tej w kościele, a potem przyszłam na Wawel, gdzie umówiłam się z Lutką o 11. Mamy iść do Straży Obywatelskiej w sprawie naszego Muzeum na Lubicz. Czekam dość długo. Do żadnej roboty nie chce mi się zabierać. Wreszcie Lutka przychodzi spocona, zdyszana, tak się biedactwo spieszyło. Piszemy sobie same zaświadczenia, że jesteśmy pracowniczkami Muzeum, podpisujemy (a właściwie fałszujemy zresztą b. nieudolnie podpis dyrektora). Strasznie źle, że nigdy ani mnie, ani Lutce nie wystawił dyr. czegoś podobnego. Teraz jest nam to czasem koniecznie potrzebne i stoimy bezradne. Po wypiciu herbaty wyruszamy z pompą do Straży, gdzie „pan mecenas”omalże nas nie przycisnął do swej bohaterskiej Rolandowej piersi dla uspokojenia i ukojenia naszego smutku, bo z przepustką nic nie załatwił. „Robię co mogę (mówi nosowo), ale niech mi Panie wierzą nie ode mnie to zależy i nic na to nie poradzę. Sprawę tę potraktowano mocno biurokratycznie i trzeba czekać. O ile mają Panie siłę i ochotę, to proszę jutro o tej samej porze pofatygować się jeszcze raz”. Potem plótł coś o tym, że Muzeum na Lubicz nie leży w jego rejonie, ale że on jednak tym się zajął i znów to samo, że robi co może itd. (patrz kilka wierszy w górę). Czujemy, że mamy przed sobą prawdziwego adwokata. Jego mowa przypomina mi piosenkę ciągnącą się jak soliter, a właściwie nie mającą końca. Nauczyła mnie jej Lutka, zaczyna się od słów: „Raz piesek wpadł do kuchni ...” Po uściśnięciu dłoni pana mecenas, podniesione mocno na duchu i pokrzepione nadzieją na przyszłość, że i tak z tego nic nie będzie udajemy się na Lubicz, aby choć z daleka zobaczyć co się tam dzieje. Koło Barbakanu ustawili nasi okupanci wielki wóz firmowy Del-ka,

na którego dachu znajduje się megafon, a właściwie głośnik, zaś megafon jest wewnątrz auta. Tu dowiadujemy się, że Rosja wkroczyła na ziemie wschodnie Polski. Nie dajemy temu wiary, uważając to, tak jak i wiele innych wiadomości niemieckich za jeszcze jedną więcej „kaczkę” propagandową. Niestety jest to tylko smutna prawda. Otrzymaliśmy cios w plecy. Gdzie teraz podzieją się ludzie, którzy uciekali na Wschód? Co z nimi będzie? Nie chcę o tym myśleć, ale przecież zawsze lepiej znosić dołą złą czy dobrą razem. Nie! nie! Nie mogę o tym myśleć!

18 IX

Zaczął się nowy tydzień. Zastanawiam się jaki będzie jego koniec. W Muzeum dalej robota normalna. Pakujemy, sprzątamy i t.d. O 12-tej idziemy znów do Straży Obywatelskiej, aby się jak i poprzednim razem dowiedzieć, że nic z tego. Scena jak dnia poprzedniego. Pan Goryczko jest marnym aktorem. Różnica w jego mowie polegała tylko na tym, iż siadając przy stole ze zrezygnowaną miną załamał ręce i rzekł: „Proszę Pań to i tak wszystko jest dla nas bez wartości i będzie. Z jednej strony Niemcy z drugiej Rosja, to na co nam są teraz potrzebne zbiory etnograficzne polskie. Co nam teraz po tym”. Chciałam mu plunąć w jego piękny visage, ale żal mi się go zrobiło, bo to nawet nie najgorszy chłop, tylko tak się nagle, a może nie nagle, lecz w każdym razie załamał się. Załatwił tyle, że obiecali mu w Stadtkommandantur, że umieszczą te zbiory gdzieś w jednym pokoju i zamkną, zabezpieczając je w ten sposób. Zobaczymy czy tak rzeczywiście zrobią. Obecnie nic innego nam nie pozostaje jak działać na własną rękę. W czasie czekania w lokalu Straży Obywatelskiej przysłuchujemy się bardzo inteligentnej rozmowie jaką prowadzi sklepiczarka, która sprzedaje między innymi masło a jakimś batiarem krakowskim, który z rozwianą czupryną zarzuca jej pasek maślany (że masło sprzedaje w cenie 6 zł) a on jako człowiek neutralny musi temu zapobiec. Spisuje jakiś pan w sposób zwięzły i ścisły protokół, z którego wynika coś wręcz przeciwnego. Sprawa wreszcie dobiega końca i pan, protokół, oskarżona i neutralny opuszczają lokal straży; udając się na miejsce gdzie uprawiany jest pasek. Chwila ciszy zalega pokój. Mamy z Lutką książki, które czytamy. Ona sobie „Stawia bańki” Nowakowskiego, a ja jestem „W pogoni za pełnią życia” Harrisa. Na stole obok leży jakaś powieść, patrzę na okładkę i widzę tytuł bardzo aktualny: „Sodoma i Gomora”. Po chwili wtyka w nią nos znany nam pan malarz i zagłębia się za naszym przykładem w lekturę. Tak upłynął nam czas do przyścia pana mecenasa.

Dnia 19 IX

Była u nas dziś Iza, która cuda opowiadała o pozostałych „fischach” wawelskich, trzymających się obecnie kurczowo kasy wstępów do pokoi królewskich. Nikt jej nie odstępuje. Każdy chce ją mieć pod swoją wyłączną opieką. Iza kiedyś zrobiła im kilka mądrych docinków a propos oprowadzania żołnierzy niemieckich, jak dawnych wycieczek polskich. Również ma różne kłopoty w „Jedności”¹¹, gdzie gospodarują

¹¹ Polskie stowarzyszenie studentek Uniwersytetu Jagiellońskiego „Jedność” w Krakowie działało w okresie 1910-1939.

różne filantropki, ale z cudzej kieszeni. Opowiadały o tym, że kiedyś przysłali im do przenocowania kryminalistkę-żydówkę, której inne uciekinierki się bały i nie chciały z nią w jednym pokoju spać. Iza tak się tym zezłościła, że nasyłała jej takie męty społeczne do „Jedności”, że wieczór około 9-tej poszła do znanej w Krakowie wielkiej filantropki p. Róży Łubieńskiej, mieszkającej w tym samym bloku co „Jedność” i kazała jej sobie zabrać tę kryminalistkę i pilnować całą noc bo jej się ani śniło. Podobno były tam przy tym różne sceny, ale w końcu, ku wielkiej radości Izy, że filantropki na własnej skórze poznają to czym się zajmują, kryminalistka wraz ze swoim inwentarzem znalazła się w eleganckim mieszkaniu Łubieńskiej.

Lutka coś dziś nie bardzo dobrze się czuje. Ciągłe narzeką, że jej zimno. Po śniadaniu, a właściwie już około 1-szej tak zmarzła, że weszła na łóżko Resi i przykryła się kocem. Leży teraz i odpoczywa. Zrobiła sobie „dolce far niente”, patrzę się a ona leży do góry tydkami (nie wypada napisać inaczej), gdyż podobno tak lepiej się wypoczywa. Muszę już ją ściągnąć bo trzeba iść do domu. Chwilę temu leżałyśmy na tym łóżku Resi we trzy (tak nam zimno było) a ułożyłyśmy się jak sardynki w pudełku. Jeszcze teraz czuję brzeg łóżka, na całej lewej stronie ciała.

Dn. 20 IX

Popołudniu wczoraj byliśmy na Lubicz bo miało wyjechać wojsko, które tam stoi, ale niestety! Zostają jeszcze kilka dni. Chciałyśmy chyłkiem wynieść szopkę Esenekera¹². Zamiary spełzły na niczym. W każdym razie w naszym poszukiwaniu przepustki nie ustajemy. Resia dała mi dziś kartkę, którą przyniesiono z P.C.K. od Tad. Gofrona, który pisze, że jest w niewoli u Niemców, mieszka w Kobierzynie i błaga p. Reinfussową o przyniesieniu mu coś do zjedzenia. Kartkę tę czytali wszyscy na Wawelu i każdy co mógł to przyniósł, bo Lutka, Resia i ja wybieramy się jutro do Kobierzyna. Dziś p. Bohuszowa na własną rękę posłała kogoś z jedzeniem dla Niego. Co prawda nie znamy go, ale doskonale wiemy kto to jest, więc bez żadnej obawy można mu pomóc, a przy nim i innym. W każdym razie Wawel poruszony sprawą jeńców udziela im pomocy. Dziś nie da się iść bo strasznie leje, tak, że po przyjeździe do Muzeum musiałam zmienić pończochy (chodzę w popielatych prążkowanych pończochach p. Romana, które mnie okropnie gryzą, a równocześnie przypominają mi dawne dziecińne lata), a także buciki, które suszą się teraz w rurze w kuchni. Z Lutką ma się sprawa podobnie, z tą różnicą, że na bosych nogach ma pantofle Resi, podczas gdy ja chodzę w ekspozycji muzealnym (kierpce). Pakujemy dziś do skrzyń rzeczy wełniane z Lubelszczyzny, Mazowsza, Kurpii i t.d. Musimy iść jeszcze po artykuły spożywcze do p. Muszkietowej, więc kończę babranie.

Dnia 21 IX

Ludzie z igły robią już nie widły, ale cały parkan żelazny. Wczoraj powiedziałam w domu, że idę jutro do Kobierzyna. Wszyscy mi przytaknęli. Po obiedzie przyszła dyr. Heli i oznajmiła, że rzeczy które są przeznaczone dla jeńców można posyłać

¹² Szopka krakowska wykonana przez Michała Ezenekiera około 1910 r.

tylko przez P.C.K., gdyż w przeciwnym razie dochodzą do rąk niewłaściwych. Że z jeńcami nie wolno się widzieć, że Niemcy odpędzają ludzi kolbami i t.d. Wszystko brednie, ale mucha. Na to nadeszła Ela, która powiedziała, że w Kobierzynie panuje czarna ospa, że absolutnie nie powinnam iść. Naturalnie Hela zawtórowała jej i dalejże na mnie, że nie pozwoli iść tam i t.d. To mnie doprowadziło do takiej pasji, byłabym ich wszystkich natłukła porządnie. Powiedziałam tylko kilka zdań dosadnych. Hamowałam się, bo było nas coś niecoś za dużo, ale wieczór powiedziałam Heli, co o tym wszystkim myślę. Wystarczyło!! Już drugi raz nie powie słowa. Lubię taką filantropię jak się siedzi w domu i ma się wszystkiego w bród, a czasem żre się różne wymyślne smakołyki, podczas gdy ci co się za nas bili cierpią głód i chłód. Współczuje im się mocno, ale nic się w tym kierunku nie robi. Ale ja im dam. Wszyscy muszą dawać dla jeńców, a my z Lutką jako, że mamy zdrowe nogi będziemy zanościć, przynajmniej raz w tygodniu.

Dziś wstałam przed 5-tą, aby pójść po chleb. Wyżebrałam 3 kg chleba. Zapakowałam jeszcze co mogłam i obie z Resią pojechałyśmy do Łagiewnik, gdzie na nas czekały Lutka i jej znajoma p. Ziuta. One mają również prowianty. Okazuje się, że razem mamy dla nich coś 12 kg chleba, trochę cukru, kielbasy, marmolady i t.d. Lutka wzięła trochę bielizny męskiej i żółty sweter z rękawami damski z zamkiem błyskawicznym na prawej, na piersiach. Strasznie kokieterijna historia. Myślę, że największą zadymkę zrobi ten sweter. Przychodzimy do obozu jeńców po chwili błędzenia po Kobierzynie. Trafiliśmy najpierw do szpitala wariatów, gdzie myślałyśmy, że stacjonują jeńcy. Mówiono bowiem w Krakowie, że wypuszczono lżejszych wariatów, a cięższych zabito – zastrzelono. Tak, że szpital opustoszał, więc zajęli go Niemcy. I ta wersja, jak i wiele innych i różnorodnych, okazała się fałszywa. Jeńcy są w koszarach gen. Madalińskiego¹³. Na kartce wypisałyśmy imię i nazwisko czytelnie Tadeusz Gofron i czekamy chwilę. Nagle z daleka idzie ktoś w cywilnym ubraniu, granatowe spodnie i wiatrówka, z wojskowym. Mówię do Lutki: „patrz idzie Gofron, to na pewno On”. Lutka nie dowierza, lekko pokpiwa, niby na jakiej podstawie opieram swój sąd. Sama nie wiem. Brata tego pana znam z fotografii, a jego samego nigdy nie widziałam nawet na zdjęciu. Okazuje się, że miałam rację, że to ten, którego szukamy. Dajemy nasze pakunki, które zanoszą do siebie, a nam przynosi z powrotem plecaki. Rozmawiamy z nim chwilę przez parkan i dowiadujemy się, że walczył pod Przemyślem, gdzie bomba, czy granat przysypał go ziemią i przez to nie słyszy. Ogłuchł od huków. Robią mu przepłukiwanie uszu. Pod Przemyślem p. Gofron dostał się do niewoli niemieckiej, z której uciekł, przebrany po cywilnemu, ale go wydali Ukraińcy Niemcom, kiedy szedł do Lwowa. Nie rozmawiamy długo, bo nie chcemy go narażać na brutalność strażników, a także on nie czuje się zbyt dobrze, kiedy nie dosłysz. Prosi, aby na drugi raz przynieść mu buty, bo te, [które] posiada spadają mu z nóg. Obiecujemy przyjść w poniedziałek. W drodze powrotnej obserwujemy ciągle krążące nad naszymi głowami samoloty niemieckie, które

¹³ Koszary im. gen. Antoniego Madalińskiego w Kobierzynie były jednym z obiektów powstałych w latach 1885-1890 w ramach rozbudowy Twierdzy Kraków. W okresie 1918-1939 mieściły się tam koszary 8 pułku ułanów, III i IV szwadronu. W czasie okupacji Niemcy urządzili tam obóz jeniecki. Obecnie dzieje tego miejsca upamiętnia pomnik wzniesiony przy ulicy Zawilej.

gonią w ilości dwudziestu kilku I samolot angielski, czy francuski, rozrzucający ulotki. Zdaje się, że pościg się nie udał i samolot koalicji umknął. W Łagiewnikach wступujemy do znajomych pań, które dają nam moc kwiatów. Umajone wracamy z tryumfem do domu. Jesteśmy z siebie zadowolone!

Miałam rację, sweter się udał. Gofron strasznie marzył, więc ogromnie dziękował za sweter. Ciekawa jestem jak on będzie w nim wyglądał?! Wrócił dziś z pod Zamością p. Dubis.

Dnia 22 IX

Mam dziś przypadkowo dzienniczek w domu więc piszę. W Muzeum nie byłam, bo absolutnie nie mogłam. Rano umówiliśmy się z Helą i p. Dubisową, że ja będę czekać dotąd w domu, dokąd p. Jadzia nie wróci z miasta z zakupów. Miał do Heli przyjść doktor, więc musiał go ktoś wpuścić. Czekam na doktora i robię robotę. Około godziny 10-tej rzeczywiście przychodzi, więc zadowolona myślę sobie, że na 11-tą zdążę do Muzeum. Tymczasem chwilę po jego przyjściu ktoś dzwoni. Patrzę przez okienko widzę tylko zabandażowaną głowę i czubek jasnych włosów. Otwieram – Wikcia. Okazuje się, że przebiegając przez ulicę wpadła, a właściwie silnie została potrącona przez auto niemieckie. Klamka od drzwiczek rozwalila jej głowę nad skronią. Jeden cm niżej byłby z niej trup. Wzięli ją Niemcy do auta i silnie broczącą krwią zawieźli do szpitala na Wrocławską. Tam zrobiono jej prowizoryczny opatrunek. W skutek silnego napięcia nerwów i lęku aby nie zostać w szpitalu Wikcia cała skrwawiona przyleciała do domu. Doktor obejrzał ranę i orzekł, że cały ten opatrunek jest do niczego. Poszedł do domu po narzędzia, kupił zastrzyk przeciwężcowy, a dla nas wszystkich krowiankę do szczepienia¹⁴. Po silnym wygotowaniu narzędzi zrobił nowy opatrunek, klamerkami ściągnął ranę i owinął głowę bandażami. Pomagałam mu przy tym. Potem zrobił zastrzyk przeciwężcowy, a nas wszystkich domowników zaszczepił piórem takim do pisania. Cała ta historia skończyła się tuż przed obiadem. Wikci wciąż robiło się niedobrze, mam wrażenie że powodem było odprężenie nerwowe i to że w szpitalu nawąchała się tych różnych leków. Resia została u nas na noc. Wieczór zrobiła masło, gdyż mamy maśniczkę i dobrą śmietanę kwaśną, a masła nigdzie nie można dostać. Fabrykujemy go we własnym zarządzie. Mamy z tego podwójną korzyść: 1) masło, 2) maślanek, za którą przepadamy, a dobrej nie można dostać w Krakowie. Już idę spać, bo późno, a dziś znów miałam miły dzionek.

Warszawa się broni!!!

Dnia 23 IX

Lutka już była w Muzeum jak przysłałam. Opowiadałam jej wczorajsze przeżycia, a ona znów dzieli się ze mną swymi. Szczególnie ważny jest fakt, że do Muzeum przychodzą teraz różne ważne osoby i dowiadują się o jeńców. Ona musiała ich objaśnić o wyniku naszej wędrówki do Kobierzyna.

¹⁴ „Krowianka” popularna nazwa szczepionki przeciwospowej sporządzonej na bazie płynów z pęcherzyków ospowych chorych cieląt. Wynaleziona w Anglii w 1796 r. przez E. Jennera.

Pakujemy dalej do pak eksponaty. Na drugie śniadanie zjadamy sałatkę z pomidorów „czarodziejskich” pijemy słodką herbatę i wcale nie odczuwamy nędzy wojennej. Trochę politykujemy. Idziemy o 1.30 do Izy do Zbiorów państw., aby jej zanieść teczkę.

dnia 24 IX – niedziela

Wczoraj po południu musiałam iść do miasta kupić sobie buty na jesień, bo nie miałam i po płaszcz. Butów i pończoch brak w Krakowie. Kupuje się to co jest, a nie to czego się pragnie. Dobrze, że dostałam silne buty i znów nie tak bardzo drogie. Płaszcz ten nowy mam wolny i śmiesznie w nim wyglądam. Myślę jednak, że się do niego przyzwyczaję. Po nabożeństwie przyszedłam do Muzeum, gdzie umówiłam się z Lutką. Mamy iść do p. Sewerynowej może ma coś starego dla jeńców. Wszędzie cisza i spokój. Nikt jeszcze nie wrócił z wawelasów. Kiedy zaczną się jakiś ruch tu na Wawelu? Nic tylko tupot butów żołnierskich i ostra komenda wojskowa niemiecka. Straszne!

dnia 25 IX

Od rana biegałam po różnych domach. Od p. Manclowej dostałam chleb, od p. Sewerynowej stare buty doktora, skarpety i zupy Knorra, od p. Dubisowej ciepłą jagerowską bieliznę. W Łagiewnikach kupiliśmy jeszcze zup Maggi’ego, trochę papierosów, a jeszcze w sobotę w elektrowni miejskiej kupiliśmy grzejnik elektryczny, bo prosili o niego. Nic ciepłego jeńcy nie dostają. Czasem tylko herbatę. Tak obciążeni idziemy do Kobierzyna. Pogoda chmurna, nie pada, ale za to wiatr nienajgorszy. Duże, że hej! Myśmy ubrały się trochę za lekko, to też aby nie przemarznąć idziemy szybko. Maszerując opowiadamy sobie różne historyjki, aby nie myśleć o zimie. W Kobierzynie mało osób, można to było przewidzieć. Na taką pogodę nikomu nie chce się nosa z domu wystawić. Z p. Gofronem rozmawiamy chwilę, ale nie długo, bo zimno, a powtórę odpędzają kolbami od sztachet. Z powrotem lecimy wprost, a nie idziemy. Mnie jeszcze zimniej, bo przedtem na plecach miałam chlebuś ciepły, który mi je ogrzewał, teraz ten ciepły został w Kobierzynie. Umawiamy się z Lutką na popołudnie. Ona ma przyjść do mnie o 4-tej, a potem mamy iść na Wawel do ks. Figlewicza, poprosić go o odprawienie mszy św. za duszę ś. p. Seweryna Udzieli. Jutro wypada druga rocznica jego śmierci.

Lutka zamiast przyjść o umówionej porze przyszła o 5-tej. Już się lekko ściemniało gdy dochodziłyśmy na Wawel, przy tym deszcz zaczął siec niemiłosiernie, a my bez parasoli. Zmoknięte przychodzimy na Wawel i przy katedrze spotykamy ks. Figlewicza, powracającego skądś. Prosimy go o odprawienie mszy św. Zgadza się bardzo chętnie. Umawiamy się, że jutro o 8-mej.

Idziemy do Muzeum i czujemy, że p. Reinfussowa, albo p. Roman powrócili. Re-sia, która miała być o 7 rano u mnie nie była w ogóle, a wiedziała, że siostra zostawi jej u nas mleko, które przegotowane niosę na Wawel. Rzeczywiście!! Wróciła jeszcze wczoraj p. Reinfussowa zmęczona, umordowana, z piętą odbitą i obierającą. Była aż pod Biłgorajem. Kawał świata i jak na Jej nogi i jej siostry to był to spacer bardzo porządny. Dobrze, że tylko wszystko na pięcie się skończyło. Z Wawelu jeszcze kilka osób wróciło do swych gniazd rodzinnych.

dnia 26 IX

Wczoraj w drodze powrotnej z Wawelu do domu miałyśmy przygodę. Obecnie wolno chodzić do 9-tej, ale ulice niektóre tylko oświetlone, więc bardzo niemiło kręcić się później niż o 7. W Rynku byliśmy o godz. 6.45. Nagle naprzeciw Fridleina wyskakuje jakiś typ – cywil w beretce. Zdaje się, że to jakiś wariat z Kobierzyna i trafił swój na swego. Nam również Kobierzyn nie dziwny. Osobnik ten staje przed nami i zapytuje po niemiecku czy mamy przepustki. Ja z bezczelną miną odpowiadam, że tak, ale pytam również po niemiecku czego sobie życzy, przecież wolno chodzić do 9. Na to on się oburza i krzyczy, że to nie szkodzi, ale on musi widzieć przepustki. Wreszcie podnosi rękę do góry i mówi: „Ich bin von Gestapo”. Ja wyciągam spokojnie przepustkę jaką mam na Wawel, chcę zyskać na czasie, aby on się opanował, albo żeby ktoś nadszedł. Akuratnie jak wymiół nikogo!! Tymczasem on gada i gada, aż w końcu zapytał się gdzie my idziemy. Wtedy Lutka powiedziała po niemiecku, że do domu. Teraz twierdzi, że gdyby nie jej niemczyzna niewiadomo co by było. Ona nas uratowała. Heca śmieszna, ale ona jednak nas nauczyła, że nie należy chodzić późno, bo mogą nas spotkać różne nieoczekiwane historie. Dziś byliśmy na mszy św. za dyrektora Udzielę, a potem słuchałyśmy opowiadania p. Reinfussowej o jej wędrówce. W Muzeum kończymy pakować graty.

dnia 27 IX

Dzień dzisiejszy podobny zupełnie do poprzednich. Pakujemy eksponaty. Niemcy chcą, żeby im otworzyć Muzeum, ale ja nie mogę się na to porwać. Nie znam na tyle niemieckiego to raz, a po wtóre z żołdactwem sama sobie nie dam rady, a Lutka powiedziała, że mi nie pomoże. Zresztą szkoda gadać. Jak wróci któryś z „szefów” niech o tym decyduje.

(Po południu)

Zaraz po obiedzie przyszedł Kowalski, którego przysłała p. R-wa, abym natychmiast poszukała lekarza tego, co chodzi do mojej siostry oglądać nogę i przyszła z nim na Wawel. Lekarza nie mogłam znaleźć, bo gdzieś latał po mieście, więc powiedziałam tam u niego w domu, że będę czekać na bramie Wawelu od 5-6 (wieczór), żeby doktora przepuściła straż. P. Borgiel nie chciał mi dać na jeden raz przepustki, więc tylko zapowiedział temu na bramie, żeby przepuścił lekarza. Jednak lekarz nie przyszedł, a już 6-ta, więc idę do domu, bo później samej nie przyjemnie wracać.

dnia 28 IX

[Poniżej wpis innym charakterem pisma]

I tu pisanie pamiętnika urwało się. Może dlatego że właśnie wróciłem z „wycieczki” na wschód i Zocha się czymś innym zajęła. Pamiętnik znalazłem i przeczytałem 20 XI 1994 już w 2 lata po śmierci Zochy. Smutno.

Roman

VI. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Grażyna Kubica, *Maria Czaplicka: pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2015, ss. 472, ISBN: 978-83-233-3890-1.

Maria Czaplicka, której swoją monografię poświęciła Grażyna Kubica, nie była w Polsce postacią zapomnianą. Od dawna wiadano o niej, głównie z powodu niezwykłych kolei życia, zakończonego tragiczną śmiercią. Budziła zainteresowanie także ze względów narodowych, jako Polka, która mimo trudności zdobyła wartą odnotowania pozycję w nauce brytyjskiej, współtworzącej antropologię światową. Wymieniają ją wszystkie kolejne opracowania historii polskiej etnologii (Kutrzebiana 1948: 27 i n.; Terlecka, red., 1973: 176-177 i n.; Jasiewicz 2011: 177 i in.), a także prace podejmujące problematykę historii dyscypliny (m.in. Moszyński 1958: 179; Waligórski 1974: 246; Olszewska-Dyoniziak 1991: 12; Gładkowski 2001: 245), zajmujące się polskimi badaczami Syberii (Armon 1977: 15 i in.; Kuczyński 1994: 56-58 i in.) oraz encyklopedie i słowniki (tu np. Kwaśniewski, Trzeciakowski, red., 1981: 85). Informacje o jej życiu i pracach były jednak niepełne lub błędne, oparte na wąskim zasobie stale powtarzanych tych samych źródeł, nie poddawano analizie jej dorobku naukowego lub analiza ta była powierzchowna.

Również ja miałem tylko ogólną wiedzę o polsko-brytyjskiej badaczce, jak trafnie określiła swoją bohaterkę Kubica. Po raz pierwszy wziąłem do ręki pracę Czaplickiej w bibliotece w Taszkencie na początku lat 70. ubiegłego wieku. Była to oczywiście książka *The Turks of Central Asia in History and at the Present Day. An Ethnological Inquiry into the Pan-Turanian Problem, and Bibliographical Material Relating to the Early Turks and the Present Turks of Central Asia* (1918). Wziąłem ją do ręki za przyczyną recenzji opublikowanej w roku 1925 przez Wasilija W. Bartolda i powtórzonej w jego *Sočineniâh* (t. 5, Moskwa 1968). Odłożyłem ją jednak i nie wykorzystałem z powodu jej kompilacyjnego charakteru i nadmiernego upolitycznienia, odpowiadającego zresztą potrzebom chwili. Nie doceniłem wartości informacyjnej książki, w tym przede wszystkim obszernej bibliografii zawierającej ponad 1200 pozycji. Drugie spotkanie z Czaplicką to moje tłumaczenie, nie oznaczone zresztą w druku, nadesłanego do „Ludu” artykułu Davida N. Collinsa i Jamesa Urry’ego (Collins, Urry 1998). Jako tłumacz popełniłem niewybaczalny błąd, sugerując, że autorem artykułu o Czaplickiej, podpisanego „M. Dąbrowski”, była Maria Dąbrowska. Przygotowywanie zarysu etnologii/antropologii polskiej w XIX i na początku XX wieku (Jasiewicz 2011) zwróciło moją uwagę na Czaplicką jako zainteresowaną rozwojem nauki polskiej i pragnącą jej przekazać, w publikowanych na ziemiach

polskich artykułach, wiedzę o strukturze antropologii, tak jak była ona postrzegana w Stanach Zjednoczonych i Anglii, o stosowanych tam terminach oraz zasadach badań „polowych” (Czaplicka 1911, 1912). Z kolei współpraca z historykiem etnologii rosyjskiej Aleksandrem M. Reszetowem przyniosła wiedzę o zachowanej korespondencji Czaplickiej z Lwem Szternbergiem, którą podzieliłem się z pracującymi nad jej biografią. To właśnie lektura dwóch biografii, tu omawianej oraz pracy Stefani Skowron-Markowskiej (2012), pozwoliła mi lepiej poznać życie i prace ich bohaterki.

Opublikowaniu w krótkim przedziale czasu dwóch monografii poświęconych Marii Czaplickiej, co już samo w sobie jest ewenementem, towarzyszyło przetłumaczenie na język polski jej książki *Mój rok na Syberii* (2013) oraz pojawienie się w czasopiśmie polskich kilku artykułów dotyczących polsko-brytyjskiej badaczki. Ważne było wydanie w czterech tomach jej prac zebranych przez Collinsa, *Collected Works of M. A. Czaplicka* (Czaplicka 1999). Przyczyny tak intensywnego zainteresowania się Czaplicką widzę w: rosnących zainteresowaniach przeszłością rozwijającej się dziedziny badań, dokonującymi się w niej zmianami w zakresie problematyki, metod i ról społecznych, w tym poszukiwaniach tożsamości dla kształtujących się w niej dyscyplin naukowych, to rozluźniających, to zacieśniających więzi między sobą; tworzeniu przez te zainteresowania subdyscypliny – historii antropologii i ujawnianiu coraz to nowych funkcji studiów historycznych; odkrywaniu trudnej drogi kobiet do nauki i określaniu zajętogo w niej przez nie miejsca – Collins i Urry piszą o Czaplickiej jako o „jedynym, rzeczywiście «zawodowym» antropologu-kobiecie swojej generacji w Wielkiej Brytanii” (1998: 70); w antropologiach narodowych wreszcie, w próbach odszukania więzi z głównym nurtem rozwoju nauki, identyfikowanym w zakresie antropologii z nauką brytyjską i amerykańską.

Omawiana monografia napisana została przez badaczkę wyspecjalizowaną w studiach nad historią antropologii i historią idei, posiadającą wiedzę i doświadczenie także w badaniach terenowych. W tytule książka określona została jako „biografia antropologiczna”. Autorka przedstawia tego rodzaju monografię jako gatunek nowy w piśmiennictwie historycznym. Opracowanie takie ukazuje i analizuje nie tylko życie jego bohaterki/bohatera, w jego szerokim kontekście społecznym i kulturowym. Kiedy ten bohater jest antropologiem, studia go dotyczące stają się ponadto antropologią, nie tylko historią antropologii (s. 33). Ujawnia ponadto związek twórcy biografii z opisywaną osobą, przedstawia poszukiwania jako część życia biografisty, z jego emocjami, staje się biografią w biografii. Grażyna Kubica formułuje pytanie: „dlaczego ona, dlaczego ja?” i odpowiada:

Bo stanęła na mojej drodze, bo w niej odkryłam swą antropologiczną i feministyczną przodkinię, co pozwoliło mi odtworzyć własną linię tradycji (...). Pozwoliło to także na jej przykładzie zbadać ważny okres w dziejach antropologii (...). A dlaczego ja? Bo po latach badań nad historią dyscypliny wypracowałam narzędzia potrzebne do tej pracy: poszukiwania i oceny źródeł archiwalnych, wiedzę na temat ówczesnego kontekstu kulturowego, ale także znajomość współczesnych teorii antropologicznych, które umożliwiają krytyczną analizę dorobku Marii Czaplickiej i dostrzeżenie jego znaczenia dla nas dzisiaj: zarówno w tym, co powinniśmy docenić, jak i w tym, co może być dla nas przestrogą (s. 41).

Założeniu przyjętemu w realizacji „biografii antropologicznej” ukazania upodmiotowionego przedmiotu badań, z jego pracami naukowymi, osobowością i życiem we właściwych mu uwarunkowaniach społecznych, kulturowych i psychicznych, autorka podporządkowała konstrukcję książki. Składa się ona, poza „Wstępem” i „Zakończeniem”, z 29 rozdziałów, ponadto z bibliografii, indeksu osób, wykazu skrótów oznaczeń archiwalnych i spisu ilustracji. Ilustracji jest wiele, są wśród nich także fotografie Czaplickiej, spełniające rolę ważnego nośnika informacji o bohaterce monografii, jej pracach i czasach. W bibliografii publikacje Czaplickiej zostały połączone z innymi; być może celowe byłoby ich wydzielenie. Rozdziały tworzą inspirowany przekładaniec tych, które przedstawiają założenia metodologiczne i które są poświęcone wybranym problemom, ważnym w działalności naukowej i społecznej Czaplickiej, z tymi, które opowiadają o jej życiu. We wszystkich jednak sprawy kolei życia, jego uwarunkowań i działalności naukowej są traktowane we wzajemnym związku, nie ma przedziału między życiem a dziełem. Porażający jest ogrom zgromadzonych informacji zaczerpniętych z publikacji, materiałów archiwalnych (wykaz przedstawia kilkadziesiąt archiwów i kolekcji archiwalnych, w których autorka przeprowadziła kwerendę, od Krasnojarska do Filadelfii), korespondencji i rozmów z ludźmi dysponującymi wiedzą o bohaterce książki, wreszcie ze zbiorów obiektów etnograficznych przechowywanych w muzeach. Umiejętność docierania do tak wielu źródeł i posługiwanie się uzyskanymi z nich materiałami jest jedną z wielu zalet autorki i stanowi o wartości pracy.

Biografia Czaplickiej nie jest jednak dokumentacją źródeł, jest monografią ukierunkowaną ku przedstawieniu problemów naukowych. Głównymi są te, które wymienione zostały w tytule pracy: „płeć, szamanizm, rasa”. Pierwszy z nich pośrednio tylko dotyczy zainteresowań etnologicznych Czaplickiej. Choć była to sprawa poruszana w książce *Aboriginal Siberia* (s. 425), to badaczka „Raczej nie poświęciła kwestii płci wiele miejsca w swych publikacjach terenowych” (s. 427); została ona omówiona w biografii głównie na podstawie życia jej bohaterki: warunków kariery naukowej, działalności społecznej i publicystyki.

„Szamanizm”, jeden z niewielu terminów i koncepcji antropologicznych związanych z północną Eurazją, uznany został za kolejny ważny problem, godny omówienia w książce o Czaplickiej. Przedstawiony został w kilku, rozrzuconych w monografii rozdziałach; poczynając od rozdziału 10, informującego o antropologicznych badaniach religii, a kończąc na rozdziale 28 – „Z aparatem fotograficznym przez arktyczną Syberię”. Autorka dostrzegła, że to głównie dzięki zajęciu się szamanizmem i wiązaną z nim histerią arktyczną Czaplicka trafiła na stronicę opracowań antropologicznych. Zauważyła jednocześnie zmianę w jej stosunku do szamanizmu po badaniach terenowych. Choć w *Aboriginal Siberia*, napisanym w gabinecie, Czaplicka podkreślała „psychopatologiczną podstawę szamanizmu”, to po pobycie na Syberii w swoich pracach nie powtarza już tej tezy. Kubica stwierdza: „Teoria «arktycznej histerii» nie przeszła zatem testu terenowego” (s. 264).

„Rasa”, ostatni z terminów, który sygnalizował w tytule problematykę będącą przedmiotem szczególnego zainteresowania biografistyki, nie był rozumiany jednoznacznie. Był traktowany jako jednostka taksonomiczna o różnych treściach. Cza-

plicka przywiązywała jednakże duże znaczenie do rasy określanej za pomocą cech związanych z cechami somatycznymi człowieka. Wymienia różne „typy rasowe”, nie wartościuje ich jednak. Na Syberii prowadziła pomiary antropometryczne, brała udział w gotowaniu kości wykradzonych z grobów naziemnych, przeznaczonych dla kolekcji muzealnych, próbowała wykonywać antropometryczne zdjęcia fotograficzne. Chyba nie tylko informacja, lecz także wartościowanie pojawia się wówczas, kiedy mówi i pisze o Polakach w odczytach i artykułach w czasopiśmie. Kubica cytuje swoją bohaterkę, która stwierdza „wyjątkową czystość polskiej rasy”, zwraca uwagę na ważną rolę polskich kobiet w „zachowaniu rasy i niezłomnego ducha narodu”, jednocześnie dodając, że polską narodowość określa także kultura i język (s. 282, 326). Czystość rasy nie daje jej jednak spokoju i wymienia Polaków i Czechów jako jedynych Słowian, którzy zachowali oryginalne cechy rasowe, gdyż uniknęli podboju przez „Turków” (s. 326). W innym artykule, broniącym prawa Polaków do niepodległego bytu, Czaplicka formułuje jednak tezę, powtórzoną w biografii, że „narodowość to kwestia tradycji, która jest nawet silniejsza niż dziedziczenie rasowe” (s. 342). Kubica poglądy Czaplickiej z zakresu antropologii fizycznej podsumowuje stwierdzeniem, że pojęcie rasy było dla badaczki ważnym narzędziem analitycznym, „więc pewnie nie pozbyłaby się go łatwo, a z czasem zdałaby sobie sprawę z jego kulturowego charakteru”, w czym mogłaby pomóc, zaawansowana w przygotowaniu, lecz niestety nie zrealizowana, współpraca z Franzem Boasem (s. 425).

Obok problemów uznanych za główne i umieszczonych w tytule biografii, znalazły się w niej dziesiątki innych, omówionych kompetentnie i interesująco przez autorkę. Należą do nich między innymi metodologiczne założenia historii antropologii, antropologia w okresie zmiany paradygmatów ewolucjonistycznych na funkcjonalistyczne, współpraca międzynarodowa w antropologii na początku XX wieku, w tym znaczenie Czaplickiej dla antropologii brytyjskiej jako badaczki znającej realia rosyjskiego wschodu i mającej kontakty z etnologami/antropologami rosyjskimi, organizacja i życie w kolegiach angielskich, historia ruchu kobiecego i rola kobiet w nauce, także na ziemiach polskich, rola inteligencji w historii polskiej, skuteczność upowszechniania „sprawy polskiej” na Zachodzie, zasady etyczne w antropologii z uwzględnieniem granic stosowania jej dla celów politycznych, miejsce fotografii w badaniach antropologicznych, wartość źródłowa etnograficznych kolekcji muzealnych.

Ostrożny i „rozumiejący” krytycyzm wobec omawianej postaci powtórzony zostaje w ostrzejszej formie w krytyce źródeł jej dotyczących, w tym także tekstów autorów piszących o Czaplickiej. Kubica prostuje błąd Witolda Armona, zresztą znakomitego bibliografa, który uważał, że Czaplicka opublikowała książkę *Shamanism and Sex* (s. 417). Wskazuje pomyłki Joanny Tokarskiej-Bakir, między innymi traktowanie zakazu chodzenia po trawnikach w kolegiach męskich w „Oxbridge” jako dyskryminacji kobiet (s. 418). Krytyczna jest także wobec biografii Czaplickiej napisanej przez Stefanę Skowron-Markowską, choć dostrzega jej wartościowe fragmenty (s. 419 i in.). Błędów w książce Kubicy znalazłem zaskakująco niewiele. Należy do nich datowanie Kasy im. Mianowskiego na początek XX wieku (s. 53); korzystał z niej przecież już Oskar Kolberg. Inna jest pisownia nazwiska rosyjskiego badacza Kamczatki z końca XVIII wieku – to Kraszeninnikow, a nie „Kraszennikow” (s. 187 i in.).

Jest kilka spraw, na temat których chciałbym podjąć z autorką dyskusję. Pierwsza z nich, to rozumienie tak zwanej alternatywnej historii dyscypliny. Autorka wydaje się ją identyfikować z historią krytyczną, dostrzega istnienie głównego nurtu historii, jednakże historię alternatywną określa jako posiadającą szereg odrębnych cech nadających jej szczególne znaczenie (s. 26). Nie jest jasne, czy Kubica alternatywność traktuje jako wyłączenie, „albo, albo”, czy też uzupełnienie – „i”. Inna kwestia wynika, z racji charakteru książki, z posługiwania się dwoma systemami nazw rodzimych ludów Północy: stosowanym przez Czaplicką i obecnym. Obydwa zawierają zarówno endoetnonimy, jak i egzoetnonimy, przy czym we współczesnym tych pierwszych jest zdecydowanie więcej. Ten podwójny system sprawił trudności niejednemu piszącemu o ludach Północy. Autorka jest tego świadoma, pisze o tym jako o „pewnym problemie” (s. 189). W przypisie daje zestawienie większości nazw starych, określonych jako nazwy o proveniencji kolonialnej, z obecnie obowiązującymi (s. 189-190). Wymieniając w swoim tekście nazwę grupy etnicznej, która uległa zmianie, podaje najczęściej (por. s. 217) jej nową formę, uzupełnioną w nawiasie starą, np. Chant (Ostiak), Nienieć (Jurak). Cytując Czaplicką zachowuje nazwy przez nią przyjęte. Kiedy jednak referuje jej tekst, wstawia już nazwy współczesne: „najbardziej bawił Ewenków «obcy akcent» Czaplickiej, gdy mówiła po ewenkijsku” (s. 222). Nie jest w tym w pełni konsekwentna; w streszczeniu opowieści, zanotowanej przez badaczkę, pisze o „córkach wiarołomnego Tunguza” (s. 258). Informując o ludach, które pojawiają się w *Aboriginal Siberia*: „Czucze, Koriacy, Itelmeni (Kamczadale), Niwchowowie (Gilacy), Ajnowie, plemiona tureckie (Jakuci, Altajowie), mongolskie (Buriaci), plemiona fińskie (Mansowie – Wogułowcy)” (s. 242), nie wyjaśnia, które z nazw umieszczonych w nawiasach są nazwami dawnymi, stosowanymi przez Czaplicką, a które są uzupełnieniem autorki. Nie wiemy także, kto zdecydował o nazwie etnicznej ludzi przedstawianych na fotografiach: „Szaman kecki”, „Szaman ewenkijski” itp. Posługiwanie się podwójnym systemem nazw, stosowanych przemiennie, sprawia ich „migotanie”, powoduje miejscami utratę kontaktu z tekstami i światem bohaterki biografii. Być może bardziej źródłowo właściwe i użyteczne dla czytelnika byłoby stosowanie w tekście pracy etnonimów z książki Marii Czaplickiej (o których zresztą ta badaczka była informowana także przez miejscowych rozmówców), przy jednoczesnym odesłaniu do umieszczonego w aneksie wykazu nazw dawnych i ich współczesnych odpowiedników. Może przydatny byłby ponadto krótki komentarz mówiący o zmienności w czasie nazewnictwa ludów Północy, z jednej strony związanego z terminami stosowanymi przez kontaktujących się z tymi ludami ludzi z zewnątrz i inicjatywami rządzących, a z drugiej strony z potrzebami oraz możliwościami grup etnicznych nimi nazywanych, to wyłaniających się i przekształcających się, to łączących się z innymi i porzucających swą nazwę (por. np. Funk, Sillanpää, eds., 1999). W informacji o przywiezionych z ekspedycji tekstach, między innymi w językach „samojedzkim, nienieckim (jurackim)” (s. 235), nie ma wyjaśnienia, że także nieniecki należy do grupy języków samojedzkich (samodyjskich) i wytłumaczenia braku możliwości identyfikacji innego ludu, którego własnością mógł być język wymieniony jako „samojedzki”. Tajemniczy Czapogierowie, o których Czaplicka pisze: „Prawie ich nie widzieliśmy” (s. 223),

okazali się ewenkijskim rodem, który nazwę przyjął od swego przodka Czapa (Levin, Potapova, red., 1956: 723).

Charakteryzując sytuację antropologii w Wielkiej Brytanii na początku XX wieku, autorka stwierdza: „Znaczące jest, że także w brytyjskim krajobrazie naukowym nie znalazła się dyscyplina, która skupiłaby się na rodzimym folklorze” (s. 424). Rzeczywiście, nie rodzimy folklor był inspiracją i głównym celem studiów folklorystycznych w Wielkiej Brytanii. Niektórzy badacze brytyjscy twierdzą wprost, że nie było tam również „kultury ludowej” jako przedmiotu badań, a słowo *folk* oznaczało w angielskim raczej pracowników przemysłowych niż rolniczych (Harris 1990: 8). Niebawem rozwój zainteresowań folklorystycznych w tym kraju pozwolił jednakże Giuseppe Cocchiarze na postawienie tezy, że to angielska szkoła antropologiczna wprowadziła folklor do rozważań nad teorią kultury i wyznaczyła folklorystyce drogi rozwoju (Cocchiara 1971: 461, 496), a przegląd problematyki badawczej pokazuje, że było w niej również miejsce dla folkloru rodzimego. Przykładem jest choćby działalność małżeństwa Gomme, przy czym szczególnie ważna, bo kierująca ku badaniom krajowym, jest książka George’a L. Gomme’a *The Handbook of Folklore* (1890), przetłumaczona na język polski pod tytułem *Folklor. Podręcznik dla zajmujących się ludoznawstwem* (1901). To o tym podręczniku Czaplicka napisała: „poza Gommem żadna inna metodyczna praca z tej dziedziny nie była przyswojona naszemu językowi” (Czaplicka 1912: 231).

Książka Kubicy jest wyjątkowo wartościowa z wielu powodów: głębokiej świadomości metodologicznej autorki, bogactwa wykorzystanych źródeł, w wielkiej części trudno dostępnych i przez nią wywołanych, oraz ich krytycznego opracowania, osadzenia rozpatrywanej postaci w szerszym kontekście sytuacji społecznej i politycznej oraz ówczesnego stanu nauki, interesującej konstrukcji i wysokiej kultury języka. Będzie jednocześnie znakomitą próbą testu, w jakim zakresie kompetencje i empatia historyka dyscypliny, przedstawiającego wybranego badacza z przeszłości, potrafią przywrócić i zaznaczyć miejsce tego badacza we współczesnych nam i przyszłych okresach rozwoju nauki.

Zbigniew Jasiewicz

LITERATURA

- Armon W.
1977 *Polscy badacze kultury Jakutów*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Cocchiara G.
1971 *Dzieje folklorystyki w Europie*, wstęp J. Krzyżanowski, przeł. W. Jekiel, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czaplicka M.
1911 *Stanowisko etnografii w dobie obecnej*, „Ziemia” 2: 13, s. 193-195; 2: 14, s. 209-211.

- 1912 J.L. Myres, B.F. Marreco i in., „*Notes and queries on anthropology*”, rec. „Lud” 18, s. 230-231.
- 1918 *The Turks of Central Asia in History and at the Present Day. An Ethnological Inquiry into the Pan-Turanian Problem, and Bibliographical Material Relating to the Early Turks and the Present Turks of Central Asia*, Oxford: Clarendon Press.
- 1999 *Collected Works of M.A. Czaplicka*, vol. 1-4, D.N. Collins (ed.), Curzon Press: Richmond.
- 2013 *Mój rok na Syberii*, wstęp G. Kubica, przeł. H. Kossak-Nowocień, Toruń: Muzeum Etnograficzne.
- Collins D.N., Urry J.
- 1998 *Maria Antonina Czaplicka. Życie i praca w Wielkiej Brytanii i na Syberii*, przeł. Z. Jasiewicz, „Lud” 82, s. 61-73.
- Funk D.A., Sillanpää L. (eds.)
- 1999 *The Small Indigenous Nations of Northern Russia. A Guide for Researches*, Vaasa: Åbo Akademi University.
- Gładkowski K.
- 2001 *Etnologia. Koncepcja teoretyczno-metodologiczna Stanisława Poniatowskiego 1884-1945*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Gomme G.L.
- 1890 *The Handbook of Folklore*, London: The Folklore Society.
- Harris Ch.
- 1990 *Rodzina i pokrewieństwo. Współczesne postępy w teorii i badaniach*, przeł. Z. Jasiewicz, „Lud” 73, s. 7-40.
- Jasiewicz Z.
- 2011 *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.
- Kuczyński A.
- 1994 *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1: *Azja i Afryka*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kutrzebianka A.
- 1948 *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Kwaśniewski K., Trzeciakowski L. (red.)
- 1981 *Polacy w historii i kulturze krajów Europy Zachodniej. Słownik biograficzny*, Poznań: Instytut Zachodni.
- Levin M.G., Potapova A.P. (red.)
- 1956 *Narody Sibiri*, Moskwa: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Moszyński K.
- 1958 *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Olszewska-Dyoniziak B.
- 1991 *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

Skowron-Markowska S.

2012 *Z Oksfordu na Syberię. Dziedzictwo naukowe Marii Antoniny Czaplickiej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Terlecka M. (red.)

1973 *Historia etnografii polskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Waligórski A.

1974 *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa: PWN.

Małgorzata Maj (red.), *Antropologia i etnologia w czasie wojny. Działalność Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit, Krakau 1940-1944, w świetle nowych materiałów źródłowych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2015, ss. 250, ISBN: 978-83-233-3879-6.

Zespół krakowskich etnologów pod kierunkiem Małgorzaty Maj od 2008 roku prowadzi prace porządkowe oraz badania terenowe związane z przekazaniem Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego kolekcji dokumentów Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit (SRV IDO). Materiały te znajdowały się wcześniej w posiadaniu National Anthropological Archives Smithsonian Institution w Waszyngtonie. Do Polski trafiły zatem „fotografie, kwestionariusze, ankiety z badań rasowych, medycznych i socjologicznych, testy psychologiczne, raporty z badań ludoznawczych, dane etnograficzne”, a także „odciski palców i umieszczone w kopertach próbki włosów” (s. 191), które nazistowscy uczeni zbierali w latach 1940-1944 na terenie Generalnego Gubernatorstwa. Co ważne, uwieńczone powodzeniem wieloletnie starania mające na celu rewindykację wskazanego zasobu wzmogły potrzebę pilnego rozpoznania i opracowania materiałów SRV już wcześniej znajdujących się w zasobach rozmaitych instytucji na terenie Krakowa i kraju.

Książka *Antropologia i etnologia w czasie wojny*, obok innych publikacji poświęconych IDO, stanowi pierwsze wyczerpujące opracowanie monograficzne działalności SRV, zaś w planach członków zespołu znajdują się kolejne ujęcia szczegółowe. Na tom składa się dziesięć artykułów o charakterze historycznym, teoretycznym, archiwistycznym, czy będących wstępnym opracowaniem dokumentów albo raportami z współcześnie prowadzonych badań terenowych w miejscach, gdzie siedemdziesiąt lat temu pojawili się pracownicy SRV. Całość poprzedzona jest wstępem Zbigniewa Libery, w którym pokrótce omówiono genezę tomu, jego treść oraz dotychczasowe działania zespołu. Profesor krakowskiej etnologii zwrócił uwagę na obawy i trudności związane z podjęciem tej tematyki. Przypomniął gorącą debatę medialną z początku lat dwutysięcznych towarzyszącą pierwszym publikacjom poświęconym IDO, w ramach której ożyły demony oskarżeń o kolaborację. Wzmianki te powinny być przestrogą przed pochopnym formułowaniem sądów i nieuprawnionych opinii, uzasadniają także pewną oszczędność, a zarazem ostrożność interpretacji występują-

cych w poszczególnych tekstach. Dodatkowo zakwestionowano czynione z góry zarzuty o bezwartościowości czy pseudonaukowym charakterze materiałów SRV, motywowane tylko ich proveniencją. Przyjęcie ich paraliżowałoby jakiegokolwiek próby rzetelnego opracowania zbioru.

Choć książka nie została podzielona na części, to biorąc pod uwagę treść artykułów można z grubsza wyodrębnić w niej części historyczno-teoretyczną i empiryczną. Tę pierwszą otwiera przedruk tekstu Krzysztofa Stopki, będącego krótkim przypomnieniem wieloletnich starań i zabiegów mających na celu zwrot materiałów do Polski. Następny, wyczerpujący artykuł Zbigniewa Libery dotyczy nazistowskich teorii rasowych, ich rozwoju, a także zyskujących popularność w Europie od końca XIX wieku teorii eugenicznych i darwinizmu społecznego. Autor koncepcje te i towarzyszące im nurty w praktyce naukowej rozpatruje w ramach „szkół”. Libera wykazuje, że dla nazistowskiej higieny rasowej ogromne znaczenie miała „wiedeńska szkoła antropologiczna”. Antropologia i etnologia tamtego okresu nie tylko przyswoiły sobie ideologię nazistowską, lecz także czynnie współtworzyły „ideologię i politykę rasową III Rzeszy” (s. 50). Warto nadmienić, że tezy Libery dotyczące paralel między teoriami rasowymi formułowanymi przez polskich i niemieckich uczonych stały się przedmiotem dyskusji jeszcze przed ukazaniem się książki (Kubica 2015). Antropolog fizyczny Krzysztof Kaczanowski dokonuje z kolei oceny wyników pomiarów antropometrycznych, a także ankiet medycznych i psychologicznych, zaznaczając, iż konieczne jest odróżnienie „wartości zebranego materiału badawczego od jego interpretacji” (s. 80). Tym samym wskazuje na wagę badań antropologicznych tych populacji, które na skutek wojny uległy eksterminacji (Żydzi) albo rozproszeniu (Łemkowie), a o których nie mamy informacji innych niż te dostarczone przez SRV. Tekst Lisy Gottschall (będący tłumaczeniem – czego nie zaznaczono w publikacji) stanowi syntetyczną biografię polityczną i naukową jednego z kierowników SRV, Antona Plügela. Część historyczno-teoretyczną niejako zamyka wspólny artykuł Małgorzaty Maj i Stanisławy Trebuni-Staszcz, który omawia działalność Referatu Etnologii będącego jedną z trzech komórek organizacyjnych Sekcji Rasowo-Ludoznawczej. Autorki przedstawiają historię Referatu na tle Sekcji, jej reorganizacji dokonanej przez Erharda Riemanna w 1943 roku, obsady i zmieniającego się składu personelu, a także – w porządku chronologicznym – badań terenowych prowadzonych przez SRV.

Otwierający część empiryczną tekst Jana Świącha jest w zasadzie ekspertyzą programu władz okupacyjnych wobec muzeów regionalnych na terenie GG. Na podstawie raportów Plügela krakowski muzealnik dokonuje oceny stanu i strat poszczególnych jednostek, a także pokazuje, jaki charakter chciano nadać ekspozycji planowanego „muzeum rasowo-kulturowego”. Bazując także na materiałach archiwalnych, Elżbieta Duszeńko-Król, przy współpracy Artura Sekundy, sprawozdaje wyniki wieloletnich kwerend archiwalnych i muzealnych mających na celu ustalenie pochodzenia materiałów znajdujących się w posiadaniu Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, Instytutu Historii Sztuki UJ, Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie oraz Muzeum Tatrzańskiego im. dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem. Treść artykułu pozostaje zbieżna z obszerną monografią foto-

teki IDO pióra tejże autorki (Duszeńko-Król 2014). Z kolei Jacek Tejchma omawia korespondencję, którą w 1995 roku nawiązał z Gisłą Hildebrandt – była asystentką w Sektion Landeskunde. Choć jego celem było wyłącznie zgromadzenie wyczerpującej dokumentacji kultury ludowej Markowej, z której pochodzi i na której temat przygotowywał publikacje, to znamienne jest usprawiedliwienie, jakim tekst kończy. Píše on: „nigdy jednak osobiście nie poznałem Giseli Hildebrandt-Pietsch i nie odwiedziłem jej w Niemczech” (s. 190). Tak jakby sam kontakt z Hildebrandt mógł rzucić na niego cień podejrzenia. Tejchma mimowolnie obnażył lęk przed ostracyzmem bądź mylnym przypisaniem intencji. Lęk ten, jak zwracał uwagę Libera, siłą rzeczy towarzyszy badaczom, którzy nie pozostają obojętni na wciąż żywe dysputy społeczno-polityczne toczące się w rodzimej przestrzeni publicznej. Tom zamykają dwa artykuły – Stanisławy Trebuni-Staszek oraz małżeństwa, Patrycji Trzeszczyńskiej-Demel i Grzegorza Demela. Są to raporty z badań w miejscach, w których prace prowadziła SRV, polegające na poszukiwaniach uczestników badań antropometrycznych i rozmowach z nimi. Zarówno na Podhalu, jak i w Komańczy wiązały się one nieraz z niezwykle trudnymi sytuacjami powrotu do zapomnianych bądź wypartych wspomnień o przeszłości. Można żywić nadzieję, że materiały z tych badań zaowocują w przyszłości lepszym rozpoznaniem poczynąń SRV w terenie. Co ważne, mogą one stać się również zaczynem pogłębionej refleksji metodologicznej i metodycznej w zakresie pracy z pamięcią świadków i osobami strauumatyzowanymi, bowiem opracowania dotyczące podobnej tematyki są w polskim piśmiennictwie etnologicznym sporadyczne (Kość 2008; Rzepkowska 2009). Wartościowym wkładem metodologicznym mogłoby być także napisanie instruktarza do prowadzenia badań wśród diaspory, w oparciu o doświadczenia małżeństwa Demelów z ich studiów wśród rozproszonej ludności łemkowskiej. Połowę objętości książki stanowią tablice zawierające ponad trzysta czarno-białych i kolorowych fotografii pochodzących z zasobu IDO, reprodukcje kart katalogowych, ankiet, kwestionariuszy i innych dokumentów. Materiały te pozostają w ścisłym związku z treścią poszczególnych artykułów, przez co dają czytelnikom lepsze rozeznanie w wielorakim charakterze kolekcji.

Książka nie jest pozbawiona niestety mankamentów. Należy do nich wadliwa korekta, która pozostawiła nieliczne wprawdzie, ale jednak zauważalne błędy językowe. Pośród abstraktów anglojęzycznych zabrakło streszczenia tekstu Demelów. Jednak z punktu widzenia czytelników zainteresowanych treścią książki istotniejsze wydają się niedopatrzienia strukturalne, brakuje bowiem indeksu rzeczowego i osobowego, który wydatnie pomógłby w korzystaniu z monografii. Podobnie, nie zamieszczono zestawienia choćby krótkich biogramów niemieckich pracowników SRV. Materiał taki pozwoliłby osobom dopiero zapoznającym się z poruszaną w pracy tematyką na lepszą orientację w treści. Czytelnikom trudno poznać obsadę tej jednostki, ponieważ informacje na ten temat są rozproszone. Pomocna mogłaby być choćby schematyczna tabela zawierająca takie zestawienie. Odczuwalne jest jeszcze jedno pominięcie: choć w tytule zapowiedziano, że praca dotyczy działalności SRV, to próżno w niej szukać jakichś obszerniejszych wzmianek na temat wchodzącego w jej skład Referatu Judenforschung (czytelnik nie dowiaduje się nawet, co stało się wytworzonymi w jego ramach materiałami: zostały zniszczone? Amerykanie nie

przekazali ich stronie polskiej?). Wystarczyłoby choćby równie lakoniczne opracowanie, jak w przypadku biografii Plügela.

Książka pod redakcją Małgorzaty Maj stanowi istotny wkład w poznanie historii etnologii i antropologii uprawianej na terenie Polski. Jej szczególne znaczenie wynika z próby wypełnienia białej plamy, jaką wciąż pozostaje w tym względzie okres 1939-1945. Należy podkreślić, że autorom tekstów składających się na tom udało się uniknąć pokusy dydaktyzmu i prezentyzmu. Książka, za przyczyną poruszanej tematyki, znakomicie wpisuje się w toczone obecnie dyskusje wokół związków nauki „z polityką, państwem, kwestiami etycznymi badań, problemami oportunistów i nepotyzmu uczonych”, dla których „przykład SRV jest wzorcowy” (s. 17). Można też rozpatrywać tę publikację w kontekście prowadzonej od jakiegoś czasu dyskusji na temat wymiarów zaangażowania i stosowania antropologii, czy wreszcie „brudnych” uwikłań (Kowalski 2015) nauk społecznych i humanistycznych. *Antropologia i etnologia w czasie wojny* dostarcza bardzo licznych przykładów skutków motywowanego politycznie i ideologicznie użytkowania nauki. Pozornie, za przyczyną związków z nazizmem, oceny w tym względzie wydają się jednoznaczne. Niemniej, złożoność problematyki omawianej w pracy i ostrożność autorów w ich ocenach i interpretacjach pokazuje trudności towarzyszące etycznemu wartościowaniu obecności antropologii w przestrzeni publicznej i jej skutków.

Filip Wróblewski

LITERATURA

- Duszeńko-Król E., współpraca Sekunda A.
2014 *Kolekcja fotograficzna Institut für Deutsche Ostarbeit Krakau 1940-1945. Zdjęcia z Polski*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kość K.
2008 *Żywi we wspomnieniach. Doświadczenia śmierci w relacjach polskich zesłańców w ZSRR (w latach 1940-1946)*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski M.W.
2015 *Antropolodzy na wojnie. O „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kubica G.
2015 *Antropologiczny dyskurs rasowy: jego twórcy i dekonstruktorzy*, w: J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź (red.), *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 88-109.
- Rzepakowska A.
2009 *Sybiracy: wspólnota – pamięć – narracja. Studium antropologiczne*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 48, Łódź, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Christopher Pinney, *Photography and Anthropology*, London: Reaktion Books 2011, ss. 174, ISBN: 978-1-86189-804-3.

Christopher Pinney to brytyjski antropolog społeczny urodzony na Sri Lance, zawodowo związany z University College London, gdzie piastuje stanowisko profesora antropologii i kultury wizualnej. Jego zainteresowania naukowe wiążą się przede wszystkim z fotografią, ikonografią i zagadnieniami reprezentacji wizualnej, a także praktykami kulturowymi użytkowników tego rodzaju mediów. Ponadto szczególnym obszarem badań prowadzonych przez Pinneya jest subkontynent indyjski i, w nieco mniejszym stopniu, rejon Azji Południowej. Obie perspektywy łączy autor w ramach antropologicznej refleksji i krytyki postkolonialnej związanej z sytuacją współczesnych Indii. Wyraz temu dawał w licznych publikacjach, w tym na kartach pięciu książek oraz czterech współredagowanych zbiorów.

Podkreślić należy, iż problematyka wizualności, wielokrotnie podejmowana przez Pinneya, a także poszukiwania prowadzone w ramach dyskursu archeologii i historii mediów, zwróciły jego uwagę na wyjątkowe związki między antropologią a fotografią. Odzwierciedleniem tego była publikacja znakomitego eseju *The Parallel Histories of Anthropology and Photography*, poświęconego wczesnej fotografii antropologicznej przełomu XIX i XX wieku (Pinney 1992), oraz zorganizowanie, kilka lat później, wystawy o te same tematyce, której towarzyszył katalog *The Impossible Science of Being. Dialogues Between Anthropology and Photography* (Charity, Pinney, eds., 1995). Z powyższego widać, że książka *Photography and Anthropology* nie jest pozycją przypadkową, lecz stanowi konsekwentną realizację projektu naukowego zogniskowanego wokół historii mediów oraz ich roli dokumentacyjnej w antropologii. Autor kreśli na kartach tej publikacji obraz rozwoju myśli metodologicznej związanej z wykorzystaniem fotografii pod koniec XIX wieku oraz ukazuje rozmaite niuanse znaczeniowe przydawane fotografii przez antropologów i wynikającą z tego zmienność praktyk badawczych na przestrzeni kolejnych dwóch stuleci. Tym samym praca Pinneya zbliżona jest do rozważań Elizabeth Edwards (2001), starającej się określić, w oparciu o materiały archiwalne, relacje między fotografią a instytucją muzeum oraz dyscypliną naukową, jaką stawała się antropologia końca XIX wieku. Praca ta nie zawiera wskazówek do badań terenowych z wykorzystaniem materiałów wizualnych, nie dotyczy też bezpośrednio praktyki, w przeciwieństwie, na przykład, do książki Johna i Malcolma Collierów (Collier, Collier 1986). Za to dzieło Pinneya można śmiało porównać z rodzimymi opracowaniami dotyczącymi profesjonalnej fotografii etnograficznej (Sztandara 2006) oraz fotografii amatorskiej służącej za źródło do analizy kultury tradycyjnej (Bartuszek 2005). Choć prace te mają charakter lokalny, to w niczym nie ustępują książce Brytyjczyka.

Warto nadmienić, że *Photography and Anthropology* ukazała się w ramach serii Exposures wydawnictwa Reaktion Books, prezentującej wielowątkowość i bogactwo medium, jakim jest fotografia. Poszczególne tomy stanowią osobne, monograficzne ujęcia tematyczne. *Photography and Anthropology*, tak jak inne pozycje, jest

popularnonaukowym albumem, napisanym przystępnym językiem i bogato ilustrowanym około 90 zdjęciami z epoki oraz współczesnymi.

Na książkę składają się trzy obszernie rozdziały poprzedzone krótkim wstępem oraz zakończeniem. W prologu autor wskazuje na kłopotliwość relacji antropologii z fotografią. Zwraca uwagę, że obecność urządzeń rejestrujących oraz związanych z nimi działań badaczy nie pozostawała niezauważona. Tym samym zarówno media, jak i obecność antropologów powodowały odkształcanie się badanej rzeczywistości, wpływając jednocześnie na wyobrażenia tubylców dotyczące przybyszy. Fakty te, początkowo niedostrzegane lub ignorowane, wiążą się bezpośrednio z przyjęciem założenia, iż „fotografia szybko została rozpoznana jako istotne narzędzie w procesie przekazywania danych, a co ważniejsze dane te uznano za wiarygodne” (s. 15). Jak pokazuje Pinney w kolejnych rozdziałach książki, ta dokumentacyjna przesłanka zaważyła na kłopotliwym dla antropologii przeświadczeniu o prawdziwości przedstawianych obrazów.

Rozdział pierwszy jest w zasadzie rozwinięciem i dopowiedzeniem wątków podjętych przez autora we wzmiankowanym już eseju z 1992 roku. Punktem wyjścia czyni Pinney spostrzeżenie o niemal równoczesnym pojawieniu się fotografii (1839 r.) oraz antropologii (1837 lub 1843 r. – kiedy powołano do istnienia, odpowiednio, Aborigines Protection Society i Ethnological Society of London). Związek ten nie jest przypadkowy, bowiem uczeni mieli rychło uznać dokumentacyjny charakter zdjęć. Zrazu miały one komercyjne zastosowania – jako obrazki i przedstawienia „dzikich” dostępne w formie pocztówek lub albumów, z czasem zaczęto wykorzystywać je jako materiał dowodowy dla teorii darwinistycznych. Potrzeba posługiwania się „czystymi danymi” doprowadziła do wypracowania kodu wizualnego znanego jako fotografia antropometryczna, którą wyróżniało jednolite tło oraz ograniczony zestaw zestandaryzowanych póz. Jej rezultatem było „zniszczenie niezwykłości oraz ucieleśnienia” (s. 29) badanych kultur manifestujących się w portretowanych osobach. Niejako w przeciwwadze do tej tendencji część antropologów starała się inaczej wykorzystywać kamerę – czemu sprzyjał rozwój technologii fotograficznych i przyspieszenie procesu naświetlania – rezygnując ze statyczności, kierowali się oni przeświadczeniem, że fotografia powinna służyć do przedstawiania „badanych” jako „żywych istot” (s. 36). Ludzi zaczęto fotografować w codziennym otoczeniu, co służyło kontekstualizacji tworzonych reprezentacji innych kultur. Właśnie do tego nurtu nawiązywała rodząca się podówczas antropologiczna fotografia terenowa wykonywana przez profesjonalistów.

Kolejny rozdział stanowi omówienie problemów związanych z wykorzystaniem fotografii jako źródła danych. Śledząc, dekada po dekadzie, zmiany zachodzące w sposobie posługiwania się aparatem, Pinney odmalowuje reakcje fotografowanych i strategie oporu uniemożliwiające uchwycenie na zdjęciach całokształtu danej kultury. Paniczny lęk „tubylców” wywoływany błyskiem flesza nie jest jedynym mankamentem omawianego medium. Równie kłopotliwa dla statusu prawdziwości obrazu była łatwość, z jaką dało się manipulować zawartością wywoływanego zdjęcia, podejmując się rozmaitych ingerencji i retuszy powodowanych wyobrażeniami na temat „dzikich” czy aktualnie panującymi trendami estetycznymi. Autor wskazuje

także na swoistą dowolność nadawania znaczeń zdjęciom wynikającą z możliwości pozowania i „ustawiania” tego, co w kadrze. Wiąże się z tym także wykorzystywanie fotografii do opowiadania historii, co skutkuje tworzeniem narracji i interpretacji poza ramą obrazu. To zaś wpływa na kształt wiedzy antropologicznej.

Ostatni rozdział dotyczy innego rodzaju kłopotów antropologii z fotografią. Dla Pinneya są to kwestie roszczenia sobie prawa do wykonywania zdjęć i robienia ich przez antropologów zazwyczaj bez pytania o zgodę. Obok zagadnień etycznych związanych z praktyką terenową, autor podnosi problem reprezentacji kulturowych, które znajdują odbicie w fotografiach. Zdjęcia wykonywane przez badaczy odzwierciedlają dyskurs naukowy, w przeciwieństwie do tych tworzonych przez przedstawicieli lokalnych społeczności, które lepiej oddają kontekst i znaczenia przydawane obrazom przez ich użytkowników. Pinney stoi na stanowisku, iż badania prowadzone w ramach antropologii wizualnej powinny skupiać się zarówno na społecznych historiografiach fotografii, jak i na związanych z posługiwaniem się nimi projektach tożsamościowych afirmujących lokalność, a zarazem wymykających się „kolonialnemu spojrzeniu”.

Książkę zamyka zwięzły epilog, w którym autor wskazuje na szanse, jakie antropologom dają fotografie. W jego przeświadczeniu przede wszystkim czynią one widzialną samą praktykę terenową, przez co prowadzą do rezygnacji z przeźroczystości i wzmacniają postawę refleksyjną badaczy. Dodatkowo, nieostre czy rozmyte obrazy (*fuzzygraphs*), zazwyczaj odrzucane jako bezwartościowe z naukowego punktu widzenia, stwarzają obecnie szansę dotarcia do dotychczas ignorowanych aspektów rzeczywistości, i właśnie z nimi wiąże autor największe nadzieje dla rozwoju antropologicznego rozumienia świata.

Reasumując, praca *Photography and Anthropology* stanowi przystępnie napisane, a zarazem niezwykle systematyczne opracowanie zagadnień istotnych dla wzajemnych związków antropologii i fotografii. Pinney w klarowny sposób przedstawia zmiany sposobów wykorzystania tego medium przez badaczy, a także wynikające z tego faktu konsekwencje dla poznania antropologicznego.

Filip Wróblewski

LITERATURA

- Bartuszek J.
2005 *Między reprezentacją a „martwym papierem”. Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Charity R., Pinney Ch. (eds.)
1995 *The Impossible Science of Being. Dialogues Between Anthropology and Photography*, London: Photographers' Gallery.
- Collier J., Collier M.
1986 *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Edwards E.

2001 *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*, Oxford, New York: Berg.

Pinney Ch.

1992 *The Parallel Histories of Anthropology and Photography*, w: E. Edwards (ed.), *Anthropology and Photography. 1860-1920*, New Haven, London: Yale University Press, The Royal Anthropological Institute.

Sztandara M.

2006 *Fotografia etnograficzna i „etnograficzność” fotografii. Studium z historii myśli etnologicznej i fotografii II poł. XIX i I poł. XX wieku*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Inga B. Kuźma, *Domy bezdomnych. Badania sytuacji kryzysowych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2015, ss. 261, ISBN 978-83-7969-800-4.

Książka Ingi Kuźmy plasuje się w szerokim nurcie antropologii kulturowej zajmującej się problematyką ubóstwa, marginalizacji i wykluczenia. Zagadnienia te, z natury interdyscyplinarne lub – jak trafnie określa je autorka – „transdyscyplinarne”, znajdują swoje szczególne odzwierciedlenie w „bezdomności”. Bezdomność to dla Kuźmy temat kluczowy, na który spogląda kompleksowo: jako sferę życia, układ powiązań między różnymi aspektami kultury, wreszcie jako problem społeczny (kryzysowy) i problem badawczy.

Zasadniczym celem książki jest antropologiczny opis znaczenia domu w traumatycznej sytuacji „bycia bezdomnym”. Moim zdaniem, świetnie ten zamiar oddaje już sam tytuł – w dużym stopniu metaforyczny, ale również konkretny. Autorka, prowadząc badania wśród osób przebywających na terenie placówek prowadzących programy pomocowe dla bezdomnych, starała się uchwycić społeczne wyobrażenia bezdomności, a także analizować głębiej pewne praktyki wychodzenia z bezdomności i sposoby ponownego włączania do społeczeństwa osób dotkniętych tym problemem.

W cytowanych wypowiedziach rozmówców pojawiają się nieustanne próby pojmowania świata na nowo i poszukiwania sensów doświadczanej sytuacji. Wobec takich postaw autorka nie jest obojętna. Jej „empatyczność” ma zarówno wymiar osobisty (etyczny), jak i empiryczny (badawczy). Podejście badaczki nawiązuje bowiem do antropologii współdziałającej, czyli zaangażowanej w ważne problemy współczesnej kultury, nie stroniącej od polityczności i krytycyzmu. Bez wątpienia utrata dachu nad głową należy do tematów istotnych; ma zarówno specyficzne źródła (np. indywidualne losy poszczególnych osób), jak i szersze przyczyny społeczno-kulturowe. Częste eksmisje na bruk, relacjonowane przez media, ruchy lokatorskie czy wojujący aktywizm działaczy występujących w obronie ludzi wykluczonych przez bezdomność są potwierdzeniem takiego stanu rzeczy. Tym samym książka Kuźmy

jest ważna nie tylko dla grona etnologów i przedstawicieli innych nauk społecznych. To także lektura obowiązkowa dla osób współtworzących instytucje, które niosą profesjonalną pomoc dla bezdomnych. Moim zdaniem, na tym zasadza się wyjątkowość książki *Domy bezdomnych*, jej walor naukowy i pozanaukowy zarazem.

W pisarstwie Kuźmy nie brakuje autentycznego współczucia dla tych, którzy żyją w stanie bezdomności. Unikając wartościujących określeń: „bezdomni” i „bezdomne”, poszukuje własnej drogi do bardziej sprawiedliwego potraktowania owych „wykluczonych”, „zmarginalizowanych”, „stygmatyzowanych”, egzystujących jako *underclass*, czyli poza nawiasem kultury dominującej, hołdującej materializmowi i stawiającej za wzór wyłącznie ludzi sukcesu lub celebrytów. W tym znaczeniu recenzowana książka „idzie pod prąd” utartym tematom, stereotypom i poglądom dotyczącym recepcji współczesności. Kuźmy nie interesuje kultura głównego nurtu, raczej skłania się ona ku temu, co w naszej kulturze pozornie „niewidoczne”, „skrywane na uboczu”, „wstydlive” i „marginalne”.

Rozdział otwierający stanowi wprowadzenie do zagadnień sytuacji kryzysowych. Autorka prezentuje swoje podejście i wskazuje na złożoność podjętej problematyki. Mamy w tym miejscu wszystko, co powinno znaleźć się we wprowadzeniu do bardzo dobrej pracy naukowej: solidne zaplecze teoretyczne i warsztatowe, własne niebanalne i ambitne założenia poznawcze, przedstawienie gruntownych metod badań empirycznych. Próżno tutaj szukać uchybień czy potknięć merytorycznych autorki. Wszystko wskazuje, że mamy do czynienia z pracą dobrze przemyślaną. Założenia i cele badawcze są konsekwentnie realizowane w następnych częściach książki.

Drugi rozdział ma charakter teoretyczny; dotyczy domu w naukach o kulturze i społeczeństwie. W naukach humanistycznych i społecznych powstało wiele definicji i ujęć domu, Kuźma stanęła więc przed niełatwym zadaniem próby konceptualizacji tego pojęcia na potrzeby własnej pracy. Śledząc poświęconą temu przedmiotowi literaturę, wyróżniła trzy nurty badania domu: fenomenologiczny, materialistyczny oraz tak zwane *housing studies*. Pierwsze podejście podkreśla metafizykę i ontologię domostwa, drugie traktuje dom jako element kultury materialnej i przestrzeń fizyczną, trzecie rozszerza dwie wcześniejsze perspektywy. Nie wdając się w polemikę z przedstawionymi teoriami, mogę stwierdzić, że wszystkie trzy nurty mogą być inspirujące w badaniach sytuacji kryzysowych, w związku z przemianami społecznych funkcji domu, a przede wszystkim jego znaczeń w przypadku bezdomności. W dalszych rozdziałach pracy Kuźmy odnaleźć można ich tropy: na jednym biegunie mamy opowieści rozmówców, ich wyobrażenia o domostwie, a na przeciwnym – konkretne opisy noclegowni jako miejsc zarządzanych według określonych reguł. Na przykład teorie Ervinga Goffmana (o instytucjach totalnych) i Michela Foucaulta (o biopolityce i biowładzy) okazały się bardzo pomocne w interpretacji szeregu zjawisk związanych z bezdomnością. Autorka pokazała, jak w erudycyjny sposób można wiązać ze sobą te stanowiska, analizując własny materiał z badań terenowych.

Trzecia część książki przedstawia najbardziej charakterystyczne ujęcia bezdomności z perspektywy językowej. Autorka odnosi się do bogatej literatury teoretyków przedmiotu, jak i do prac zaangażowanych, napisanych przez osoby, które doświadczyły bezdomności. Wskazuje na historyczne korzenie bezdomności (np. etnohisto-

ryczne opisy tzw. ludzi luźnych – włóczęgów, żebraków, jałmużników itp.). Analizy „kultury nędzy” (B. Geremek, O. Lewis, K. Ashenburg, K.W. Frieske i in.) opisują zjawisko bezdomności jako wyrastające ze szczególnie rozumianego porządku społecznego, w którym kategorie odmienności i inności mają charakter priorytetowy. W tym sensie przytoczone stanowiska są użyteczne dla badań, które prowadziła Kuźma. W wielu miejscach nawiązuje ona do własnych doświadczeń, by w ten sposób ukazać owe koncepcje w nowym świetle i w bardziej współczesnym kontekście społecznym. Tym samym podkreśla, że bezdomność ma charakter dynamiczny, ale jednocześnie posiada pewne niezmiennie cechy (np. dziedziczenie biedy, kulturowe mechanizmy stygmatyzowania i stereotypizacji ludzi żyjących w ubóstwie). Niezwykle cenną próbą literackiego oglądu bezdomności są książki napisane przez byłych bezdomnych. Tutaj Kuźma stosuje podejście emicjne i przygląda się od wewnątrz indywidualnym „światom bezdomnych”. Literatura ta jest ważnym świadectwem kultury ubóstwa i wykluczenia. Jest narracyjną rekonstrukcją losów osób żyjących „pod gołym niebem”, „wykolejonych”, „obarczonych syndromem osamotnienia”.

W czwartej części Kuźma opisuje schroniska i noclegownie jako miejsca pomocy dla ludzi dotkniętych bezdomnością. Wychodząc od genezy placówek opiekuńczych na świecie, a także od ogólnych ideologicznych przesłanek pomocy ubogim, naświetla historię podobnych instytucji w Łodzi, mieście, w którym prowadziła badania terenowe i z którym związana jest emocjonalnie. Korzystając z wielu źródeł zastanych oraz prac archiwalnych, nakreśliła losy tych placówek w kompetentny i wiarygodny sposób. W rozdziale tym badaczka nie poprzestaje na rekonstrukcji historycznej lokalnych instytucji pomocowych dla bezdomnych. Wykorzystując własne notatki z obserwacji i zdjęcia dokumentujące pobyty w noclegowniach, pokazuje codzienne życie osób podporządkowanych rygorowi tych placówek. Kluczem do interpretacji zachowań i postaw mieszkańców i mieszkanki współczesnych ośrodków pomocy jest ciało jako podmiot i przedmiot doświadczania świata. Higienizm i porządek są filarami organizowania przestrzeni, procedur administracyjnych, w końcu regulacji życia osób, które znalazły się w murach tych instytucji. Zasady panujące w tych ośrodkach dotyczą osobistej przestrzeni mieszkańców, ich intymności i własnego ciała. Tworzą się całe strefy, które poddawane są ustawicznemu rygorom czystości i porządku. Higiena osobista i higiena pomieszczeń nabierają totalnego wymiaru, nakładają się na siebie i są ze sobą nierozzerwalne. Ma rację Kuźma – odwołując się do koncepcji biowładzy i biopolityki Foucaulta – że aparat władzy kontroluje człowieka także w wymiarze biologicznym. W tym rozumieniu higienizm, panujący w miejscach pomocy osobom dotkniętym bezdomnością, ma głębszy wymiar – jest treningiem do uporządkowanego życia. Między innymi dlatego autorka *Domów bezdomnych* nazywa je „przeciwieństwem prawdziwego domu” lub „imitacją prawdziwego domu”.

Piąty rozdział dotyczy „domności” i bezdomności kobiet i mężczyzn. Odwołując się do dyskursu feministycznego i perspektywy gender w badaniach domu i bezdomności, Kuźma podkreśla, że dom i bezdomność widziane z perspektywy różnych płci nie muszą oznaczać tego samego. Własne obserwacje koreluje ze spostrzeżeniami innych badaczy: Grahama Bowpitta (różnice w postrzeganiu i znoszeniu swojej

sytuacji przez kobiety i mężczyzn), Julii Wardhaugh (różnice znaczeń cielesności w bezdomności) i Suzanne Fitzpatrick („kobiece” i „męskie” radzenie sobie w bezdomności). Jednak według mnie najbardziej interesującą częścią tego rozdziału są zaprezentowane osobiste historie osób dotkniętych bezdomnością. W omawianej publikacji z pola widzenia nie znika Człowiek, mimo że to rygor Instytucji wydaje się dominujący w spojrzeniu na bezdomność. Co więcej, opowiedziane historie wskazują, że bezdomność i wyobrażenie domu są pojmowane i przeżywane inaczej przez każdą z rozmówczyń i każdego z rozmówców. Tym samym badania autorki *Domów bezdomnych* wpisują się w perspektywę teorii feministycznych. Kuźma w bardzo przekonujący sposób wykazuje ich użyteczność do interpretacji badanego problemu. Książkę wieńczy refleksja na temat potrzeby prowadzenia pogłębionych i wielokierunkowych badań zjawiska bezdomności i doświadczeń kryzysowych.

Na koniec chciałbym podzielić się jeszcze kilkoma spostrzeżeniami. Praca łódzkiej etnolożki ukazuje kompleksowy wymiar bezdomności. Przedstawia sytuacje kryzysowe, które w rzeczywistości dotyczą nie tylko jednostek, ale całych grup społecznych. Ponadto, opisywana „kultura ubóstwa” nie należy, według badaczki, do kultury alternatywnej (nie jest rewersem *mainstreamu*), ale zachodzi w „naszej kulturze”, wewnątrz „normalnego” i „zdrowego” społeczeństwa. Prócz tego książka „odczarowuje” błędne założenia dotyczące natury bezdomności, prawdziwych potrzeb ludzi dotkniętych sytuacjami kryzysowymi i działań instytucji pomocowych.

Polemizując z niektórymi wątkami zawartymi w publikacji, żałuję, że autorka nie odniosła się do tych badań antropologów, które skupiają się na innych typach sytuacji kryzysowych i pomocowych, na przykład dotyczących ludzi pozbawionych własnych domów (zarazem własnych światów) z powodu trwających wojen, pandemii czy kataklizmów naturalnych. Ratowanie godności ludzi także w tych przypadkach jest naczelnym postulatem społecznym, humanitarnym, politycznym i etycznym. Pewien niedosyt pozostawia wykorzystanie literatury z nurtu antropologii zaangażowanej. Ma on długą historię w naszej dyscyplinie, wiążąc się ściśle z antropologią stosowaną. Dla przykładu – Nancy Scheper-Hughes twierdzi, że bycie świadkiem sytuacji kryzysowych wymusza na nas zaangażowanie moralne i etyczne. Refleksję dotyczącą antropologii zaangażowanej rozwijali zarówno klasycy (od R. Firtha i A.R. Radcliffe-Browna), jak i współcześni badacze młodszego pokolenia (np. D. Graeber). Ponadto mam wrażenie, że tam, gdzie autorka przytacza wypowiedzi swoich rozmówców, brakuje komentarzy „spinających” osobliwe historie osób dotkniętych bezdomnością.

Powyższe uwagi nie umniejszają znaczenia recenzowanej publikacji. Moim zdaniem, mamy do czynienia z książką ważną i oryginalną na gruncie antropologii kulturowej i nauk społecznych, w pełni zasługującą na wnikliwą refleksję czytelnika zainteresowanego najważniejszymi problemami współczesnego świata.

Adam Pomieciński

Hubert Wierciński, *Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2015, ss. 290, ISBN: 978-83-235-1996-6.

Hubert Wierciński to etnograf z plemienia warszawskiego. Od początku swojej kariery zajmuje się antropologią medyczną. *Rak* jest jego pierwszą monografią. Ten utalentowany naukowiec konsekwentnie przyczynia się do budowania dorobku młodej polskiej antropologii medycznej. Jego praca z pewnością wpisze się do kanonu nielicznych na razie współczesnych polskich etnografii opartych o solidne badania prowadzone na własnym podwórku w obszarze medycyny, choroby i ludzkiego cierpienia. *Rak* jest książką o chorobie onkologicznej i sposobach jej przeżywania w Polsce. Jest portretem „społeczeństwa remisji” (Frank 1995), czyli grupy osób, „których świat i życie zawsze będą w mniejszym lub większym stopniu naznaczone przez chorobę” (s. 117). Praca podzielona jest na osiem części. Składają się na nią wstęp i siedem rozdziałów.

We „Wstępie” autor zarysowuje swoje pole badawcze zarówno w sensie empirycznym, jak i poprzez szkicowe zaznaczenie miejsca poruszanego tematu w literaturze antropologicznej. Wierciński osadza się w świecie *illness*, posługując się klasycznym już podziałem na subiektywne, pacjenckie doświadczenie choroby (*illness*) oraz medyczne jej rozumienie jako stanu patologicznego zlokalizowanego w indywidualnym ciele (*disease*). Utrzymanie tej dychotomii pozostaje w ścisłym związku z wyborem metody badawczej, którą Wierciński się posługuje. Książka została napisana w oparciu o 44 pogłębione wywiady przeprowadzone z chorymi na raka oraz z byłymi chorymi w Warszawie i w Białymstoku. Autor prowadził badania w tych dwóch miastach w latach 2009-2012. W Białymstoku materiał zbierał wśród pacjentów jednej przychodni lekarzy rodzinnych. W Warszawie zaś jego praca zogniskowana została w dwóch organizacjach pacjenckich oraz wśród pacjentów jednego z warszawskich szpitali, którzy cierpieli na nowotwory układu pokarmowego. Przez trzy lata Wierciński był tragarzem i kolekcjonerem trudnych narracji o chorobie nowotworowej. Ograniczył do minimum obserwację uczestniczącą i skupił się na opowieściach. Zainspirowany pracami Arthura Franka, podjął temat wpływu choroby na biografię jednostki. Autor kładzie nacisk na element restytucji, eksponując przez to motyw sprawczości jednostki, umiejętności porządkowania świata na nowo, zdolności wprowadzania istotnych życiowych zmian. Pomimo niedużej dozy obserwacji uczestniczącej, autor wydobywa z indywidualnych historii bardzo wiele. Jego rozważania włączają do pola badań rodzinę, gabinet lekarski, technologie medyczne, geny, płeć oraz wykluczenie społeczne osób chorych.

Na kolejnych stronach książki autor przeprowadził wiele zabiegów i operacji na zebranych narracjach po to, by przybliżyć nam doświadczenie onkologiczne współczesnych Polaków. Rama narracyjna jest tak silna w tej etnografii, że umieszczenie w tytule słowa „praktyki” enumeratywnie obok słowa „narracje” wydaje mi się mylące. Mamy do czynienia z wnikliwym studium narracji o chorobie – narracji rozumianej jako praktyka, która ma moc sprawczą. Metodologicznie autor nie dotyka feno-

menologicznego obszaru „bycia” w chorobie, sposobów konstytuowania się stanów chorobowych inaczej niż poprzez przyglądanie się narracjom o chorobie, relacjom z wydarzeń, opowieściom o cielesności. Nie sposób czynić z wyboru metodologii zarzutu. Autor podjął się tematu bardzo trudnego, a dzięki własnej wrażliwości i umiejętności bycia z drugim człowiekiem w sytuacji wywiadu etnograficznego, udało mu się zbliżyć do bardzo ważnych, choć bolesnych i mocno skrywanych obszarów ludzkiego doświadczenia.

Rozdział pierwszy: „Antropologia a choroba nowotworowa” zawiera krótki rys historyczny oraz przegląd prac i nurtów polskiej i światowej antropologii medycznej, ukazujący dobrą orientację autora w literaturze. Rozdział świetnie sprawdzi się jako pozycja w sylabusach zajęć dydaktycznych podejmujących temat medycyny, zdrowia i choroby w ujęciu społeczno-kulturowym. Jednak jako część składowa oryginalnej etnografii dyskusja ta wydaje mi się zbyt rozbudowana. W rozdziale tym Wierciński pokazuje też koncepty analityczne, których używa do opisania materiału badawczego. Są to: metafory, tabu, medykalizacja, opór, ryzyko. Omawia także literaturę antropologiczną poświęconą tematyce nowotworów.

W tym miejscu książki Wierciński wprowadza również jedną z ciekawszych refleksji przewijających się przez monografię. Stawia się w pozycji adwokata biomedycyny, którą antropolodzy „zbyt często”, zdaniem autora, opisują jako uprzedmiotawiającą chorych, ekspansywną i charakteryzującą się nieproporcjonalną dystrybucją władzy. To odcięcie się autora od „zideologizowanej retoryki antymedycznej” (s. 34) jest wyrazem zdolności do niezależnej refleksji. Dla mnie, jako dla antropologa medycznego pracującego w Polsce, przemyslenia Wiercińskiego są bardzo cenne, ponieważ pomagają złapać dystans do własnych „antymedycznych” monologów. Nie zgadzam się jednak ze wszystkimi spostrzeżeniami autora – dyskutowałabym na przykład o „świadomej i dobrowolnej medykalizacji życia” dokonywanej przez pacjentów onkologicznych (s. 147). Myślę też, że tekst zyskałby, gdyby Wierciński w bardziej systematyczny sposób wyeksponował ambiwalencje wynikające ze spotkania człowieka z biomedycyną. Czasem autor pisze o losie chorych „zdominowanym przez praktyki medyczne” (s. 179), o „utraconej w świecie szpitalnym podmiotowości” (s. 212), a czasem o tym, jak „obiektywna” medyczna narracja dodaje im otuchy (s. 152). W rzeczywistości i w tej etnografii biomedycyna staje się jednocześnie zasobem i ograniczeniem. Autor nie zatrzymuje się jednak przy tym niejednoznacznym potencjale biomedycyny inaczej niż przez opisy etnograficzne. Wierciński świadomie wyłączył też poza nawias analizy działania podejmowane przez pacjentów w ramach medycyny alternatywnej, co zamknęło możliwość pokazania działań biomedycznych w kontraście do innego rodzaju, mniej zinstytucjonalizowanych, bardziej kontrowersyjnych praktyk.

Rozdział drugi autor przeznaczył na dyskusję o narracji rozumianej dwojako – jako metoda badawcza i jako kategoria kulturowa. Wierciński jasno określa swoją pozycję jako antropologa wyrosłego z nurtu interpretatywnego, który zakłada „istnienie pewnego kulturowego tekstu możliwego do odczytania i zinterpretowania” (s. 61). Wydaje się, że najsilniejszy wpływ na wyobraźnię badacza miały prace Cheryl Mattingly, Lindy Garro i Arthura Franka oraz Susan Chase, która ukuła, używa-

ny także przez Wiercińskiego, termin „etnografia narracyjna”. Autor zajmuje jasne stanowisko względem roli indywidualnej sprawczości w procesie tworzenia opowieści. Jest daleki od przypisania głównej roli kanonom i schematom kulturowym. Broni jednostki i jej głosu i pokazuje, jak etnograf może być w ten głos zasłuchany. Wierciński wysuwa na pierwszy plan swojej pracy kategorię „opowieści restytucyjnych”, to jest takich, w których wyraźnie staje się poszukiwanie nowych sposobów na życie z i po nowotworze (autor poświęca im cały piąty rozdział książki), a tym samym dobrze widoczna jest w nich indywidualna sprawczość. Ważnym elementem w rozdziale drugim są też wątki dotyczące wpływu osoby badacza oraz miejsca przeprowadzania wywiadów na sposoby snucia opowieści przez rozmówców Wiercińskiego. Etnograf z dużą otwartością i dojrzałością opisuje własne nastawienia, zainteresowania, poglądy, po to, by pokazać, jaki mogły mieć wpływ na zebrany materiał.

Rozdział trzeci – najkrótszy w książce – stanowi charakterystykę terenu i badanej grupy. Zestawienie Białegostoku z Warszawą, oddziału szpitalnego z przychodnią i ruchami pacjenckimi wydały mi się bardzo ambitne i ciekawe. W miarę czytania etnografii zrozumiałam jednak, że autor nie koncentruje się na przybliżeniu czytelnikowi lokalnej specyfiki doświadczenia pacjentów onkologicznych. W książce przedstawione są historie o raku, w tym o raku piersi, bądź o możliwości „oswojenia” raka poprzez działania w organizacji pozarządowej. Szczególnie blisko przyglądamy się historiom o raku w rodzinie.

Rozdział czwarty wprowadza czytelnika w świat konkretnych opowieści. Tytuł – „W poszukiwaniu tego, co przygodne i chaotyczne” zapowiada skupienie na momencie załamania w indywidualnej biografii. Autor pokazuje czytelnikom chaos, niepewność i lęk zagnieżdżone w narracjach osób chorych. Pauzy, cisze, zmiany tempa, płacz, odwołania do dokumentacji i terminologii medycznej, brak spójności – wszystko to widoczne jest w narracjach zebranych przez Wiercińskiego. W rozdziale tym znajdziemy też wątki refleksji o etyce w badaniach poświęconych ciężkiej chorobie. Wierciński znajduje swoje sposoby na poruszanie się w świecie chorych i opisuje je w bardzo otwarty i jednoznaczny sposób. Części rozdziału traktujące o bólu i cierpieniu zasługują na szczególną uwagę. Autor pokazuje, jak wiele manifestacji może mieć ból, jak zdradliwy może być na przykład jego brak, jak chorzy na raka uczą się nieufności do własnego ciała, które nie informuje o tym, że coś się w nim dzieje. Cierpienie w pracy Wiercińskiego ma złożone uwarunkowania – społeczne i psychiczne, ale także przestrzenne i polityczne. Szpitale onkologiczne stają się u Wiercińskiego „małymi wysepkami” umacniającymi „praktyki stygmatyzujące i tabuizujące choroby onkologiczne” (s. 139) – są miejscami pomocy, ale jednocześnie izolacji. Wyraźnie widać więc ambiwalencje związane z medykalizacją życia współczesnego człowieka.

Rozdział piąty książki – „Restytucja” jest najdłuższą częścią monografii. Tutaj autor wyraźnie pokazuje, że narracja jest działaniem, że może być działaniem o dużej i pozytywnej sile sprawczej. Szczególnie mocno podkreśla pozytywny wpływ narracji biomedycznej na proces restytucji. Opisuje działania dyscyplinujące podejmowane przez ludzi wychodzących z choroby, wprowadzane przez nich „rewolucyjne”

zmiany w sposobie życia; wychwytyje ogromny wpływ, jaki choroba może mieć na człowieka i jego postrzeganie siebie i swojego miejsca w świecie. Rozdział pokazuje też szczególny rodzaj „restytucji” – tej będącej wynikiem działań kolektywnych podejmowanych w stowarzyszeniach pacjenckich. Są one silnie związane z biomedycyną, ale też ich działania pomocowe dzieją się w ramach innej logiki.

„Choroba nowotworowa a rodzina” jest przedostatnim rozdziałem książki. Jest to rozdział ważny. Autor pokazuje tu, jak nowotwór wkracza w uporządkowane rodzinne światy i zaburza je, chce od nich zmian. Wierciński daje nam historie zmian „dobrych” i „złych”, rysując portrety rodzin, które potrafiły i tych, którym nie udało się „być” w obliczu choroby. Bardzo ciekawe są rozważania na temat praktyk tabuizacji w rodzinie. Istotną jest też dyskusja dotycząca funkcjonowania wiedzy o genach w życiu społecznym rodziny. Wierciński wprowadza między innymi sformułowanie „technowięzi”, które uwypukla potencjał nowych technologii medycznych do redefinicji relacji międzyludzkich, tworzenia nowych znaczeń i praktyk.

Książkę kończy rozdział zatytułowany „Wnioski”, w którym autor pomaga czytelnikowi zebrać główne wątki zawarte w pracy.

Etnografia Wiercińskiego pokazała mi wiele możliwych kierunków refleksji w odniesieniu do własnych badań terenowych. *Rak* jest książką inspirującą i otwierającą pole do dyskusji na temat kondycji społeczeństwa polskiego, służby zdrowia i fenomenologii zmedykalizowanego cierpienia. Byłoby korzystne, gdyby książka w zmienionej formie była dostępna w tych przygnębiających i przepełnionych lękiem poczekalniach onkologicznych. By przynajmniej jej fragmenty znalazły się w *curriculum* polskich uniwersytetów medycznych – zarówno te mówiące o wdzięczności i zaufaniu, jakim pacjenci onkologiczni darzą swoich lekarzy i nowe technologie medyczne, jak i te, które opowiadają o lęku pacjenta onkologicznego, o niewłaściwych słowach wypowiedzianych w gabinetach czy o źle otwieranych i zamykanych ciałach.

Z ciekawością śledzić będę rozwój myśli Wiercińskiego. Kolejny temat na jego warsztacie to lekarze pierwszego kontaktu. Autor wychodzi więc z bańki *illness* i sądzę, że pokaże nam coś bardzo interesującego. Być może śmieiej wyruszy w stronę „praktyki”. Wierzę, że warszawski antropolog ma potencjał do stworzenia ważnego portretu współczesnego lekarza polskiego.

Anna Witeska-Młynarczyk

Rastislava Stoličná-Mikolajová, *Socializmus na tanieri. Možnosti a praktiky stravovania obyvateľov Slovenska v rokoch 1948-1989*, Bratislava: VEDA 2015, ss. 160; ISBN: 978-80-224-1467-8.

*Kto nie kupoval za socializmu,
ten nie zna prawdziwej radości z zakupów*
(J. Šebo, *Zlate 60. roky*, 2008)

Nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tego, jak dalece wprowadzanie socjalizmu przeorało naszą kulturę. Na szczęście coraz więcej badaczy, w tym także etnologów i antropologów kulturowych, zajmuje się tą tematyką. Autorka recenzowanej książki od lat zajmuje się badaniem pożywienia na Słowacji, sięgając niekiedy do danych porównawczych z krajów sąsiednich; w recenzowanej pracy mamy odwołania także do literatury polskiej (M. Brzostowicz-Klajn, K. Chmielewska i G. Wołowicz, B. Klich-Kluczevska, G. Piotrowski).

Rastislava Stoličná-Mikolajová wykorzystała szereg prac historycznych, dietetycznych, gastronomicznych i etnograficznych. Szczególnie cenne i dość obiektywne są prace dietetyków analizujących stan pożywienia w całej Słowacji w okresie „socjalistycznym” (np. Budlovský 1960). Publikację swą badaczka dopełniła refleksjami różnych autorów zamieszczonymi w książkach beletrystycznych, czasopismach, w telewizji i internecie, a zwłaszcza źródłami etnograficznymi, na koniec także wynikami ankiety.

Prezentowana praca ukazuje nam ważną część kultury w okresie od przejścia władzy w Czechosłowacji przez komunistów w 1948 roku do ich upadku w roku 1989. Mimo prób wprowadzania we wszystkich krajach zdominowanych przez Związek Radziecki jednakowych wzorów życia, rezultaty były różne. Dotyczy to również sfery pożywienia¹.

W krótkim zarysie historycznym, odnoszącym się do okresu powojennego, autorka ukazuje czas kształtowania „nowego człowieka” z punktu widzenia komunistów. Mamy więc odbieranie rolnikom ziemi, aby utworzyć spółdzielnie produkcyjne. Wielu mieszkańców wsi, pozbawionych wówczas ziemi, emigruje do miast, gdzie podejmuje pracę w fabrykach. Tam i w innych zakładach pracy, także w szkołach i przedszkolach, tworzy się jadalnie, między innymi dlatego, aby odciążyć kobiety od pracy w domowej kuchni. Początkowo pozytywne zmiany kultury kulinarnej w większym stopniu objęły miasto niż wieś, później jednak, ze względów ideologicznych, różnice te zniwelowano, tworząc sieć sklepów spożywczych.

Pierwsze badania, z zastosowaniem kwestionariusza opracowanego w Związku Radzieckim, czechosłowaccy etnografowie przeprowadzili już w 1952 roku, oczywiście w przodującej spółdzielni w Závadce n. Hronem. W następnych latach przebadano kilka następnych. Do najlepiej opracowanych należy monografia *Banická dedina*

¹ Gdy w 1981 r. spędzałem wakacje na Słowacji, moje dzieci poznały smak szynki; kiedy indziej przywoziłem im z Węgier salami. W owym czasie w Polsce robotnicy protestowali przeciw znacznym niedoborom i cenom żywności.

Žakarovce (Filová, red., 1956). Od tamtych lat datują się zainteresowania Michała Markuša aktualnymi problemami słowackiej kuchni (Markuš 1974). Pisząc o tym, autorka nie poprzestaje na tej uwadze, ale przytacza obszernie fragmenty jego prac, zwłaszcza rozdziału poświęconego pożywieniu w monografii *Horehronie*. Następna generacja Słowaków doczekała się opracowania *Spôsob života družstevnej dediny*; w publikacji tej znajdujemy już artykuł Stoličnej (1986).

Nie sposób przedstawić tu wszystkich opisanych przemian w zakresie pożywienia codziennego, świątecznego i obrzędowego. Wynikały one nie tylko z wprowadzania nowych wzorców i produktów żywnościowych (przybyło tłuszczów i cukru, wzrosło spożycie alkoholu), ale i z pewnych powtarzających się braków, na przykład ziemniaków (*sic!*). Wiedzę o „prawidłowym” przyrządzaniu posiłków czerpano z podręczników kucharskich, w tym także z przetłumaczonego z języka rosyjskiego i wydanego w roku 1954 (*Jak se vaří v ZSRR*). Z obszaru byłego ZSRR przejęto jednak niewiele – z Ukrainy czarny chleb, nazywany „kijowskim” lub „moskiewskim”; pod wpływem kuchni ruskiej upowszechnił się barszcz, ale i kefir, jogurt oraz twaróg, częściej jadano również ryby. Bardziej inspirowano się kuchnią bałkańską, stąd kariera pomidorów, papryki, patisonów i bakłażanów oraz takich potraw, jak leczko, sarma, dżuwecz, a także pieczenie mięsa na rożnie i grillu. Z Węgier przejęto salami, czabajską kiełbasę, tokajskie wino oraz takie potrawy, jak gulasz, paprykarz, perkelt i inne, choć mocno zmodyfikowane. Te i inne produkty i potrawy poznawano głównie poprzez jadalnię. Pewną rolę należy przypisać Radzie Wzajemnej Pomocy Gospodarczej, w ramach której pewne produkty żywnościowe trafiały do sąsiednich krajów i, chcąc nie chcąc, trzeba było je zużytkować². Dominowały jednak słowackie produkty rolnicze, zarówno te wytworzone w spółdzielniach produkcyjnych, jak i wyhodowane na działkach przy zagrodach. Tych, na szczęście, nie dało się ludziom odebrać.

W drugiej połowie opisywanego okresu pojawiają się produkty z dalszej zagranicy, zwłaszcza z Kuby i Gwinei (znowu z powodu współpracy politycznej), a także potrawy z kuchni innych krajów, na przykład Francji, serwowane w restauracjach największych miast. Zasadne jest zatem stwierdzenie o internacjonalizacji kultury kulinarnej w omawianym okresie.

Część pracy autorka poświęca napojom – winu, palence, piwu i napojom chłodzącym (specyficzna „kofola”). Częste były również kursy gotowania i pieczenia urządzane dla kobiet. Obok nowych potraw, przygotowywanych przy okazji różnych uroczystości i świąt, a także na co dzień, przetrwały tradycyjne – mączne i mączno-ziemniaczane.

W latach 2013-2014 Stoličná-Mikolajová za pomocą ankiety przebadła około osiemdziesięciu Słowaków, którzy urodzili się przed rokiem 1970, a więc wyrosli w dobie „socjalizmu”. Pytała zarówno o same potrawy, jak i o codzienne i okazjonal-

² W tej poważnej książce zabrakło mi pewnej anegdoty – o funkcjonowaniu RWPG. Opowiadano mianowicie, iż w Polsce wyrabiano z gliny kogutki – piszczalki dla dzieci. Eksportowano je właśnie do Czechosłowacji w zamian za prawdziwe kurczęta, które po kilkunastu dniach intensywnego tuczu wysyłałiśmy do Niemieckiej Republiki Demokratycznej, otrzymując za to prosięta. Te, po podchowaniu, wysyłałiśmy do ZSRR, skąd otrzymywaliśmy wysokogatunkową glinę do wyrobu wspomnianych kogutków.

ne pożywienie. Połowa respondentów pochodziła ze wsi, pozostali z miast. Uzyskała dzięki temu dosyć dokładny opis i opinie (często pozytywne – 31%) o funkcjonowaniu kuchni słowackiej w czasach socjalistycznych. Wysoko oceniono takie produkty, jak chleb, mleko, jogurty i mięso; na wsi do tej listy dodano wędliny i jajka. Niektórzy respondenci uważali, że ich jakość była lepsza niż tych kupowanych obecnie.

W części krajów „obozu socjalistycznego” sytuacja w zakresie dostępu do produktów żywnościowych, w ostatnim dziesięcioleciu doby socjalistycznej, była oceniana pozytywnie. Na Słowacji mówiono, a nawet pisano, o socjalizmie „salámovým” (od „salami”), w Czechach – „knedlikowym”, a na Węgrzech – „gulaszowym”. W tym czasie w Polsce braki żywnościowe były już tak poważne, że nie udało się opanować sytuacji nawet przez wprowadzenie kartek, regulujących możliwości zakupu produktów żywnościowych i niektórych towarów. Nazwijmy więc polski socjalizm tej doby „kartkowym”.

Minęło właśnie 60 lat od buntu robotników w Poznaniu, którzy szli pod transparentem „Żądamy chleba”. W 20 lat później strajki i zamieszki objęły niemal sto zakładów pracy, między innymi w Radomiu, Ursusie i Płocku; robotnicy zastrajkowali przeciw zapowiedzianej podwyżce cen żywności. Była to przysłowiowa kropla goryczy, która przepełniła naczynie, pełne nieprawości politycznych. Zostały uruchomione procesy, które doprowadziły do obalenia socjalizmu/komunizmu (obie nazwy są tu mało precyzyjne) i zmiany sytuacji geopolitycznej w Polsce i na świecie. Badania nad kulturą kulinarną przypominają nam o jej znaczeniu w życiu ludzi i narodów.

Zygmunt Kłodnicki

LITERATURA

Budlovský J.

1960 *Stavvýživy obyvatelstva na Slovensku. Výsledky výskumu v zimnom a jar-nom období 1955/1956*, Bratislava: Vydavateľstvo SAV.

Filová B. (red.)

1956 *Banická dedina Žakarovce*, Bratislava: Vydavateľstvo SAV.

Markuš M.

1974 *Strava*, w: J. Mjartan (red.), *Horehronie II*, Bratislava: Veda, s. 119-174.

Šebo J.

2008 *Zlaté 60. roky*, Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT.

Stoličná R.

1986 *Súčasný tendencie v stravovaní*, w: A. Pranda (red.), *Spôsob života družstevnej dediny*, Bratislava: Veda, s. 116-125.

Jaroslav Malina, *Anti-encyklopedie anti-antropologie. A-Ž*, Brno: Akademické nakladatelství CERM 2013, ss. 599, ISBN 978-80-7204-850-2.

Jaroslav Malina jest czeskim antropologiem i archeologiem, obecnie profesorem w Zakładzie Antropologii na Wydziale Nauki Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Był wielokrotnie nagradzany za swoją twórczość naukową (m.in. Nagroda Miasta Brna). Ostatnia z nagród, za „najlepszy słownik roku”, była wyrazem uznania za stworzenie elektronicznej encyklopedii pod nazwą *Encyklopedie antropologie*. Oferowana w wolnym dostępie (<https://is.muni.cz/do/sci/UAntrBiol/el/encyklopedie/encyklopedie.html>), na poziomie conceptualnym jest – w – założeniu przedłużeniem Wikipedii, respektującym fakt wielodźwiedzinowości antropologii. We „Wprowadzeniu” do niej czytamy, że *Encyklopedie antropologie* ma pełnić funkcję zintegrowanej bazy wiedzy z zakresu nauk o człowieku, uwzględniającą rozwój antropologii i jej subdyscyplin, a w odróżnieniu od „anglosaskich słowników oraz encyklopedii poszerza horyzont tematyczny o literaturę i sztukę”. Skierowana jest do studentów i badaczy antropologii, ale także dziedzin pokrewnych, takich jak astronomia, biologia, ekonomia, geologia, medycyna, *media studies*, seksuologia, teologia i in. Stąd zaskakujące może być zestawienie alfabetycznie uporządkowanych haseł: kanibalizm obok kapitalizmu, celibat obok systemu Crow-Omaha, Lévinas sąsiadujący z lewiratem (jakkolwiek brak hasła Lévi-Strauss). Wykreowana przez Malinę *Encyklopedie antropologie* nie jest dziełem zamkniętym, ale przeciwnie, zakłada stałą transformację, polegającą na dodawaniu kolejnych haseł oraz edytowaniu już istniejących. Poza wersją czeską powstaje też anglojęzyczna, na razie znacznie skromniejsza, w odległym planie są ponadto kolejne wersje językowe.

Przywołuję to interesujące i zapewne potrzebne przedsięwzięcie z tego powodu, że stało się punktem wyjścia do opublikowania przez Malinę jego ostatniej książki. Nosi ona wymowny i niepokojący tytuł: *Anti-encyklopedie anti-antropologie*. Jako jej podstawowe źródło autor wskazał przywołaną wcześniej encyklopedię internetową, zaznaczając od razu, że dzieło drukowane opiera się na koncepcji „krytycznego racjonalizmu, wywodzącego się z założeń falsyfikacji, polegającej na tym, że hipotezę można podważyć, ale nie da się jej ostatecznie potwierdzić”. Mimo znamion standardowej naukowości i powagi encyklopedysty, Malina oferuje jednak czytelnikowi coś zupełnie innego.

Anti-encyklopedie anti-antropologie ma strukturę kojarzoną z wydawnictwami encyklopedycznymi: alfabetyczny układ haseł, odnośniki, źródła. Każde hasło ma dwoistą formę, na którą składa się, z jednej strony, rymowany wiersz samego autora, z drugiej natomiast zwięzłe, rzeczywiście encyklopedyczne definicje, dotyczące bądź to hasła głównego, bądź haseł dodatkowych. W praktyce wygląda to tak, że hasło „Brutus” obejmuje 15-wersowy rymowany wiersz, notkę poświęconą Juniusowi Marcusowi Brutusowi, a ponadto notki o innym rzymskim polityku noszącym to samo imię, kolejne o Sekstusie Tarkwiniuszu oraz wyjaśnienia określeń *nolens volens* i „seksualny apetyt”. Należy dodać, że oryginalnemu conceptowi towarzyszy też

konsekwentny i przejrzysty układ typograficzny, dzięki któremu każde kolejne hasło zajmuje dwie strony encyklopedii (wiersz po lewej, hasła po prawej).

Próba uchwycenia myślowej dominanty autora nie jest łatwa. Po pierwsze, na pewno mamy do czynienia z wielotematycznością *silva rerum*: święta Barbara i litkup, żydowski przywódca Bar Kochba i *caffè corretto*. Malina często sięga po gry słowne, wykorzystując choćby wieloznaczność czeskiego słowa *car* (car, strzęp, szmata, kawałek) albo brzmieniowe podobieństwo słów pochodzących z różnych języków (*man*, *mana* i *manna*). Nie stroni od satyry, często kontrowersyjnej, dokonując na przykład zestawienia dziesięciu przykazań Mojżesza z ich nowoczesnymi wariantami („Pamiętaj, abys dzień święty święcił” *versus* „Nie będziesz tracił ani dnia, świątek piątek, trzeba zarabiać na chleb”). W tym kontekście warto odnotować, że w omawianej pracy jest hasło *Impact factor*. W autorskim wierszu Malina opisuje je jako „traktor, który zgniata wszystko”, co w konsekwencji prowadzi do tego, że „kto nie zdobędzie wysokiego fakturowego, ten nie dostąpi w nauce honoru”. Ironii nie brakuje też w hasle „Społeczni i aspołeczni antropologowie”.

Nie można wszakże zawartości *Anti-encyklopedie anti-antropologie* redukować tylko do gier słownych i ironii. Praca zawiera wiele poważnych, „naukowych” odniesień do różnych systemów religijnych (Majowie, Indie, antyczna Grecja i Rzym, panteon słowiański). Znajdziemy u Maliny także sporo elementów akademickiej wiedzy antropologicznej – rasa, eugenika, ksenofobia, kurara, koteka (z języka tok pisin – futerał na penisa). Jakkolwiek są to pojęcia należące do *milieu* naszej dyscypliny, to z pewnością nie układają się w spójny system ani konsekwentną bazę. Wiedza antropologiczna ma u Maliny raczej charakter pretekstu do rozważań wykraczających daleko poza dziedziczne pola kompetencji. Niczego innego jednak nie zapowiadał tytuł jego pracy.

Nie można Malinie odmówić wypracowania własnej poetyki. Sprawdza się ona najlepiej w rejestrach ironii i sarkazmu. Czeski badacz destabilizuje utrwalone sensy, każe spoglądać szerzej. Wypada zgodzić się z wyrażoną przez Václava Soukupa w „Podsumowaniu” opinią, według której praca Maliny ma cztery wyraźne cechy. Są to: 1. wielotematyczność; 2. literacka polifonia; 3. antropologiczna refleksyjność; 4. poetycka irracjonalność. Gry językowe Maliny służą ostatecznie rozwijaniu „antropologicznego nonsensu”, a może nawet postmodernistycznego absurdu, rozgrywanego na granicy między nauką a sztuką, już po zdiagnozowanym upadku „wielkich narracji”. Bez względu na mniej czy bardziej adekwatne opinie na temat *Anti-encyklopedie anti-antropologie*, jedno jest pewne – nie znam książki podobnej, ani nawet zbliżonej, w formie, zamyśle i wykonaniu (także edytorskim). Praca Maliny jest wspaniałym dowodem na to, jak antropologia może przekraczać samą siebie i stawać się inspirującym powodem do myślenia oraz rozmowy ponad trzema głównymi dyskursami nowoczesności: religią, nauką i sztuką.

Waldemar Kuligowski

Waldemar Majcher (red.), *Nasze dziedzictwo kulturowe*, cz. 1: *Warmia, Mazury*, Olsztyn: Fundacja Dziedzictwo Nasze 2014, ss. 319, ISBN 078-83-63734-69-6.

Tereny Warmii i Mazur od lat skupiają uwagę historyków, etnografów i folklorystów. Mają one bowiem niezwykle interesującą historię. W czasie kilku wieków narodziły się tu różnorodne kulturowo i językowo fale osadnicze, tworząc w efekcie niezwykłą mozaikę dziedzictwa kulturowego. Silnie wpłynęły na nie przemieszczenia ludnościowe po II wojnie światowej. Na już zróżnicowanym kulturowo obszarze Warmii i Mazur znaleźli się osadnicy z różnych regionów Polski oraz przymusowo osiedlona ludność z tak zwanych Kresów wschodnich, głównie Wileńszczyzny czy Ukrainy, jak i Łemkowie z „Akcji W”. Wszyscy charakteryzowali się specyficznymi wzorami kultury. Zachowane ich tradycje oraz powstały z wymieszania amalgamat to właśnie obecne dziedzictwo kulturowe tych regionów.

Redaktor tomu w zgrabnie napisanym wstępie podkreśla tę wielobarwność kultury na przykładzie twórców ludowych – artystów różnych dziedzin, a także zespołów folklorystycznych, przywołując działania UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Podkreśla jego wartość jako dobra narodowego i rolę w utrzymaniu tożsamości.

Książka wydana jest bardzo starannie, a niezwykle bogata dokumentacja fotograficzna pozwala korzystać z niej również specjalistom. Wydawnictwo ukazało się w roku jubileuszu 200-lecia urodzin Oskara Kolberga. Wstęp przetłumaczony został na język angielski, rosyjski i litewski.

Tom składa się z trzech głównych części. Pierwsza poświęcona jest sztuce ludowej, rzemiosłu i umiejętnościom tradycyjnym. Znajdują się tu sylwetki twórców ludowych, artystów i przedstawicieli ginących zawodów (garncarstwo, hafciarstwo, koronkarstwo, kowalstwo, malarstwo, palmiarstwo, plecionkarstwo, pszczelarstwo, rzeźbiarstwo, tkactwo, wycinankarstwo). Zamieszczono interesujące dane biograficzne o pochodzeniu regionalnym poszczególnych twórców.

Część druga dotyczy folkloru – muzyki, tańców i śpiewu. Znajduje się tu dokumentacja zespołów folklorystycznych oraz sylwetki solistów – śpiewaków i muzyków. Warto zwrócić uwagę na dużą liczbę cymbalistów kontynuujących tradycję wileńską.

Część trzecia jest zatytułowana „Ochrona i kontynuacja”. Omówiono tu teatr obrzędowy, warsztaty, pokazy oraz przedstawiono sylwetki siedmiu działających w zespołach pań. W dziale dotyczącym ochrony dziedzictwa zaprezentowano trzy osoby: animatorki kultury (Wanda Kochanowska), choreografa (Wojciech Muchlado) i folklorystki – Ukrainki (Lubomira Pietnoczko). Są oni wybitnymi działaczami w ochronie dziedzictwa kulturowego. Tom zamykają noty o autorach opracowań, informacja o Stowarzyszeniu Twórców Ludowych oraz indeksy osób i miejscowości.

Tę prezentację chcę uzupełnić kilkoma uwagami. Twórcy (poza muzykami) pochodzą z różnych, odległych przestrzennie terenów, ale dane biograficzne pozwalają potwierdzić ciągłość rodzimej tradycji kulturowej, a często także kontynuację tradycji w następnych pokoleniach. Nieco inaczej przedstawia się sytuacja zespołów

folklorystycznych. Tu wyraźne jest większe „skupisko krajan”. Istnienie zespołów wiąże się bowiem z falami osadniczymi: z Kurpi, północnego Podlasia, Ukraińców i Łemków. Omawiane zespoły skupione są w okolicach Ełku, gdzie przeważają osadnicy z północno-wschodniego Podlasia i Kurpi, w okolicach Kętrzyna – z ludnością z „Akcji W” i Kurpi, w okolicach Węgorzewa – z ludnością z „Akcji W” i Wileńszczyzny. Ich podstawowy repertuar oparty jest na tradycjach przyniesionych z miejsca pochodzenia, ale często wzbogacany przez prezentacje sięgające do tradycji innych regionów, także ogólnopolskich (tańce narodowe). Podkreśla się używanie oryginalnych lub rekonstruowanych strojów ludowych i gwary.

Na dwa zespoły chciałabym zwrócić szczególną uwagę. W Nowej Wsi Ełckiej, przy Wiejskim Domu Kultury, od lat 70. ubiegłego wieku działa zespół „Zielona Dąbrowa”, założony (i do dziś prowadzony) przez animatorkę kultury Wandę Kochanowską. Obrósł on wieloma dodatkowymi formami przekazu tradycji, jak grupy śpiewacze czy teatr obrzędowy. Teksty dla teatru przygotowuje od lat osadniczka z Podlasia, Zofia Wróbel, wykorzystując miejscowe tradycje i stosując gwarę. Warto dodać, że przy tym domu kultury działa również od 1990 roku grupa cymbalistów, skupiająca muzyków z różnych grup wiekowych. Ta dbałość o przekaz pokoleniowy jest typowa dla wszystkich zespołów.

Innym ciekawym zjawiskiem jest zespół „Mazurska Kosaczewina” (nazwa od początkowych sylab miejscowości zamieszkania uczestników). Miejscowe stowarzyszenie (Koczarki) w ramach projektu kultywowania tradycji sięgnęło po problematykę mazurską, wystawiając (od 2014 r.) teksty Karola Mazura i Karola Małka – „Wesele mazurskie”, „Mazurski plon”, „Mazurska palinocka” (obrzęd świętojański). Aktorów ubrano w odtworzone stroje ludowe, a teksty wygłaszane są w gwarze mazurskiej. Przedstawieniom towarzyszył pokaz potraw mazurskich.

Dbającymi o utrzymanie tradycji i własnej tożsamości są też zespoły pochodzące z Kurpi. Podkreśla się ich „pozostawanie sobą”, co odnosi się na przykład do kapeli rodzinnej z Mazuchówki koło Giżycka czy zespołu kurpiowskiego spod Olecka i Pisz. O zachowanie własnych tradycji dbają również zespoły folklorystyczne z okolic Węgorzewa. Sprzyja temu atmosfera Muzeum Kultur Ludowych w Węgorzewie.

Zaprezentowane wydawnictwo oznaczone jest jako część pierwsza, co wskazuje na zamiar dalszego dokumentowania ważnego, bo świadczącego o kontynuacji tradycji, dziedzictwa kulturowego wsi polskiej.

Anna Szyfer

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Emilia Wieczorkowska (red.), Kalina Jaglarz (współpraca red.), *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii*, Katowice: grupa kulturalna.pl 2014, ss. 362, ISBN: 978-83-934011-4-7.

Wymieniona w tytule recenzji praca zbiorowa daleko wykracza poza ramy tego, co zwykliśmy określać mianem zbioru artykułów. Tom został bowiem pomyślany w ten sposób, by oczywiście – wydawałoby się – rozważania o kulturowo-literackim obrazie wilka wzbogacić, odwołując się do czysto przyrodoznawczej o nim wiedzy, uwzględniając jednocześnie historię złożonych ekologiczno-kulturowych relacji między ludźmi i wilkami. Zatem już sama kompozycja opracowania sugeruje, że mamy do czynienia z wielostronnym i wielowymiarowym, a więc prawdziwie monograficznym ujęciem tytułowego zagadnienia. W pełni zaś potwierdza to poziom prezentowanych w poszczególnych artykułach rozważań.

Mimo niezaprzeczalnych walorów poznawczych pierwszej części tomu, dotyczącej rekonstrukcji dziejów gatunku, opisu behawioru wilka, jako filologowi łatwiej mi odnieść się do tekstów zaprezentowanych w jego części drugiej i trzeciej.

Tropią więc autorzy zamieszczonych w zbiorze studiów ślady obecności wilka oraz sposób jego przedstawienia we wszelkich przejawach kultury, niejednokrotnie stosując przy tym nowatorskie narzędzia badawcze. Niewątpliwie dotyczy to próby zrozumienia fenomenu popularności wilka w malarstwie Alfreda Wierusza-Kowalskiego, poprzez zastosowanie w humanistycznym dyskursie naukowym jednej ze zdobyczy nauk biologicznych, a mianowicie idei memetyki (Elżbieta Kwade, *Malarz wilków. Alfred Wierusz-Kowalski [próba diagnozy memetycznej]*). Wedle koncepcji autorki sukces artystyczny Wierusza-Kowalskiego, malarza – co nie bez znaczenia – żyjącego w zasadzie w dwóch systemach cywilizacyjno-kulturowych, byłby swego rodzaju wypadkową krzyżowania się puli memowych dwu różnych kultur i replikacji obecnego w ideosferze Europy Zachodniej drugiej połowy XIX wieku nostalgicznego retro-memu wilka. W ten sposób autorka artykułu wychodzi poza zwyczajowe wyjaśnienie badanego zjawiska sprawnością warsztatową artysty, jego znakomitym wyczuciem estetycznych potrzeb odbiorców.

W wielu tekstach nie brak refleksji na temat nieadekwatności kulturowych wyobrażeń wobec naukowej prawdy na temat zwierząt w ogóle, wilka zaś w szczególności. W zasadzie jest to charakterystyczne dla wszelkich wytworów kultury i zazwyczaj postrzegane bywa jako właściwy artyście przywilej kreowania świata i zdarzeń. Jeśli jednak obcowanie z owymi wytworami kultury staje się jedynym sposobem doświadczania rzeczywistości, kształtowania naszego o niej wyobrażenia, niesie za sobą oczywiście niebezpieczeństwo. Przekonuje o tym analiza popkulturowych mechanizmów manipulacji prawdą biologiczną o wilku, stosowania najróżnorodniejszych chwytów socjobiologicznych w kreowaniu jego wizerunku po to, by osiągnąć komercyjny sukces (Emilia Wieczorkowska, *Canis lupus w sidłach popkultury*).

Niewątpliwie do tych obszarów kultury, w których znacząca jest zarówno obecność wilka, jak i jej brak, należy tradycja ludowa, czego dowodzą w swych rozważaniach trzy autorki. Blok tematyczny otwierają spostrzeżenia na temat wilka

w polskiej obrzędowości ludowej (kolędowanie zimowe, wyzwoliny na kosiarza), folklorze pieśniowym oraz zabawach dziecięcych (Jolanta Nowak, *Gdzie jest wilk? Krótki przegląd wizerunków wilka w rodzimej tradycji ludowej*). Ich niewątpliwą zaletą jest osadzenie większości omawianych zjawisk w kontekście wierzeniowo-rytualnym, nawet wówczas, gdy – jak w przypadku zabaw – już dawno został on utracony. W tym kontekście niezwykle interesująco wypada wilk jako bohater dwóch zasadniczych odmian bajek ludowych: zwierzęcej i magicznej, zwłaszcza że w tym drugim przypadku obiektem naukowych dociekań jest wilk żelazny (Roksana Sitniewska, *Wilk jako bohater ludowej bajki zwierzęcej*; Violetta Wróblewska, *Postać żelaznego wilka w folklorze i literaturze polskiej*). W obu tekstach starano się uchwycić gatunkową specyfikę interesującej nas tu postaci, wskazać na ewentualne kierunki zapożyczeń, poszukując wszakże interpretacyjnych odniesień w odmiennych obszarach twórczości słownej, nie tylko zresztą rodzimej. W pierwszym przypadku są to bajki etiologiczne oraz przysłowia, w drugim – niemiecka i rosyjska proza bajkowa, a także literatura, co jest tym bardziej uzasadnione, że bohaterem rozważań są ludowe i literackie wcielenia żelaznego wilka.

Pozostając w kręgu folkloru, warto zwrócić uwagę na powiązanego zarówno z wilkiem, jak i człowiekiem bohatera ludowej – i nie tylko ludowej – wyobraźni, a mianowicie wilkołaka (Elwira Wilczyńska *Przemiany wilkołaka w folklorze polskim*). W rozważaniach próbuje się nie tylko ustalić cechy jego wyglądu, zachowania, sposoby przedstawiania, ale i, co niezwykle cenne, odtworzyć tak zwaną sytuację wykonawczą, a więc okoliczności i warunki szczególnie sprzyjające snuciu opowieści o tej niezwykle postaci. Nie bez znaczenia jest ponadto zwrócenie uwagi na regionalne uwarunkowania sposobów postrzegania wilkołaka. Poczynione przez autorkę ustalenia są tym cenniejsze, że dotyczą tradycji bezpowrotnie utraconej.

Jak pokazuje kolejne studium z zakresu wilkołactwa, figura likantropa okazała się szczególnie fascynująca dla współczesnej popkultury, która, aplikując mu cechy upiora i wampira, zintensyfikowała jego hybrydyczność (Mikołaj Marcela, *Człowiek-wilk, czyli [niknący] pośrednik*). W takim swoim wydaniu byłby wilkołak upostaciowaniem nie tylko idei powrotu wypartego, ale i utraconej pełni, dążenia do odzyskania jedności z naturą. W tropieniu popkulturowego wilkołaka i próbach określenia jego tożsamości może należałoby pamiętać, że na przypisywanej przez autora zachodniemu dyskursowi logice binarnych opozycji opiera się ludowa wizja świata, przy czym cechuje ją nie przeciwstawienie, lecz komplementarność wszystkich par opozycyjnie zestawionych kategorii.

Poza wilkołakiem psychoanalityczna koncepcja, choć w nieco innej, bo Jungowskiej odsłonie, okazała się pomocna także w wyjaśnianiu przyczyn ludzkich lęków i obaw przed wilkiem (Ryszard Kulik, *Dlaczego ludzie boją się wilków?*). Wykorzystanie tej może nazbyt oczywistej teorii nie służy jedynie temu, by po prostu skonstatować, iż wilk jest w gruncie rzeczy ofiarą wojny prowadzonej przez człowieka z samym sobą, projektującego własne lęki na zewnątrz, na wilka właśnie. Integracja owych lęków, jak sugeruje autor, mogłaby przyczynić się nie tylko do poprawy jakości życia człowieka, ale i mieć konsekwencje proekologiczne. W świetle przyjętych w tekście założeń oczywiście trudno wymagać od autora przewyciężenia postrzega-

nia wilka wyłącznie w kontekście negatywnym. Niemniej ciekawe rezultaty mogłoby zapewne przynieść poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny fascynacji wilkiem i spektrum doświadczanych w związku z tym emocji. Omówiona wyżej praca niewątpliwie zachęca do podjęcia tego typu refleksji.

Teksty dotyczące wilka w literaturze wysokoartystycznej prezentują wilki Mickiewiczowskie i żyjące na wilczy sposób Tuwimowskie psy (Beata Mytych-Forajter, *Wilki Mickiewicza*; Anna Filipowicz, *Od „warszawskiego psa” do stawiania-się-wilkiem. Juliana Tuwima drogi do posthumanizmu [na przykładzie „Kwiatów polskich”]*). Jak skrupulatnie odnotowuje autorka pierwszego z omawianych studiów, w twórczości Adama Mickiewicza wilk pojawia się 71 razy. Oczywiście z przyczyn obiektywnych nie ma możliwości analizy wszystkich przypadków użycia przez poetę słowa „wilk”, dlatego autorka dokonuje ich selekcji i wybiera najciekawsze przypadki. Wskazuje przy tym na dominujące w przedstawieniu wilka tendencje, zwracając szczególną uwagę na próby wychodzenia poety poza kulturowo utrwalone schematy. Konwencjonalnego usymbolizowania swych zwierzęcych bohaterów, *notabene*, psów unika także Julian Tuwim, co doskonale obrazuje zastosowany do analizy „animalnego” fragmentu *Kwiatów polskich* klucz interpretacyjny. Polega on na tym, że każda następna część rozważań – jest ich w sumie cztery – odznacza się nieco wyższym w porównaniu z poprzednią poziomem uogólnienia. Dzięki temu przekonująco udało się autorce dowieść, że Tuwimowskie postrzeganie psów i szerzej zwierząt może być odczytane w kategoriach bliskich posthumanistycznej refleksji ekofilozoficznej.

Jeśli chodzi o ciekawe skądinąd rozważania autora kolejnego tekstu, którego interesuje wilk w kontekście szeroko rozumianej kultury, w szczególności zaś wilk jako symbol przemiany duchowej, to zwolennikom „odtekstowego” punktu widzenia zapewne trudno będzie zgodzić się z zastosowanym porządkiem interpretacyjnym (Michał Nikodem, *Tańczący z wilkami, biegnąca z wilkami. Wilk jako symbol przemiany psychicznej*). Polega on bowiem na tym, że autor najpierw prezentuje podstawowe założenia wykorzystywanych w pracy ujęć teoretycznych, głównie teorii symbolu Paula Ricoeura i typologii istnień wilka S.K. Robischa, by następnie poprzeć je przykładami z literatury. Gdyby pierwszym i najważniejszym przedmiotem naukowej refleksji uczynić konkretne przejawy twórczości literackiej, a dopiero w dalszej kolejności odwoływać się do wspomnianych wyżej propozycji badawczych Ricoeura i Robischa, autorowi zapewne w bardziej przekonujący sposób udałooby się dowieść, iż w wybranych przez niego utworach wilk jest rzeczywiście symbolem przemiany duchowej.

Ostatni z omawianych w tej recenzji tekst wyróżnia się między innymi sposobem prowadzenia dyskursu naukowego, który znacznie odbiega nie tylko od czysto filologicznego, ale i dość popularnego ostatnio antropologicznego ujęcia badanych zjawisk, zmierzając raczej w kierunku, który można określić mianem filozofii kultury (Kalina Jaglarz, *Lupus in fabula*). Tropiąc ślady obecności wilka między innymi w medycynie ludowej, botanicznych nazwach roślin, zabiegach pielęgnacyjnych drzew, obrzędowości ludowej, a także w literaturze, autorka każdorazowo opatruje materiał faktograficzny filozoficznymi dygresjami o charakterze eseistycznym. Być

może pozostaje to w pewnej sprzeczności z dążeniem do naukowego obiektywizmu, nie przesłania jednakże poznawczych, a także czysto estetycznych walorów omawianej pracy, która staje się przysłowiową wisienką na torcie recenzowanego tomu.

Podsumowując zatem, omawianą publikację należy uznać za niezwykle udane przedsięwzięcie naukowe, które jest rzeczywistym, a nie deklarowanym monograficznym ujęciem eksponowanego w tytule zagadnienia. Dlatego może i powinno zainteresować nie tylko specjalistów, ale także szerokie grono odbiorców.

Iwona Rzepnikowska

V. KRONIKA

92. WALNE ZGROMADZENIE DELEGATÓW POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO, WROCŁAW, 23 WRZEŚNIA 2016

W Muzeum Etnograficznym – Oddziale Muzeum Narodowego we Wrocławiu odbyło się 92. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Przybyłych powitała dyrektor Muzeum – Elżbieta Berendt, która zaprosiła wszystkich uczestników spotkania do obejrzenia prezentowanych obecnie ekspozycji, a w szczególności niedawno otwartej wystawy „Skarby europejskiej kultury tradycyjnej”. Wspomniała także o historii miejsca, w którym odbywało się tegoroczne WZD PTL, czyli dawnego letniego pałacu biskupów wrocławskich. Następnie w imieniu Zarządu Głównego powitał obecnych prezes PTL – prof. dr hab. Michał Buchowski, który został poproszony o przewodniczenie dalszym obradom; obowiązek sporządzenia protokołu przyjęła dr Mariola Tymochowicz – zastępca sekretarza generalnego PTL.

Prof. Buchowski poprosił zaproszonych gości o zabranie głosu. W imieniu Czeskiego Towarzystwa Etnograficznego prof. Helena Beráňková odczytała streszczenie sprawozdania z działalności Towarzystwa w ubiegłym roku, wymieniła tytuły wydanych publikacji, organizowane konferencje i inicjatywy podjęte przez Towarzystwo w ramach ochrony niematerialnego dziedzictwa UNESCO.

Prezes podziękował prof. Beráňkowej za zabranie głosu i przeszedł do kolejnego punktu obrad, którym było uchwalenie regulaminu WZD. Za jego przyjęciem w głosowaniu jawnym opowiedzieli się wszyscy zebrani, po czym przystąpiono do wyboru Komisji Mandatowej. Komisja w składzie: Paulina Suchecka – przewodnicząca, Małgorzata Kłyk, Elżbieta Teresa Filip, rozdała mandaty delegatom i zebrała podpisy na liście obecności. Przewodnicząca ogłosiła, że w tegorocznym WZD PTL bierze udział 36 spośród 45 zgłoszonych delegatów, a więc istnieje *quorum* i Walne Zgromadzenie ma moc prawną w podejmowaniu uchwał. Do obrad dołączyła jedna spóźniona osoba – w głosowaniach brało zatem udział 37 delegatów. Ostateczna liczba głosujących delegatów została zamieszczona w sprawozdaniu. Następnie została wybrana Komisja Skrutacyjna w składzie: Agata Sikora, Joanna Kurbiel i Katarzyna Ceklarsz. Do Komisji Wnioskowej zaproponowano kandydatury Arkadiusza Jełowickiego, Filipa Wróblewskiego oraz Ewy Rossal. Komisji przedłożono wcześniej

złożone wnioski, zaproponowane przez członków Zarządu Głównego, które należało przegłosować na Walnym Zgromadzeniu.

Pierwszy wniesiony wniosek, zgłoszony przez Oddział PTL w Warszawie, dotyczył nadania członkostwa honorowego prof. dr hab. Zofii Sokolewicz; dwa kolejne, zgłoszone przez Oddział PTL w Krakowie, dotyczyły nadania członkostwa honorowego dr Krystynie Kwaśniewicz i doc. dr hab. Zofii Szromba-Rysowej. Prof. Buchowski poprosił przedstawicieli oddziałów o krótkie przedstawienie sylwetek osób zgłoszonych do tego szczególnego wyróżnienia. O dokonaniach naukowych prof. Sokolewicz mówiła prof. Anna Engelking, a o dr Kwaśniewicz i doc. dr hab. Szromba-Rysowej – Filip Wróblewski. Następnie prof. Buchowski poprosił o przeprowadzenie tajnego głosowania w tej sprawie.

Kolejnym punktem obrad było przyjęcie protokołu z 91. WZD we Lwowie – został on jednogłośnie przyjęty. Prof. Buchowski podziękował przy tej okazji dr Małgorzacie Michalskiej – sekretarzowi naukowemu konferencji oraz pracownikom Biura za zorganizowanie ubiegłorocznego WZD PTL i sesji naukowej.

Następnie sekretarz generalny PTL, dr hab. Piotr Grochowski odczytał najistotniejsze fragmenty sprawozdania z działalności Zarządu Głównego (delegaci otrzymali pełną treść wszystkich sprawozdań drogą elektroniczną). Poinformował między innymi, że rozwiązany został Oddział PTL w Zamościu, wymienił wszystkie formy działalności naukowej PTL, podał informacje o prowadzonych i zakończonych grantach i projektach badawczych realizowanych przy ZG PTL, o współpracy PTL z Muzeum Etnograficznym we Wrocławiu, a także o współudziale członków PTL w organizacji obchodów roku Antoniego Kaliny w Ostrowie Wielkopolskim. Na koniec przedstawiona została działalność wydawnicza PTL – wydane zostały kolejne zeszyty „Literatury Ludowej” przy finansowym udziale Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, w wersji elektronicznej ukazał się 54 tom „Łódzkich Studiów Etnograficznych” oraz kolejny numer „Zbioru Wiadomości do Antropologii Muzealnej”, a także cztery zeszyty Atlasu Polskich Strojów Ludowych. Jubileuszowy – 100 tom „Ludu” zostanie opublikowany ze środków pozyskanych drogą darowizny od instytucji i osób prywatnych. Na zakończenie sekretarz przekazał informację, że od 2017 roku wszystkie czasopisma w wersji elektronicznej będą zamieszczane na Akademickiej Platformie Czasopism UMK, której operatorem jest Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. W związku z tą zmianą ogłoszone zostały konkursy na redaktorów naczelnych, których kadencja będzie trwała cztery lata. Ostatnia informacja podana przez sekretarza dotyczyła uchwały ZG o przejściu z półrocznych sprawozdań finansowych na roczne. Zmianie uległ także termin składania sprawozdań merytorycznych. Obydwa sprawozdania, obejmujące dane roczne, mają być przedkładane do Biura PTL do końca lutego roku następnego.

Sprawozdanie finansowe zrelacjonowała skarbnik PTL – dr Anna Weronika Brzezińska. W związku z brakiem dotacji ministerialnej na wydawnictwa, opublikowanie czasopism oraz tytułów w seriach sfinansowane zostało ze źródeł instytucji współpracujących z Towarzystwem – były to przede wszystkim uniwersytety. Skarbnik wspomniała także o zwiększeniu wartości księgozbioru biblioteki i magazynu PTL. Podziękowała za składki, jakie wpłynęły od członków PTL i przypomniała, że po-

lityka finansowa Towarzystwa musi kierować się w stronę pozyskiwania grantów. Zachęcała do pisania nowych projektów. Sprawozdanie finansowe i merytoryczne przyjęte zostało jednogłośnie w głosowaniu jawnym.

W imieniu Głównej Komisji Rewizyjnej głos zabrał jej przewodniczący – dr Damian Kasprzyk, który przedłożył najistotniejsze informacje, zawarte w sprawozdaniu GKR, w tym stwierdzenie o zachowaniu płynności finansowej Towarzystwa. Zwrócił także uwagę, aby uchwały podejmowane przez ZG były numerowane, dokumenty finansowe precyzyjnie datowane i składy komisji rewizyjnych zweryfikowane (w niektórych oddziałach jest za mało członków, a w innych za dużo). Poprosił o przeprowadzenie dodatkowych wyborów lub wprowadzenie korekty w tej sprawie. Wnioskowano także, aby ZG zwrócił się do prezesów Oddziałów PTL w Białymstoku i Zielonej Górze o większą aktywność i o dostarczenie zaległych sprawozdań (z powodu ich niedostarczenia w ustalonym terminie, nie zostały uwzględnione w sprawozdaniu GKR). Obecna na sali prezes Oddziału PTL w Zielonej Górze poinformowała, że sprawozdania przywiozła i przekaże je do dokumentacji. Przewodniczący GKR zalecił zaktualizowanie w Biurze listy członków oddziałów. Komisja dobrze oceniła przejście czasopism na platformę cyfrową, ale z sugestią, aby w przyszłości stworzyć własną. Stwierdzono także, że zwiększył się zakres działań Biblioteki PTL; w jej siedzibie prowadzone są zajęcia edukacyjne, warsztaty, istnieje także współpraca ze studentami (wolontariat). Podkreślona została duża aktywność pięciu sekcji problemowych działających przy ZG PTL; podano również informację o utworzeniu dwóch kolejnych sekcji: Sekcji Ukrainoznawczej (działającej przy Oddziale PTL w Poznaniu) oraz Sekcji Studiów Azjatyckich (działającej przy Zarządzie Głównym). Sprawozdanie GKR przyjęte zostało większością głosów – cztery osoby wstrzymały się od głosu. Zgodnie z porządkiem obrad przedstawione miały być sprawozdania poszczególnych oddziałów PTL. Jednogłośnie zaproponowano, aby zrezygnować z ich prezentacji, gdyż będą ogólnie dostępne na stronie internetowej PTL. Przewodniczący obrad poprosił prezesów oddziałów, żeby przekazali informacje o wydarzeniach szczególnych. Ponieważ nikt nie wystąpił o zabranie głosu, prezes podziękował za przygotowanie sprawozdań, zachęcił do aplikowania o granty za pośrednictwem PTL i zwrócił uwagę na dużą aktywność sekcji działających przy ZG, proponując utworzenie dwóch nowych sekcji: mniejszości etnicznych i gender.

Następnie dyrektor Biura P. Suchecka wymieniła publikacje, które w tym roku kalendarzowym zostały wydane we współpracy z innymi instytucjami. Trzy ukazały się w ramach serii „Archiwum Etnograficzne”: *Przyszłość wielokulturowości w Polsce? Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii*, pod redakcją Doroty Angutek, *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, pod redakcją Jana Adamowskiego i Marioli Tymochowicz oraz *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje – studium etnokulturowe*, autorstwa Tomasza Rokosza. Kolejne dwie pozycje: *Znad Amuru do przestrzeni cyfrowej. Digitalizacja kolekcji dokumentów i fotografii Stanisława Poniatowskiego ze zbiorów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, pod redakcją Stefanii Skowron-Markowskiej, i *Fotografia 100 lat temu. Kolekcja fotograficzna w zbiorach Stanisława Poniatowskiego*, autorstwa Marty Nowakowskiej,

zostały wydane w ramach realizacji grantu NPRH „Utworzenie repozytorium cyfrowego: Dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945)”. W ramach grantu „Atlas Polskich Strojów Ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie” ukazał się tom *Strój bamberski*, autorstwa Joanny Minksztyr. Paulina Suchecka wspomniała także o współpracy Biura PTL z Biblioteką Uniwersytetu Wrocławskiego i o tworzeniu nowej strony internetowej Towarzystwa, która będzie dostępna pod koniec 2016 roku, także w wersji angielskojęzycznej.

W dalszej części obrad WZD PTL głos zabrał prezes, prof. Buchowski, przedstawiając przebieg konkursu na redaktorów czasopism, który odbył się dzień wcześniej w siedzibie Biura. W skład komisji weszli: prof. Buchowski, prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz, dr Katarzyna Majbroda, dr Brzezińska, dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN i prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński. Do prowadzenia redakcji czterech czasopism zgłosiło się po jednym kandydacie: „Literatura Ludowa” – prof. dr hab. Jolanta Ługowska, „Lud” – dr hab. Wojciech Dohnal, prof. UAM, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” – dr hab. Katarzyna Barańska, „Łódzkie Studia Etnograficzne” – dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, prof. UŁ. Komisja pozytywnie wyraziła się o wszystkich kandydaturach i tylko w przypadku dwóch czasopism poproszono redaktorów o zmodyfikowanie składu redakcji, tak aby osoby tam zasiadające pochodziły z różnych ośrodków naukowych. Prezes przypomniał, że od 2017 roku wszystkie nasze czasopisma, przechodząc na platformę cyfrową, będą musiały sprostać nowym zasadom prac redakcyjnych.

Kolejnym punktem obrad było przedstawienie i rozpatrzenie zgłoszonych wniosków. Przewodnicząca Komisji poinformowała, że w trakcie obrad nie wpłynęły żadne wnioski, więc rozpatrzone zostały tylko te zaproponowane przez ZG. Ogłoszono wyniki tajnego głosowania w sprawie przyznania tytułu honorowego członkostwa PTL. Spośród uprawnionych 33 osoby zagłosowały za przyznaniem członkostwa dr Kwaśniewicz, jedna była przeciwna, trzy wstrzymały się od głosu; 34 osoby zagłosowały za uhonorowaniem tym tytułem prof. Sokolewicz, trzy wstrzymały się od głosu; za nadaniem honorowego członkostwa doc. Szromba-Rysowej zagłosowały 32 osoby, dwie były przeciw, a trzy wstrzymały się od głosu. Zgodnie z podjętą uchwałą, prezes ZG PTL prof. Buchowski złożył (z powodu nieobecności zainteresowanych osób) na ręce prezesów oddziałów dyplomy dla nowych honorowych członków.

W drugim wniosku poproszono o powołanie pełnomocników, którzy będą podpisywać umowy dla członków Zarządu Głównego. Zgłoszono cztery kandydatury: Hanny Golli, Filipa Wróblewskiego, Joanny Kurbiel i Joanny Koźmińskiej. W wyniku głosowania wybrano: Hannę Gollę, Filipa Wróblewskiego i Joannę Kurbiel. Swoje obowiązki będą sprawować do końca kadencji obecnego ZG.

Kolejną wniesioną sprawą poddaną pod głosowanie było wprowadzenie zmiany w statucie PTL, dotyczącej wydłużenia kadencji zarządów sekcji z dwóch do czterech lat. Uprawnieni delegaci jednogłośnie zagłosowali za zmianą w statucie. Sekretarz generalny PTL – dr hab. Piotr Grochowski zgłosił wniosek o doprecyzowanie: czy do czterech lat wydłużone zostają obecnie trwające kadencje, czy też pozostają

one dwuletnie i dopiero w najbliższych wyborach zarządy sekcji będą wybierane na kadencję czteroletnią; zauważył też, że podczas trwania zjazdu we Wrocławiu – 22 i 23 września br. – odbyły się już wybory władz niektórych sekcji. Zdecydowano, aby poinformować zarządy wszystkich sekcji o zmianie w statucie, która będzie obowiązywać od najbliższych wyborów władz sekcji.

Wniesiona została także sprawa dotycząca zmiany nazw oddziałów PTL, tak aby zapis w Krajowym Rejestrze Sądowym był spójny z nazwami, którymi oddziały się posługują. Zaproponowano nazwę pełną i nazwę skrótową oraz poproszono o sprawdzenie prawidłowości zapisu adresów oddziałowych. Tylko jeden delegat wstrzymał się od głosu, jeden był przeciw, a 35 zgodziło się na wprowadzenie proponowanych, ujednoliconych nazw. Weryfikacja danych adresowych zostanie przeprowadzona w poszczególnych oddziałach, a wnioski o wprowadzenie właściwych zapisów zostaną złożone w KRS.

Prof. Buchowski zaproponował, a członkowie ZG poparli ten pomysł, aby Towarzystwo co roku przyznawało honorowe nagrody: za najlepszą książkę o tematyce antropologicznej, wystawę etnograficzną oraz najciekawszą działalność promująca tradycyjną i współczesną kulturę. Za ustanowieniem nagrody książkowej zagłosowały 34 osoby, jedna była przeciw, dwie wstrzymały się; za ustanowieniem nagrody za wystawę głosowały 33 osoby, jedna była przeciw, trzy wstrzymały się; za uhonorowaniem działalności promocyjnej głosowały 32 osoby, jedna była przeciw i cztery wstrzymały się. Tym samym przyznawanie nagród zostało zatwierdzone.

Po zakończeniu części poświęconej sprawom wnioskowym prof. Buchowski poprosił o głos prezesa Oddziału PTL w Gdańsku – Mirosława Kuklika, który poinformował o kolejnym Zjeździe PTL w 2017 roku. Ustalono termin: 22-25 czerwca 2017 roku oraz tytuł konferencji: „Region i regionalizm – między pasją a metodą”. Wyjątkowo zmieniono termin wrześniowy na czerwcowy ze względu na to, iż w Gdańsku odbywają się w tym czasie wydarzenia kulturalne będące atrakcją dla etnologów i antropologów: obchody sobótkowe w Jastarni i morska pielgrzymka rybacka w Zatoce Puckiej. Zdecydowano, że podobnie jak w tegorocznej konferencji, drugą jej część będą organizować członkowie poszczególnych sekcji problemowych działających przy ZG. Prezes Oddziału Gdańskiego dodał, że konferencja wpisze się w obchody 200-lecia urodzin Floriana Ceynowy – pierwszego działacza społecznego i regionalisty kaszubskiego. Zgłoszono także kolejne miejsca zjazdów: w 2018 roku (wstępnie) w Krakowie, w 2019 w Katowicach lub Chorzowie, a chęć organizacji zjazdu zgłosił w kolejnym wolnym terminie Oddział PTL w Łodzi.

Po omówieniu ramowej organizacji zjazdu PTL w 2017 roku w Gdańsku, prof. Buchowski zamknął 92. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i zaprosił wszystkich do udziału w przyszłorocznym spotkaniu.

Mariola Tymochowicz

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU GŁÓWNEGO POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO ZA OKRES OD WRZEŚNIA 2015 DO SIERPNIA 2016 ROKU

Dane ogólne

Liczba członków Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego na koniec sierpnia 2016 roku wynosiła 712 osób, przy czym w ostatnim roku do Towarzystwa przyjęto 30 nowych członków. W okresie sprawozdawczym w PTL działało 16 oddziałów terenowych (Białystok, Bielsko-Biała, Cieszyn, Gdańsk, Kraków, Lublin, Łódź, Msza na Dolna, Opole, Poznań, Północno-Mazowiecki z siedzibą w Ciechanowie, Śląski z siedzibą w Bytomiu, Toruń, Warszawa, Wrocław, Zielona Góra) oraz 5 sekcji problemowych (Sekcja Stroju Ludowego, Sekcja Muzeologiczna, Sekcja Antropologii Historii, Sekcja Metodologiczna, Sekcja Folklorystyczna). Uchwałą Zarządu Głównego z 4 marca 2016 roku rozwiązany został oddział terenowy w Zamościu. Powodem tej decyzji był utrzymujący się od dłuższego czasu brak wystarczającej liczby członków w tym oddziale. Uchwałami ZG z 29 czerwca 2016 roku powołane zostały dwie nowe sekcje problemowe: Sekcja Ukrainoznawcza (działająca przy oddziale Poznań) oraz Sekcja Studiów Azjatyckich (działająca przy ZG).

Towarzystwo prowadzi własną stronę internetową (<http://www.ptl.info.pl/>), a także profil w serwisie społecznościowym Facebook (<https://www.facebook.com/ptl>). Członkowie PTL redagują również osobny portal związany z długofalowym projektem Atlas Polskich Strojów Ludowych (<http://stroje.ptl.info.pl/>) oraz powiązany z nim profil w serwisie społecznościowym Facebook (<https://www.facebook.com/strojeludowe>).

25 września 2015 roku we Lwowie odbyło się 91. Walne Zgromadzenie Delegatów PTL, w którym udział wzięło 125 zarejestrowanych uczestników. W trakcie WZD dokonano wyboru władz Towarzystwa na kadencję 2016-2019. ZG ukonstytuował się w następującym składzie: prof. dr hab. Michał Buchowski (prezes), dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, prof. UŁ (wiceprezes), dr hab. Katarzyna Barańska (wiceprezes), dr Katarzyna Majbroda (wiceprezes), dr hab. Piotr Grochowski (sekretarz generalny), dr Mariola Tymochowicz (zastępca sekretarza), dr Anna Weronika Brzezińska (skarbnik), dr Michał Mokrzan (zastępca skarbnika), dr Hubert Czachowski (członek zarządu), dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska (członek zarządu), dr hab. Teresa Smolińska, prof. UO (członek zarządu), dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN (członek zarządu).

Szczegółowe sprawozdanie z 91. WZD PTL zostało opublikowane w 99 tomie czasopisma „Lud”. W okresie sprawozdawczym odbyły się cztery posiedzenia ZG.

Biuro Zarządu Głównego

W okresie sprawozdawczym w biurze ZG pracowały następujące osoby:

1. Paulina Suchecka (3/4 etatu) – kierowniczka biura oraz Biblioteki i Archiwum PTL, sprawy wydawnicze, obsługa archiwum oraz biblioteki, sprawy członkowskie;
2. Agata Sikora (1/2 etatu) – główna księgowa PTL;
3. Joanna Tomaszewska (pełen etat, zastępstwo za przebywającą na zwolnieniu lekarskim Annę Kurpiel) – organizowanie procesu wydawniczego bieżących publikacji PTL, promocja i dystrybucja wydawnictw PTL, obsługa magazynu wydawnictw oraz strony internetowej PTL, pozyskiwanie środków na działalność statutową PTL oraz obsługa grantów realizowanych przez PTL.

Ponadto na podstawie umowy pomiędzy PTL a Uniwersytetem Wrocławskim, w Bibliotece PTL pracuje Aleksandra Michałowska (zatrudniona na cały etat w BUWr), która jest odpowiedzialna za gromadzenie, opracowanie i digitalizację zbiorów, a także obsługę czytelników, prowadzenie strony internetowej PTL oraz przygotowywanie sprawozdań dla BUWr.

Działalność naukowa i popularnonaukowa

W okresie sprawozdawczym w PTL realizowano lub przygotowywano następujące projekty badawcze oraz projekty z zakresu popularyzacji i udostępniania wyników badań naukowych:

1. „Atlas Polskich Strojów Ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”. Projekt realizowany od marca 2013 do sierpnia 2016 roku w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (0095/NPRH2/H11/81/2013), kierowany przez dr Brzezińską (wartość grantu 375 102 zł).

2. „Utworzenie repozytorium cyfrowego: Dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884–1945)”. Projekt realizowany od lipca 2014 do lipca 2016 roku w ramach grantu Narodowego Program Rozwoju Humanistyki (0073/NPRH3/H11/82/2014), kierowany przez dr Stefanię Agnieszkę Skowron-Markowską (wartość grantu 350 000 zł);

3. „Słownik wierzeń i zwyczajów słowiańskich pod redakcją Adama Fischera – dzieło niedokończone”. Projekt realizowany od lutego 2015 do kwietnia 2017 roku w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki (UMO-2014/13/D/HS3/03697), kierowany przez dr Monikę Kujawską (wartość grantu 212 918 zł);

4. „Opracowanie i udostępnienie unikatowej spuścizny po dr. Janie Dekowskim – wybitnym polskim etnografie i badaczu folkloru”. Projekt realizowany w ramach grantu przyznanego przez Naczelną Dyрекcję Archiwów Państwowych (wartość grantu 17 967 zł), termin zakończenia – październik 2016 roku;

5. „Niematerialne dziedzictwo regionu i skarby europejskiej kultury tradycyjnej”. Wystawa realizowana w ramach dofinansowania przyznanego przez Muzeum Narodowe we Wrocławiu (10 400 zł) oraz Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego (30 000 zł). Wystawa otwarta 2 września 2016 roku;

6. Międzynarodowa konferencja naukowa „Polska i ukraińska etnologia dzisiaj. Kontynuacja i perspektywy”, Lwów, 24-27 września 2015 roku. Przedsięwzięcie współorganizowane przez: Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Muzeum Etnograficzne Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu, Towarzystwo Naukowe im. Tarasa Szewczenki, Instytut Narodoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy we Lwowie, Uniwersytet im. Iwana Franki we Lwowie, Centrum Historii Miejskiej Europy Środkowo-Wschodniej we Lwowie;

7. Przygotowanie międzynarodowej konferencji naukowej „Jaka refleksja o kulturze jest dziś potrzebna Europie” towarzyszącej 92. WZD PTL we Wrocławiu, 21-25 września 2016 roku. Przedsięwzięcie dofinansowane przez Biuro Festiwalowe Impart 2016 (10 000 zł);

8. Rok Antoniego Kaliny w Ostrowie Wielkopolskim. W ramach umowy o współpracy z Urzędem Miasta w Ostrowie Wielkopolskim, PTL podjął następujące działania:

- a. Przygotowanie i wydanie publikacji, *Wielkopolanin we Lwowie. Antoni Kalina (1846-1906) – slawista i etnograf* autorstwa dr Brzezińskiej i dr. Czachowskiego;
- b. Współorganizacja wystawy „Z Krępy do Lwowa... Droga prof. Antoniego Kaliny” oraz konferencji naukowej pod tym samym tytułem, w której uczestniczyli prof. Buchowski, dr Brzezińska oraz dr Czachowski;
- c. Utworzenie i prowadzenie profilu poświęconego Antoniemu Kalinie w serwisie społecznościowym Facebook (<https://www.facebook.com/Antoni-Kalina>).

ZG PTL podjął działania zmierzające do zachęcenia badaczy z różnych ośrodków, aby aplikowali o środki na badania naukowe za pośrednictwem Towarzystwa. W tym celu sformułowano i umieszczono na stronie internetowej ogólne wytyczne dla osób chcących składać wnioski o granty za pośrednictwem PTL.

Działalność wydawnicza

Wprowadzona od 2016 roku zmiana zasad przyznawania przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego środków na upowszechnianie wyników badań naukowych (tzw. DUN) sprawiła, iż zniknęło główne źródło, z jakiego do tej pory PTL pozyskiwało dofinansowanie na działalność wydawniczą. W związku z powyższym, nie udało się też zdobyć ministerialnego dofinansowania na publikację żadnych pozycji ujętych w planie wydawniczym na 2016 rok. W tej sytuacji ZG PTL wycofał się częściowo z pierwotnych planów wydawniczych, a zarazem podjął starania o znalezienie innych źródeł finansowania lub współwydawców dla części planowanych publikacji. Postanowiono między innymi przeprowadzić wśród członków PTL zbiórkę pieniędzy na wydanie setnego, jubileuszowego numeru czasopisma „Lud”. Z kolei

w przypadku „Literatury Ludowej” udało się pozyskać partnerów, umożliwiających sfinansowanie druku wszystkich numerów za rok 2016 (Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Stowarzyszenie Trickster, Uniwersytet Szczeciński).

Ze względu na niepewną sytuację finansową nie sporządzono planu wydawniczego na rok 2017, zakładając, że PTL będzie publikowało prace naukowe tylko w sytuacji, gdy środki finansowe na ich wydanie uda się pozyskać w ramach projektów badawczych lub w ramach współpracy z innymi podmiotami (wydawnictwa, fundacje, samorządy, jednostki naukowe).

W okresie sprawozdawczym PTL był wydawcą i współwydawcą następujących publikacji:

1. Czasopisma:

„Lud” (t. 99);

„Literatura Ludowa” (numery 3/2015, 4-5/2015, 6/2015, 1/2016, 2/2016);

„Łódzkie Studia Etnograficzne” (t. 54: G.E. Karpińska, A. Krupa-Ławrynowicz, red., *The Culinaries*) – publikacja elektroniczna;

„Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” (nr 3 za 2016 r.) – publikacja elektroniczna.

2. Serie wydawnicze PTL:

a. „Archiwum Etnograficzne”:

D. Angutek (red.), *Przyszłość wielokulturowości w Polsce? Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii* (współwydawca Uniwersytet Zielonogórski);

T. Rokosz, *Obrzęd Sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnologiczne)*, (współwydawca Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach);

J. Adamowski, M. Tymochowicz (red.), *Sacrum w tradycji i kulturze współczesnej* (współwydawca Wydawnictwo UMCS).

b. „Atlas Polskich Strojów Ludowych”:

S. Trebunia-Staszek, A. i M. Etynkowscy, K. Fiedler, *Strój podhalański*;

Ł. Stanaszek, E. Piskorz-Branekova, *Strój wilanowski z nadwiślańskiego Urzecza*;

J. Minksztyl, *Strój bambrów poznańskich*;

A.W. Brzezińska, A. Paprot, M. Tymochowicz, *Klocki, snutki, perebory. Tradycyjne rękodzieło wobec wyzwań współczesności*.

c. „Biblioteka Literatury Ludowej”:

K. Kowalczyk, *Baśń w zwierniadle popkultury. Renarracje baśni ze zbioru „Kinder- und Hausmärchen” Wilhelma i Jakuba Grimmów w przestrzeni kultury popularnej* (współwydawca Stowarzyszenie Badaczy Popkultury i Edukacji Popkulturowej „Trickster”).

3. Publikacje poza seriami:

P. Grochowski, A. Miancki (red.), *Adam Fischer*;

S. Skowron-Markowska (red.), *Znad Amuru do przestrzeni cyfrowej. Digitalizacja kolekcji dokumentów i fotografii Stanisława Poniatowskiego ze zbiorów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*;

M. Nowakowska, *Fotografia sto lat temu. Kolekcja fotograficzna w zbiorach Stanisława Poniatowskiego*;

A.W. Brzezińska, H. Czachowski, *Wielkopolanin we Lwowie. Antoni Kalina (1846-1906) – sławista i etnograf* (współwydawca Urząd Miasta Ostrowa Wielkopolskiego).

W ramach prowadzonej wymiany wydawnictw z tomów i tytułów wydanych od września 2015 do sierpnia 2016 roku przekazano na wymianę 376 woluminów (141 egzemplarzy „Ludu” i tytułów w seriach oraz 47 kompletów „Literatury Ludowej” – każdy po 5 woluminów). W tym samym okresie sprzedano 2041 egzemplarzy wydawnictw PTL.

W związku z aktualną sytuacją finansową (brak możliwości uzyskania z MNiSW dofinansowania na druk publikacji) oraz zmieniającymi się standardami wydawania czasopism naukowych (rozwój platform cyfrowych oraz elektronicznych form publikacji) ZG na posiedzeniu 4 marca 2016 roku podjął decyzję, iż od roku 2017 czasopisma PTL będą wydawane w wersji elektronicznej i umieszczone na cyfrowej platformie czasopism. Po dokładnym przeanalizowaniu istniejących możliwości oraz działających w Polsce tego rodzaju platform, na posiedzeniu 29 czerwca 2016 roku ZG podjął uchwałę, iż wszystkie czasopisma PTL zostaną umieszczone na Akademickiej Platformie Czasopism, której operatorem jest Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu. Jednocześnie ZG podjął uchwałę o zmianie trybu pracy i powoływania redakcji czasopism. Zgodnie z tą uchwałą, redakcje wszystkich czasopism PTL ulegną rozwiązaniu z końcem 2016 roku. Z dniem 1 stycznia 2017 powołane zostaną nowe redakcje, przy czym redaktorzy naczelni będą wybierani w trybie konkursowym na czteroletnie kadencje, natomiast pozostali członkowie redakcji oraz rad redakcyjnych będą proponowani przez redaktora naczelnego i powoływani przez ZG.

Biblioteka i archiwum naukowe

Zasób Biblioteki Naukowej im. Jana Czekanowskiego liczy ogółem 45 830 woluminów. W okresie sprawozdawczym zwiększył się on o 553 woluminy, w tym 198 zakupionych, 227 z wymiany i 109 z darów.

W roku 2015 PTL pozyskał z MNiSW środki w wysokości 36 300 zł (umowa nr 893/P–DUN/2015) na działalność biblioteki w zakresie zadań dotyczących gromadzenia zbiorów i uzupełnianie zasobów bibliotecznych oraz udostępnianie księgozbioru i informacji bibliotecznej. W związku z opóźniającymi się decyzjami MNiSW w sprawie składanych przez PTL wniosków o dofinansowanie działalności biblioteki

na rok 2016, w pierwszej połowie tego roku powstrzymano się od większych zakupów. W okresie sprawozdawczym z biblioteki skorzystało łącznie 414 osób, którym wypożyczono 799 woluminów druków zwartych oraz 425 woluminów czasopism.

Z początkiem 2016 roku katalog Biblioteki PTL został przyłączony do głównego katalogu komputerowego Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego w systemie Virtua, w związku z czym zaprzestano opracowania druków zwartych w katalogu komputerowym MAK, który był użytkowany w latach 2007-2015. Pracownik Biblioteki PTL został przeszkolony w zakresie sporządzania rekordów do katalogu Virtua i wszystkie nowo wpływające egzemplarze druków zwartych znajdują się już w katalogu BUWr. Czasopisma zaś kataloguje się nadal za pomocą katalogów kartkowych.

W 2016 roku podjęto też prace nad digitalizacją zbiorów Biblioteki PTL, rozpoczynając od pozycji najstarszych i niedostępnych w innych bibliotekach cyfrowych. Po opracowaniu zostaną one opublikowane w Bibliotece Cyfrowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

W Archiwum Naukowym PTL znajduje się łącznie w przybliżeniu 2660 jednostek archiwalnych, z czego 980 stanowi tak zwane Archiwum Sybirackie, a 1680 właściwe Archiwum PTL. W okresie sprawozdawczym do archiwum wpłynęły trzy nowe teki „sybirackie” oraz dokumentacja rozwiązanego oddziału PTL w Opocznie. Z archiwum skorzystało 16 osób, którym udostępniono w czytelni 167 teczek. Prócz tego wykonano skany 14 numerów inwentarzowych na zamówienie Wydziału Filologicznego UMK w Toruniu.

W ramach realizowanych projektów badawczych oraz pozyskanych grantów, w archiwum podjęto lub kontynuowano, a częściowo także zakończono prace z zakresu konserwacji, digitalizacji, opracowywania oraz udostępniania następujących kolekcji:

1. Dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945);
2. Materiały Adama Fischera zgromadzone do niewydanego *Słownika wierzeń i zwyczajów słowiańskich*;
3. Spuścizna po dr. Janie Piotrze Dekowskim.

Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej

Kierownikiem Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej jest dr Inga Kuźma. Od 1999 roku do chwili obecnej działalność ODiE możliwa jest głównie dzięki społecznej pracy obecnego kierownika oraz mgr Małgorzaty Wilbik, mgr Alicji Piotrowskiej i mgr Anny Deredas. Pozyskiwane za pośrednictwem PTL fundusze na opłacenie prac bibliograficznych, tłumaczeń, aktualizację oprogramowania, obsługę informatyczną baz danych i uaktualnianie katalogu on-line „Bibliografii Etnografii Polskiej” stanowią niespełna 50% wartości wykonywanego zadania.

W roku 2015 ODiE zrealizował następujące prace w ramach tworzenia i utrzymania baz danych, finansowane ze środków MNiSW (umowa 833/P-DUN/2015 – kwota dofinansowania 55 940 zł):

1. Aktualizacja katalogu on-line „Bibliografii Etnografii Polskiej w internecie” – uzupełnienie brakujących w bazie danych not bibliograficznych prac z zakresu antropologii kulturowej, etnologii i folklorystyki za lata 2000-2010 i retrospektywny rok 1998;

2. Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych – kontynuacja na rok 2015. Gromadzenie informacji na nośnikach komputerowych, kwerenda biblioteczna, klasyfikacja i zapis w bazie danych bibliograficznych za 2013 rok do bieżącej bibliografii etnografii polskiej;

3. Umieździarnodowienie dorobku polskiej antropologii kulturowej i dziedzin pokrewnych za wybrane lata 2010 i 2013;

4. Upowszechnianie i promocja osiągnięć nauki polskiej – kontynuacja na rok 2015. Opracowanie selektywnej bibliografii etnografii polskiej za 2014 rok dla bibliografii międzynarodowej – *International Bibliography of the Social Sciences*.

Ogólnie w roku 2015 do BEP zostały wpisane 1743 noty, a łączna liczba rekordów bibliograficznych umieszczonych w BEP wynosi obecnie 34 698.

Na rok 2016 zaplanowano trzy zadania, na które łącznie uzyskano z MNiSW środki w wysokości 47 455 zł:

1. Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych – kontynuacja prac. Gromadzenie informacji na nośnikach komputerowych, kwerenda biblioteczna, klasyfikacja i zapis w bazie danych bibliograficznych za 2015 rok do bieżącej „Bibliografii Etnografii Polskiej” (BEP);

2. Upowszechnianie i promocja osiągnięć nauki polskiej – kontynuacja prac. Opracowanie selektywnej bibliografii etnografii polskiej za 2015 rok dla bibliografii międzynarodowej – *International Bibliography of the Social Science*;

3. Umieździarnodowienie i popularyzacja dorobku polskiej antropologii kulturowej i dziedzin pokrewnych wśród użytkowników obcojęzycznych – kontynuacja prac za lata 2009 i 2010.

W związku z tym, że MNiSW rozpatrzyło wnioski o finansowanie prac planowanych w 2016 roku dopiero w lipcu oraz ze względu na rozpatrywanie przez MNiSW odwołania w sprawie decyzji o odmowie finansowania jednego z zadań, prace nad realizacją powyższych zadań będą prowadzone w czwartym kwartale 2016 roku.

Piotr Grochowski
Sekretarz Generalny PTL

POSIEDZENIE KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN
INAUGURUJĄCE KADENCJĘ 2016-2019, WARSZAWA,
4 LUTEGO 2016

Zebraniu przewodniczył dziekan Wydziału I PAN – prof. dr hab. Stanisław Filipowicz, który powitał zgromadzonych nowo wybranych członków Komitetu, a następnie wręczył im dokumenty powołania do Komitetu na kadencję 2016-2019. Na posiedzeniu obecnych było 25 spośród 29 wybranych członków. Nieobecność swą usprawiedliwili profesorowie: Michał Buchowski, Anna Engelking, Jan Święch i Jerzy S. Wasilewski. Dokumenty powołania odebrali następujący profesorowie: Jan Adamowski, Janusz Barański, Marcin Brocki, Wojciech J. Burszta, Piotr Dahlig, Mirosława Drozd-Piasecka, Róża Godula-Węclawowicz, Janina Hajduk-Nijakowska, Katarzyna Kaniowska, Grażyna E. Karpińska, Zygmunt Kłodnicki, Eugeniusz Kłosek, Waldemar Kuligowski, Jolanta Ługowska, Anna Malewska-Szałygin, Janusz Mucha, Anna Nadolska-Styczyńska, Jacek J. Pawlik, Danuta Penkala-Gawęcka, Adam Pomieciński, Halina Rusek, Jacek Schmidt, Teresa Smolińska, Anna Wieczorkiewicz i Hanna M. Zowczak, a także Zbigniew Jasiewicz jako honorowy przewodniczący Komitetu i Aleksander Posern-Zieliński jako członek-korespondent PAN.

Z kolei dziekan zarządził wybór komisji skrutacyjnej celem przeprowadzenia wyborów. Jej członkami zostali profesorowie: Kłodnicki, Godula-Węclawowicz i Drozd-Piasecka. Następnie przystąpiono do wyboru przewodniczącego KNE. Prof. Kaniowska zgłosiła kandydaturę dotychczasowego przewodniczącego, uzasadniając merytorycznie swój wniosek kompetencjami naukowymi i osiągnięciami organizacyjnymi kandydata w poprzedniej kadencji. Wobec braku innych kandydatów na to stanowisko, przystąpiono do wyborów, w wyniku których prof. Posern-Zieliński uzyskał jednoznaczne poparcie wszystkich obecnych na zebraniu członków Komitetu. Tym samym, przewodniczącym Komitetu Nauk Etnologicznych PAN na bieżącą kadencję został ponownie prof. Posern-Zieliński.

Kolejne głosowanie obejmowało wybór dwóch zastępców przewodniczącego. Zgłoszono kandydatury profesorów: Kaniowskiej, Brockiego, Malewskiej-Szałygin i Wasilewskiego (który pisemnie wyraził zgodę na kandydowanie). Po przeprowadzeniu głosowania okazało się, że najwięcej głosów uzyskały: Kaniowska (UŁ) i Malewska-Szałygin (UW). Zostały one zastępcami przewodniczącego Komitetu.

W kolejnym punkcie obrad przystąpiono do wyboru sekretarza KNE. Jako kandydatki zgłoszono profesor Engelking (która wyraziła pisemną zgodę na kandydowanie) i profesor Nadolską-Styczyńską. W wyniku głosowania, większość głosów uzyskała Engelking (IS PAN), która została sekretarzem naukowym Komitetu Nauk Etnologicznych PAN.

Następnym punktem zebrania był wybór członków prezydium Komitetu. Po dyskusji postanowiono zachować dotychczasową liczbę czterech członków prezydium. Zgłoszono kandydatury profesorów: Smolińskiej, Brockiego, Kuligowskiego, Burszty, Zowczak i Nadolskiej-Styczyńskiej. W wyniku głosowania największą liczbę

bę głosów uzyskali profesorowie: Smolińska, Brocki, Burszta i Zowczak. Zostali oni członkami Prezydium KNE PAN.

Ostatnim etapem wyborów było powołanie członków komisji wyborczej na całą kadencję Komitetu. Zgłoszono trzech kandydatów, profesorów: Wasilewskiego, Adamowskiego i Karpińską. Wszyscy jednogłośnie zostali powołani do Komisji Wyborczej KNE PAN. Postanowiono, że przewodniczącą Komisji wybiorą sami członkowie tego gremium.

W końcowej części zebrania nowo powołany przewodniczący przedstawił informacje statystyczno-porównawcze na temat zmian w składzie członków Komitetu w kadencjach 2011-2015 i 2016-2019. Porównanie to obejmowało takie parametry, jak: ośrodki akademickie, środowiska naukowe, płeć, wiek, stopnie i tytuły naukowe oraz subdyscypliny.

W dalszej części zajęto się debatą na temat najbliższych zadań KNE, między innymi wskazano na konieczność opracowywania raportów analitycznych na temat ważnych spraw społeczno-kulturowo-naukowych powiązanych z kompetencjami nauk etnologicznych oraz konieczność dokonania wyboru, na najbliższym zebraniu, specjalistów Komitetu.

Zdecydowano, że najbliższe posiedzenie KNE PAN odbędzie się w Krakowie w kwietniu 2016 roku, ze względu na jubileusz tamtejszego uniwersyteckiego ośrodka etnologicznego. Zgłoszono także propozycję, aby jesienne zebranie KNE PAN odbyło się we Wrocławiu, we wrześniu, a następne, już w 2017 roku, w Łodzi. Na tym zebranie zakończono.

Aleksander Posern-Zieliński

POSIEDZENIE PLENARNE KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN, KRAKÓW, 21 KWIETNIA 2016

Drugie plenarne posiedzenie Komitetu w nowej kadencji odbyło się w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obrady toczyły się w Sali Senackiej Collegium Maius, dzięki zaproszeniu dyrektora Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ – prof. Marcina Brockiego. Sesja krakowska związana była bezpośrednio z obchodami jubileuszu 90-lecia powstania Instytutu. Przybyłych na nią członków Komitetu, a także rektora UJ – prof. Wojciecha Nowaka, prorektora UJ – prof. Andrzeja Manię, dziekana Wydziału Historycznego – prof. Jana Świącha oraz zaproszonych na to posiedzenie pracowników Instytutu powitał jego dyrektor, oddając z kolei głos rektorowi. Następnie przemówił prof. Aleksander Posern-Zieliński, przewodniczący Komitetu, który wyraził satysfakcję z faktu, iż w tak ważnych uroczystościach jubi-

leuszowych krakowskiej etnologii mógł wziąć udział Komitet Nauk Etnologicznych PAN, a następnie zwrócił uwagę na wielką rolę i znaczące osiągnięcia etnologicznej placówki krakowskiej dla całego krajowego środowiska. Z kolei głos zabrał prof. Zbigniew Jasiewicz, honorowy przewodniczący Komitetu, który podzielił się kilkoma refleksjami z czasów, gdy studiował na UJ. W dalszej kolejności prof. Brocki przedstawił podstawowe informacje o Instytucie odnoszące się do okresu 2014-2015. Scharakteryzował pokrótce jego strukturę, skład kierownictwa, profil absolwenta oraz omówił główne kierunki działalności naukowej, dydaktycznej, edytorskiej, wspominając także o konferencjach, kontaktach zagranicznych, badaniach terenowych i aktywności naukowej studentów. Uroczystą część posiedzenia zakończyło wystąpienie prof. Zbigniewa Libery, który omówił wyniki projektu badawczego zrealizowanego ostatnio w Instytucie, opartego na niemieckich materiałach źródłowych z czasów II wojny światowej. Efektem tych studiów stała się monografia *Antropologia i etnologia w czasie wojny*, ukazująca rolę nazistowskich badań rasowo-ludoznawczych w polityce okupacyjnej III Rzeszy na terenach Generalnego Gubernatorstwa. Na zakończenie tego uroczystego posiedzenia jego uczestnicy zapoznali się z wystawą fotograficzną związaną tematycznie z tym projektem.

W drugiej, organizacyjnej części zebrania, przewodniczący Komitetu wręczył z ramienia PAN nominacje na członkinie Komitetu prof. prof. Annie Engelking i Annie Wieczorkiewicz, których nie było na posiedzeniu inauguracyjnym nową kadencję. W dalszej kolejności przedstawił zebrany nowego członka Komitetu, prof. Wojciecha Dohnalą, o dokooptowaniu którego zdecydowali w głosowaniu członkowie zebrania plenarnego Wydziału I PAN, uzupełniając w ten sposób ostatnie wakujące miejsce. Następnie prof. Katarzyna Kaniowska zaproponowała uczczenie minutą ciszy pamięci zmarłej prof. Elżbiety Tarkowskiej, byłej członkini Komitetu.

Kolejny punkt programu dotyczył wyboru tak zwanych specjalistów. Komitet, korzystając ze swoich regulaminowych uprawnień, przegłosował pozytywnie następujące kandydatury:

1. specjaliści zasiadający w KNE także w poprzedniej kadencji: dr Zbigniew Benedyktowicz (Instytut Sztuki PAN), dr Arkadiusz Bentkowski (Polski Instytut Antropologii), dr Hubert Czachowski (Muzeum Etnograficzne w Toruniu);
2. specjaliści powołani po raz pierwszy: dr Kamila Baraniecka-Olszewska (IAiE PAN), dr Anna W. Brzezińska (IEiAK UAM), dr Katarzyna Kość-Ryżko (IAiE PAN), dr hab. Grażyna Kubica-Heller (IS UJ).

Następnie przystąpiono do dyskusji nad powołaniem komisji Komitetu na nową kadencję, w wyniku czego aprobatę zyskały:

1. Komisja do Badania Wschodu w składzie: prof. dr hab. Jasiewicz, prof. UAM, dr hab. Danuta Penkala-Gawęcka i prof. dr hab. Jerzy S. Wasilewski. Podział obowiązków, jak i wybór kolejnych członków zostanie dokonany na pierwszym zebraniu Komisji;
2. Komisja Antropologii Miasta w składzie: prof. UŁ, dr hab. Grażyna E. Karpińska – przewodnicząca, prof. IAiE PAN, dr hab. Róża Godula-Węclawowicz –

wiceprzewodnicząca, dr hab. Adam Pomieciński – sekretarz, członkowie: prof. UAM, dr hab. Wojciech Dohnal, prof. UWM, dr hab. Jacek J. Pawlik i prof. dr hab. Halina Rusek;

3. Komisja Folklorystyczna w składzie: prof. UO, dr hab. Teresa Smolińska – przewodnicząca, prof. UMCS, dr hab. Jan Adamowski – wiceprzewodniczący, członkowie: prof. dr hab. Piotr Dahlig, prof. IS PAN, dr hab. A. Engelking, prof. UO, dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska, prof. UŚ, dr hab. Zygmunt Kłodnicki, prof. dr hab. Jolanta Ługowska i prof. dr hab. Hanna M. Zowczak. Wakat zostanie uzupełniony w najbliższym czasie.

Przewodniczący Komitetu poruszył także sprawę pojawiających się opinii krytycznych pod adresem środowiska etnologicznego, według których coraz częściej etnologowie zajmują się problemami niszowymi zamiast koncentrować się na kwestiach szczególnie istotnych dla życia kraju i społeczeństwa. Zdaniem przewodniczącego, nie można tych zarzutów ignorować i należałoby podjąć w tym zakresie krytyczną debatę dla osądzenia, w jakim stopniu takie zastrzeżenia są uzasadnione, a w jakim niesprawiedliwe, i co należałoby zrobić, aby ewentualnie dokonać reorientacji priorytetów badawczych. Prof. Hajduk-Nijakowska uznała ten pomysł za dobry i zaproponowała, by Komitet przeprowadził odpowiednią debatę, a jej wyniki upowszechnił.

Z kolei prof. Kaniowska scharakteryzowała działalność i plany Polskiego Instytutu Antropologii. W związku z tym, że PIA będzie obchodzić w 2017 roku 10-lecie istnienia, projektowany jest II Kongres Antropologiczny, który ma się odbyć w październiku tegoż roku we Wrocławiu. W ramach Kongresu będzie zorganizowany Przegląd Filmów Etnograficznych w Łodzi oraz zostaną wznowione kolokwia antropologiczne. Ponadto prof. Kaniowska poinformowała, że kolekcja audiobooków została udostępniona w systemie on-line w bibliotece cyfrowej PIA; dodała także, że oczekuje się na propozycje 10-12 tytułów, które powinny się znaleźć w tym zestawie i które warto byłoby popularyzować także poza środowiskiem etnologicznym.

Na zakończenie ustalono, że w 2016 roku odbędą się jeszcze dwa posiedzenia Komitetu: pierwsze we wrześniu we Wrocławiu, a drugie na początku grudnia w Toruniu.

Irena Kabat

KONFERENCJA „JAKA REFLEKSJA O KULTURZE JEST
DZISIAJ POTRZEBNA EUROPIE? WYZWANIA, DYLEMATY,
PERSPEKTYWY”, WROCŁAW, 22-23 WRZEŚNIA 2016¹

Historia dyscyplin naukowych, takich jak: antropologia społeczno-kulturowa, kulturoznawstwo, folklorystyka, muzeologia, socjologia, filozofia, literaturoznawstwo, uprawianych na starym kontynencie, współtworzona jest między innymi przez refleksję nad kulturowym dziedzictwem Europy. Pojęcie kultury, a także tego, co kulturowe, funkcjonuje jako wyraźny idiom w myśli naukowej tychże dyscyplin, inicjując ich stopniowe przemiany w zakresie przedmiotów i obszarów zainteresowań, metodologii oraz narzędzi badawczych, a także celów i sposobów rozumienia poznania. Kolejne zwroty i reorientacje tych dyscyplin mają bowiem charakter kulturowy, ale także społeczny i kognitywny, funkcjonując nie tylko na zasadzie pojęć opisowych, lecz również w charakterze kategorii analitycznych, które profilują widzenie praktyk społeczno-kulturowych, procesów i zjawisk zajmujących przedstawicieli wymienionych dyscyplin.

Ogólnopolska konferencja naukowa „Jaka refleksja o kulturze jest dzisiaj potrzebna Europie? Wyzwania, dylematy, perspektywy”, która odbyła się w ramach obchodów 92. Walnego Zgromadzenia Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz 70-lecia powstania Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, miała na celu poszerzenie i wzbogacenie dyskursu o roli i statusie kultury we współczesnej Europie o rozważania prowadzone przez reprezentantki i reprezentantów przywołanych wyżej dyscyplin.

Ze względu na to, że konferencja odbyła się w mieście, które nosi w 2016 roku zaszczytne miano Europejskiej Stolicy Kultury, jej uczestnicy podjęli między innymi próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu współczesna Europa zachowuje tożsamość związaną z własnym dziedzictwem kulturowym, a na ile otwiera się na świat, wchłaniając zjawiska i style życia przekraczające granice kontynentu. Dyskusji poddano także drugi z kluczowych wątków organizujących tegoroczne obrady, pytając o to, jakie tryby recepcji kategorii kultury ulegają „wyciszeniu”, a które okazują się szczególnie nośne w ramach antropologii, ale także poza nią, w innych dyscyplinach oraz w dyskursie publicznym; jaka jest współczesna europejska refleksja o kulturze, a jaka mogłaby być według oczekiwań samych badaczy oraz innych uczestników rzeczywistości społeczno-kulturowej. Obrady toczyły się w sesji plenarnej i w sesjach zorganizowanych przez Sekcje działające przy Zarządzie Głównym PTL.

Część pierwszą sesji plenarnej zajęła dyskusja wokół kluczowego pytania, które pojawiło się w tytule konferencji. Obrady rozpoczął prezes PTL, prof. Michał Buchowski, rozważaniami na temat zjawiska nietolerancji, które stanowi zaprzeczenie

¹ Konferencja została zorganizowana przez Zarząd Główny PTL i Oddział PTL we Wrocławiu; współorganizatorzy: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Muzeum Etnograficzne Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu, Europejska Stolica Kultury.

idei europejskości, wobec koegzystowania różnych grup etnicznych, narodowych i kulturowych w przeszłości starego kontynentu i współcześnie. Prof. Katarzyna Kaniowska zastanawiała się nad tym, jakiej antropologii potrzebuje współczesna Europa, podejmując refleksję nad miejscem i pozycją dyscypliny nie tylko w sektorze nauki, ale także poza nim – w przestrzeni publicznej. Rolę antropologii społeczno-kulturowej w antyhegemonicznej i subwersywnej refleksji o kulturze rozważała z kolei dr hab. Grażyna Kubica, na przykładzie swojego projektu badawczego realizowanego w środowisku kobiet ze Śląska Cieszyńskiego. Prof. Jan Święch przedstawił referat na temat muzeów europejskich na wolnym powietrzu, przypominając ich niebagatelną rolę we współtworzeniu kultury europejskiej, a także ich funkcję edukacyjną i popularyzatorską w zakresie materialnego dziedzictwa kulturowego. Wątek kulturotwórczej roli muzeum pojawił się też w wystąpieniu dr Romana Chmetyka, poświęconym etnicznym wyznacznikom kultury na pograniczu polsko-ukraińskim. Rolę folklorystyki w badaniach współczesnej kultury przedstawiła prof. Janina Hajduk-Nijakowska, akcentując ważność tej dyscypliny.

Część druga obrad plenarnych została poświęcona obchodom jubileuszu 70-lecia powstania Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zaproszeni prelegenci przedstawili historię tej instytucji, sylwetki uczonych współpracujących z katedrą, projekty badawcze i przedsięwzięcia naukowe realizowane przez jej pracowników w przeszłości i współcześnie. Obrady rozpoczął kierownik KEiAK UW prof. Eugeniusz Kłosek, prezentując współczesny profil katedry, kierunki zainteresowań naukowych jej pracowników i realizowane przez nich projekty badawcze. Prof. Zbigniew Jasiewicz podzielił się z zebranymi swoimi wspomnieniami na temat katedry oraz jej byłych pracowników, lokując tę placówkę na mapie rodzimej dyscypliny. Prof. Aleksander-Posern Zieliński omówił pozaeuropejskie fascynacje wrocławskich etnologów, prowadzących badania terenowe w Oceanii i na Syberii. Doc. dr František Vrhel i dr Zuzana Korecká z Uniwersytetu Karola w Pradze opowiedzieli o wieloletniej współpracy KEiAK UW z praskim Instytutem Etnologii, przypominając wspólne seminaria i wyjazdy pracowników obu instytucji. Tę część zamknęło wystąpienie prof. Katarzyny Kaniowskiej, która omówiła profil czasopism etnologicznych ukazujących się w katedrze („Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, „Tematy z Szewskiej”), doceniając ich rolę w popularyzacji i umacnianiu antropologii kulturowej w Polsce.

Po dyskusji rozpoczęły się obrady w ramach sesji zorganizowanych przez sekcje działające przy ZG PTL. Przyjęta w tym roku po raz pierwszy formuła obrad umożliwiła referentom podjęcie wielu wątków tematycznych związanych z zawartą w tytule konferencji myślą przewodnią. Sekcja Metodologiczna zorganizowała panel „Antropologiczne konteksty krytyki kulturowej”, w ramach którego wygłoszono referaty dotyczące zagadnień geopolityki, neoliberalizmu, edukacji, ekonomii, historii idei, sprawczości i podmiotowości, które stanowią przedmiot zainteresowań krytyki kulturowej. Wystąpienia podejmowały także refleksję nad kategorią zmiany społeczno-kulturowej oraz obserwowanymi współcześnie praktykami społecznymi, które w istotny sposób kształtują kategorię „europejskości”. Pierwszego dnia obrad rozważano zagadnienia defamiliaryzacji krytyki kulturowej (prof. Waldemar Kuligow-

ski), miejsca i sposobów funkcjonowania antropologii w epoce późnego industrializmu (dr hab. Monika Baer), potencjalnych zadań antropologii społeczno-kulturowej wobec wyzwań płynących z krytycznego oglądu neoliberalnej polityki edukacyjnej (dr Katarzyna Majbroda). Dr Rafał Kleśta-Nawrocki pytał: „jakiej prędkości potrzebuje Europa?”, analizując jej przemiany w trybie *slow* i *fast*. Mariusz Wieczerzyński zaprezentował swoje przemyślenia na temat europejskości w kontekście kolonializmu, natomiast Katarzyna Ceklarz przedstawiła zjawisko neogórszczyzny, na przykładzie komercjalizacji tradycji na Podhalu.

Drugiego dnia obrady w ramach Sekcji Metodologicznej poświęcono zagadnieniom metodologii antropologii kulturowej, problemom związanym z określeniem metod badawczych i celów poznawczych współczesnej antropologii (prof. Kaniowska). Znaczna część rozważań dotyczyła statusu poznawczego współczesnych praktyk etnologicznych opartych na współpracy z lokalnymi środowiskami – partnerami projektów badawczych, a także działań etnologicznych o charakterze animacyjnym, podejmowanych wspólnie z artystami (dr Tomasz Rakowski, Ewa Rossal). W toku obrad pojawił się również wątek wyzwań, jakie wiążą się z uprawianiem i analizowaniem autoetnografii widzianych jako świadectwa przemian zachodzących w dyscyplinie o znacznym potencjale poznawczym (Paula Wełyczko). Dyskutowano nad wystąpieniem dr. hab. Marcina Napiórkowskiego, który zastanawiał się nad problemami związanymi z próbą wytyczenia zakresu badawczego i metodologicznego badań nad pamięcią. Dr hab. Wojciech Piasek przedstawił z kolei obszary funkcjonowania historii poza Akademią, koncentrując się na przemyśle kreatywnym i kulturowym. Podjęto również dyskusję nad statusem archiwum w pracy etnologicznej; Filip Wróblewski przybliżył uczestnikom specyfikę etnologicznej pracy w archiwach, wskazując na liczne problemy związane z pozyskiwaniem danych archiwalnych oraz ich właściwym opisem. Inne referaty w ramach obrad omawianej sekcji prezentowały antropologiczną analizę ideologii politycznych i ekonomicznych oraz ich kulturowych reprezentacji (dr Michał Raucher), coachingu w kontekście antropologii retoryki (dr Michał Mokrzan), a także przykład etnografii przemysłu produkcyjnego, referujący badania antropolożki prowadzone w jednym z zakładów przemysłowych (dr Marta Songin-Mokrzan). Dr Mirosław Marczyk oraz dr Konrad Górny przedstawili społeczne, polityczne i ekonomiczne postawy lokalnej społeczności w obliczu wielkiej inwestycji przemysłowej, na przykładzie badań prowadzonych w gminie Dobrzeń Wielki.

Panel zorganizowany przez Sekcję Folklorystyczną, „Współczesna folklorystyka europejska. Teorie, metody, problemy badawcze”, był poświęcony krytycznej refleksji nad dominującymi w folklorystyce polskiej i europejskiej tendencjami w zakresie tematyki oraz stosowanych ujęć metodologicznych. Referenci analizowali także wkład folklorystyki w badania nad europejskim dziedzictwem kulturowym oraz możliwości zastosowania jej metod badawczych do analizy współczesnych zjawisk społecznych. W kolejnych wystąpieniach podejmowano tematy szczegółowe, skupiając się między innymi na takich kwestiach, jak rola folklorystyki w badaniach nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym oraz w projektach z zakresu jego ochrony i praktyk animacyjnych (prof. Teresa Smolińska, dr Katarzyna Orszulak-Dudkowska, doc. dr hab.

Katia Michajłowa, prof. Michajło Chaj, prof. Larysa Vakhnina, dr Weronika Grozdew-Kołacińska), najnowsze tendencje w badaniach bajkozawczych oraz komparatystycznych (prof. Jolanta Ługowska, dr hab. Violetta Wróblewska, dr hab. Iwona Rzepnikowska), możliwości zastosowania technologii informatycznych w wyszukiwaniu i analizie tekstów folkloru (dr Filip Graliński, dr hab. Piotr Grochowski, dr hab. Piotr Wierchoń), funkcje i formy folkloru w kulturze współczesnej, zwłaszcza tradycyjnych wierzeń (dr Bożena Józefów-Czerwińska), współczesnych legend miejskich (dr hab. Dionizjusz Czubała), folkloru uczniowskiego (dr Agnieszka Przybyła-Dumin) i motywów folklorystycznych w grach komputerowych (dr Katarzyna Marcol).

Sekcja Stroju Ludowego zorganizowała panel „Ubranie czy przebranie? Budowanie tożsamości indywidualnej i grupowej poprzez ubiór”. Jego uczestnicy zastanawiali się, jakie znaczenie ma ubiór w życiu codziennym oraz jakie są jego funkcje. Obrady otworzyły wystąpienia odwołujące się do zagadnienia etnodizajnu (Adrianna Siebers) oraz inspiracji motywami tradycyjnymi w modzie *haute couture* i *prêt-à-porter* (dr Justyna Jaworska). Problematykę rekonstrukcji strojów ludowych oraz historycznych i ich współczesnego zastosowania w procesie budowania tożsamości grupowej (dr Wojtech Bagin, Marzena Badach) ukazano na przykładzie strojów z obszarów Podhala, nadwiślańskiego Urzecza (Elżbieta Piskorz-Branekova), Śląska Cieszyńskiego (dr Kinga Czerwińska), Poznania (strój Bambrów, dr Joanna Minksztyl) oraz Kurpiów (dr Katarzyna Waszczyńska). Kwestie symboliki ubiorów i ich roli w określaniu tożsamości zaprezentowano na podstawie grup kibiców piłkarskich (dr Mariola Tymochowicz), fanów heavy metalu (dr Barbara Major), śląskich diakonis (Anna Seemann-Majorek) i grupy zawodowej hiszpańskich matadorów (dr Magdalena Ziółkowska-Kuflńska). Podczas obrad nie zabrakło także szerszej refleksji nad definiowaniem etniczności przez współczesnych projektantów mody oraz nad zagadnieniami etycznymi związanymi z wykorzystywaniem symboliki religijnej w modzie popularnej (dr Ludmiła Ponomar, dr Stanisława Trebunia-Staszek). Ostatnia część dotyczyła zagadnień edukacji regionalnej (omówionej przez Ewę Lorenz na przykładzie projektu realizowanego przez społeczność lokalną z pogranicza wielkopolsko-śląskiego, dla której inspiracją był tradycyjny ubiór etnograficznej grupy Hazów) oraz upowszechniania wiedzy na temat strojów ludowych (na przykładzie doświadczeń redakcji Atlasu Polskich Strojów Ludowych – dr Anna Weronika Brzezińska). Integralną częścią obrad było także spotkanie tematyczne poświęcone zagadnieniu „Leksykonu strojów ludowych”.

Sekcja Muzeologiczna zorganizowała panel „Europejskość w muzeum. Muzeum w europejskości”, w ramach którego wygłoszone zostały następujące referaty: dr Krzysztof Kowalski, „O europeizacji w muzeach. Przyczyny, konsekwencje i ograniczenia”, dr hab. Katarzyna Barańska, „Obcy w muzeum. O obecności mniejszości i wykluczonych w działaniach muzealnych”, dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska, „Pozaeuropejskość w europejskim muzeum. Wyzwanie czy szansa?”, dr Damian Kasprzyk, „Muzeum regionalne w zmieniającej się Europie – bastion tożsamości, platforma integracji czy atrakcja turystyczna”, Aneta Popławska-Suś, „Historia mówiona w muzeum narracyjnym – droga ku demokratyzacji muzeów?”, Małgorza-

ta Oleszkiewicz, „Na styku kultur. Wizja Europy w Muzeum Kultur Europejskich w Berlinie” oraz Magdalena Zych, „Podnoszenie rzuconych rękawic. O co dziś pytają kolekcje etnograficzne?”.

W dyskusji zastanawiano się nad problemami definiowania i wyznaczania granic Europy i europejskości w różnych działaniach i projektach muzealnych. Największe zainteresowanie wywołały zagadnienia związane z podejmowaniem lub unikaniem przez muzea tematów „trudnych” lub tylko niepewnych, zarówno w odniesieniu do gromadzenia obiektów kulturowych, jak i ich wystawiennictwa. Rozważano również, jakie czynniki decydują o tym, że pewne tematy uznawane są w środowisku muzealników i etnologów za niełatwe i kłopotliwe. Dyskutowano kwestie stosunku do mniejszości etnicznych (np. kultury romskiej), możliwości tworzenia muzeów i wystaw przez ich przedstawicieli; zwrócono uwagę na delikatność materii relacji polsko-śląsko-niemieckich, charakterystycznych dla stref pogranicza (na Śląsku), problemy reprezentacji zbiorów ukraińskich w muzeach polskich oraz kultury żydowskiej, zwłaszcza tej przedstawianej w kontekście holokaustu.

W drugim dniu w ramach obrad Sekcji Muzealnej odbyła się dyskusja panelowa „Antropologiczny namysł nad europejską edukacją muzealną”. Pierwsza jej część była moderowana przez dr hab. Barańską, druga przez dr hab. Nadolską-Styczyńską. Czynny udział w dyskusji wzięli: dr Lucjan Buchalik, dr Hubert Czachowski, Magdalena Dolińska, Tomasz Górecki, dr Damian Kasprzyk, dr Olga Kwiatkowska, Teresa Lasowa, Irena Lew, Małgorzata Oleszkiewicz, Irena Soppa, Agnieszka Szepietuk-Barańska i Magdalena Zych. Rozważania dotyczyły miejsca edukacji w muzeum oraz roli odgrywanej w muzeach przez grupę zawodową edukatorów muzealnych. Uczestnicy zastanawiali się nad tym, czym jest edukacja muzealna, a czym być powinna. Mówiono o konieczności prowadzenia badań nad tym zagadnieniem, zwracając uwagę na edukację jako istotny element działalności muzeów, często stanowiący podstawowy sposób pozyskania odbiorcy. Jednocześnie podkreślono wagę pracy i konieczność odpowiedniego przygotowania osób zajmujących się edukacją, przekładających nierzadko trudne treści ekspozycji muzealnych na język zrozumiały dla nieprofesjonalnych odbiorców.

Sekcja Antropologii Historii zorganizowała pod kierownictwem dr hab. Marty Kurkowskiej-Budzan i dr. hab. Jacka Kowalewskiego dwudniowy panel „Historia mówiona – etnografia – antropologia kulturowa: strategie, paralele, kontrasty”. Każda z sesji składała się z dwóch integralnych części: odczytów oraz debat z udziałem zaproszonych gości. W pierwszym dniu miało miejsce wystąpienie dr. Piotra Filipkowskiego „Czy możliwa jest «transformacyjna» historia mówiona? O wstępnych trudnościach badania historii stoczni gdyńskiej w perspektywie oddolnej”. W drugiej części panelu odbyła się debata poświęcona trzem obszarom problemowym: charakterystyce najważniejszych strategii historii mówionej w Polsce; wyzwaniom i zadaniom stojącym przed rodzimą historią mówioną oraz podobieństwom i różnicom między historią mówioną a antropologią kulturową i etnografią. W debacie wzięli udział: dr Katarzyna Bock-Matuszyk, dr Filipkowski, dr Dobrochna Kałwa, dr Anna Kurpiel, dr Tomasz Rakowski, dr hab. Marta Kurkowska-Budzan (za pośrednictwem łącza videokonferencyjnego) oraz dr hab. Kowalewski, który pełnił jednocześnie rolę moderatora dyskusji. Uczest-

nicy na wstępie zaprezentowali krótkie wystąpienia dotyczące wskazanej wyżej problematyki, a następnie dyskutowano nad przedstawionymi tezami.

W drugim dniu obrad przeprowadzono dyskusję nad referatami dr Kurpiel „Powielając własne błędy lub ucząc się od siebie” oraz dr Kałwy, „Jakiej historii mówionej potrzebuje humanistyka? O konsekwencjach metodologicznych transdyscyplinarnej wędrówki metod (i pojęć)”. Następnie odbył się „okrągły stół” poświęcony refleksji nad relacjami antropologii kulturowej i historii mówionej w badaniach nad tak zwanymi dziejami oddolnymi. Pretekstem i punktem wyjścia do dyskusji były tezy dwóch artykułów: dr Rakowskiego („Historia mówiona i źródła etnograficzne jako «wiedza pewna»”) oraz dr Filipkowskiego („Historia mówiona jako historia faktyczna albo jak «odantropologizować» opowieści o przeszłości?”), opublikowanych w „Roczniku Antropologii Historii” za rok 2015. W debacie udział wzięli: dr Filipkowski, dr Kałwa, dr Kurpiel, dr Rakowski oraz dr hab. Kowalewski, moderujący całość dyskusji. Materiały związane ze spotkaniem – referaty oraz dyskusje panelowe – zostaną opublikowane w tomie „Wrocławskiego Rocznika Historii Mówionej” za rok 2018.

W konferencji podjęto rozważania na temat wielu zjawisk, procesów i praktyk kulturowo-społecznych, które składają się na zróżnicowane kulturowo oblicze współczesnej Europy. Prelegenci oraz pozostali goście konferencji dyskutowali także na temat dynamicznych przeobrażeń geopolitycznych i procesów globalizacyjnych (takich jak ruchy migracyjne oraz towarzyszące im reakcje społeczeństw, konflikty światopoglądowe, religijne, etniczne i narodowe), jak i obserwowanych zmian społeczno-kulturowych, wpływających na przyszłe oblicze kontynentu. Nie unikano trudnych problemów wykluczenia społecznego, nietolerancji wobec Innych, nacjonalizmu czy wręcz ksenofobii. Zagadnienia te zostały poddane refleksji antropologicznej, socjologicznej oraz filozoficznej, pokazującej, że opisy i interpretacje tych zjawisk stają się częścią naszych wyobrażeń o Europie, a tym samym istotnym elementem rzeczywistości europejskiej².

Katarzyna Majbroda

² Opracowanie powstało na podstawie sprawozdań Anny Weroniki Brzezińskiej, Małgorzaty Oleszkiewicz, Katarzyny Majbrody, Piotra Grochowskiego i Jacka Kowalewskiego.

NOTES ON THE AUTHORS (SPECIAL SECTION)

Iuliia Buyskykh graduated from the Taras Shevchenko National University of Kyiv, B.A. in History, M.A. in Ethnology. She obtained her Ph.D. in 2011. Between 2010-2014 she worked at the M.T. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore, and Ethnology at the National Academy of Sciences of Ukraine. Currently she works at the National Research Institute of Ukrainian Studies under the Ministry of Education and Science of Ukraine. Her research interests include anthropology of religion, border studies, Ukrainian studies, and folklore.

Address: National Research Institute of Ukrainian Studies, 18 Isaakiana Street, 01135 Kyiv, Ukraine.

julia.buj@gmail.com

Juraj Buzalka, Ph.D., works as Associate Professor of Anthropology in the Institute of Social Anthropology, Faculty of Social and Economic Sciences, at Comenius University in Bratislava. His research interests include anthropology of social and political movements; nationalism, populism and religion; social transformations in Eastern Central Europe; politics of memory; wine and food movements.

Address: Institute of Social Anthropology, Comenius University, Mlynské luhy 4, 821 05 Bratislava, Slovakia.

juraj.buzalka@fses.uniba.sk

Marysia Galbraith is an Associate Professor in the New College Program and Department of Anthropology at the University of Alabama. Her fields of interest include national and ethnic identity, globalization, and memory studies. As a 2014-2015 Fulbright Scholar at Adam Mickiewicz University's Department of Ethnology and Cultural Anthropology, she developed a new research project, *Fragments of Memory: Reassembling Jewish Life in Poland*.

Address: Department of Anthropology, University of Alabama, Box 870210, Tuscaloosa, AL 35487, U.S.A.

mgalbrai@ua.edu

Chris Hann is Honorary Professor of Social Anthropology at the University of Kent, the Martin Luther University, Halle-Wittenberg, and Leipzig University. Since 1999 he has served as Director at the Max Planck Institute for Social Anthropology,

Halle (Saale). His main interests are in economic and political anthropology. Regionally, he specialises in socialist and postsocialist Eastern Europe. He has also carried out fieldwork in Turkey and in Xinjiang, China.

Address: Max Planck Institute for Social Anthropology, Advokatenweg 36, 06114 Halle (Saale), Germany.
hann@eth.mpg.de

Anika Keinz received her Ph.D. in European Ethnology from Humboldt University of Berlin. She is currently Professor for Comparative Cultural and Social Anthropology of Late-modern Societies at European University Viadrina Frankfurt/Oder. Her research interests include inequality studies, gender and queer studies, migration, and Europeanization/globalization.

Address: Europa-Universität Viadrina, Große Scharrnstr. 59, D - 15230 Frankfurt (Oder), Germany.
keinz@europa-uni.de

Joanna Mishtal is an Associate Professor of Anthropology at the University of Central Florida. She received her Ph.D. in cultural anthropology from the University of Colorado at Boulder, and held a Postdoctoral Fellowship at Columbia University, Mailman School of Public Health. Her research examines reproductive rights, health, and policies in Poland (primarily) and in Ireland, while contextualizing her work within the EU governance as related to gender equity, healthcare access, and human rights.

Address: Department of Anthropology, University of Central Florida, Howard Phillips Hall 309, Orlando, FL 32816, U.S.A.
Joanna.Mishtal@ucf.edu

Carole Nagengast is Regents Professor Emerita at the University of New Mexico in Albuquerque. Her research interests include critical theory, class, ethnicity, and gender, transnationalism and the state, and human rights. She has three main research trajectories: Central Europe, primarily Poland; Mixtec migrant workers in Mexico and the United States; and human rights.

Address: Department of Anthropology, University of New Mexico, Albuquerque, NM 87131, U.S.A.
cnagenga@gmail.com

Frances Pine is Reader in Anthropology at Goldsmiths, University of London. She received her Ph.D. from the London School of Economics, and worked in the Anthropology Department at Cambridge University and at the Max Planck Institute for Social Anthropology. She has been doing research in Poland since the late 1970s, and has been involved in teaching and developing anthropology in eastern central Europe. She has published widely on kinship, gender and generation, memory, place and landscape, and work, divisions of labour and the household.

Address: Department of Anthropology, Goldsmiths, University of London, Le-wisham Way, London SE14 6NW, Great Britain.

f.pine@gold.ac.uk

Jessica C. Robbins-Ruszkowski, Ph.D., Assistant Professor at the Institute of Gerontology and Department of Anthropology, Wayne State University in Detroit. Her fields of interest include: aging and the life course, kinship and personhood, memory, postsocialist studies, political economy, morality, education and learning, palliative and hospice care, gardens, Poland, Europe, US.

Address: Institute of Gerontology and Department of Anthropology, Wayne State University, 234 Knapp Building, 87 E. Ferry Ave., Detroit, MI 48202, U.S.A.

jrr@wayne.edu

Alexandra Schwell is Visiting Professor at the Department of Cultural Anthropology at the University of Hamburg. She obtained her Ph.D. in Comparative Cultural and Social Anthropology in 2007 from the European University Viadrina in Frankfurt (Oder). From 2008 to 2016 she worked at the Department of European Ethnology, University of Vienna. Her research interests include border studies, Eastern Europe, anthropology of the political, state bureaucracies, football, and Europeanization.

Address: Institut für Volkskunde/Kulturanthropologie, Universität Hamburg, Edmund-Siemers-Allee 1 – West, Raum 215, 20146 Hamburg, Germany.

alexandra.schwell@uni-hamburg.de

NOTY O AUTORACH ARTYKUŁÓW

Magdalena Kozhevnikova, doktor nauk filozoficznych, absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, pracownik naukowy Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie. Interesuje się bioetyką i antropologią medyczną. Zajmuje się zagadnieniami przemian natury ludzkiej w związku z rozwojem biotechnologii, etycznymi problemami klonowania, inżynierii genetycznej i nowych metod reprodukcji.

Adres: Instytut Filozofii, Rosyjska Akademia Nauk, ul. Gonczarnaja 12/1, 109240 Moskwa, Federacja Rosyjska.

kmagdalena@yandex.ru

Katarzyna Majbroda, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Literaturoznawca i antropolog, zajmuje się metodologią i teoriami antropologii społeczno-kulturowej. Jej zainteresowania dotyczą także krytyki kulturowej, posthumanistyki i dyskursów postzależnościowych w naukach humanistycznych i społecznych. Praktykuje antropologię edukacji.

Adres: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław.

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

Jacek Nowak, doktor habilitowany, socjolog i antropolog, pracuje w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii w Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się głównie problematyką etniczną. Prowadzi badania wśród mniejszości etnicznych i religijnych; ostatnio koncentruje się na zagadnieniach pamięci zbiorowej.

Adres: Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków.
jacek.nowak@uj.edu.pl

Magdalena Zatorska, magister etnologii, doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania naukowe skupiają się na relacjach polsko-żydowskich i ukraińsko-żydowskich, problematyce dziedzictwa, antropologii pamięci, antropologii prawosławia. Zajmuje się również antropologią medycyny, problemami etycznymi w antropologii i metodologią badań antropologicznych.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

magda.zatorska@gmail.com

NOWA REDAKCJA LUDU

Szanowni Państwo,

Nowa redakcja „Ludu” (od 1 stycznia 2017 roku) zaprasza do składania tekstów do 101 tomu, którego tematem przewodnim będzie wykluczenie i dyskryminacja oraz rola etnologii i antropologii społeczno-kulturowej w przeciwdziałaniu i zapobieganiu tym zjawiskom.

Chcielibyśmy stworzyć tom złożony z artykułów, które analizują stare i nowe procesy: lęki wobec „tradycyjnych” obcych oraz rosnące na naszych oczach w siłę nowoczesne, „drapieżne” nacjonalizmy, mechanizmy zawłaszczania tradycji i kultury, a także strategie wykluczania z nich różnych grup i społeczności

Dokładnie 30 lat temu ukazał się polski przekład *Kozła ofiarnego*. Niech ta klasyczna dziś praca René Girarda będzie naszą inspiracją: niech nie zmylą nas mitologizacje – pamiętajmy, że z każdą, nawet najbardziej fantastyczną opowieścią o wykluczeniu i dyskryminacji łączy się przemoc realna lub symboliczna, której ofiarą może paść każdy z nas.

Zapraszamy Państwa do nadsyłania artykułów opartych na badaniach terenowych lub archiwalnych, dotyczących dyskryminacji i wykluczeń, między innymi na tle etnicznym, narodowościowym, rasowym, religijnym, klasowym, wiekowym, zdrowotnym, sprawnościowym, płciowym czy seksualnym, oraz tekstów podejmujących problematykę dyskryminacji krzyżowych, dla których przesłankę stanowią różne konfiguracje tych czynników. Czekamy na artykuły pokazujące i demaskujące mechanizmy oraz strategie społeczno-kulturowego wykluczania, sposoby tworzenia stereotypów, a także zjawiska i procesy prowadzące do przemocy w Polsce, w Europie i na świecie zarówno dziś, jak i w przeszłości. Zapraszamy do refleksji nad stanowiskiem antropologii oraz dyscyplin pokrewnych wobec tych zjawisk, a także do namysłu nad działaniami mającymi na celu przeciwdziałanie tym zjawiskom i ich zwalczanie.

Zachęcamy również do nadsyłania recenzji i artykułów recenzyjnych omawiających publikacje poświęcone wykluczeniu i dyskryminacji. Termin nadsyłania zgłoszeń: koniec marca 2017.

Zespół redakcyjny:

Wojciech Dohnal – redaktor naczelny, IEiAK UAM (wdoh@amu.edu.pl), Agnieszka Chwieduk (agach@amu.edu.pl), Agnieszka Kościańska (akoscianska@uw.edu.pl), Katarzyna Majbroda (katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl), Piotr Grochowski (piotr.grochowski@umk.pl).

INFORMACJE DLA AUTORÓW

W związku ze zmianą redaktora naczelnego i zespołu redakcyjnego od 1 stycznia 2017 roku uprzejmie prosimy o nadsyłanie wersji elektronicznych materiałów do „Ludu” na adres: wdoh@amu.edu.pl. Wersje drukowane prosimy przysłać na podany niżej adres redakcji. Zapraszamy również do śledzenia na stronie internetowej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego informacji o postępie prac związanych z planowanym przejściem czasopisma na platformę cyfrową.

Zapraszamy do nadsyłania tekstów etnologów i antropologów, a także przedstawicieli pokrewnych dyscyplin, którzy chcieliby wypowiedzieć się na forum naszego czasopisma. Prace mogą mieć charakter teoretyczny, metodologiczny i empiryczny, a najważniejszym kryterium ich zakwalifikowania do publikacji jest wartość merytoryczna. Za opublikowanie artykułu w czasopiśmie „Lud” autor uzyskuje 10 punktów, zgodnie z punktacją podaną przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w odniesieniu do czasopism umieszczonych na liście ERIH.

Zasady publikowania

1. Publikacje w czasopiśmie „Lud” są zamieszczane w następujących działach: „Artykuły”, „Poglądy i opinie”, „Komunikaty”, „Rozmowy i wspomnienia”, „Recenzje i noty recenzyjne”, „Kronika” oraz „In memoriam”. Przyjmujemy jedynie teksty oryginalne, które nie były opublikowane wcześniej i nie są rozpatrywane do druku w innym miejscu.

2. Objętość przesyłanych do redakcji artykułów, włącznie z materiałami ilustracyjnymi, nie powinna przekraczać 1,5 a.a. (30-60 tys. znaków ze spacjami), tekstów do działów „Poglądy i opinie” oraz „Komunikaty” – 0,5 a.a. (20 tys. znaków ze spacjami), natomiast recenzji i innych opracowań – 0,3 a.a. (12 tys. znaków ze spacjami).

3. Artykuły do tomu bieżącego należy nadsyłać do 31 marca, niemniej redakcja zastrzega sobie prawo do przesunięcia części opracowań do rozpatrzenia w następnym roku, jeśli autorzy zaakceptują takie rozwiązanie. Prosimy o przysyłanie tekstów na płycie CD wraz z jednym egzemplarzem wydruku na adres: Redakcja „Ludu”, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Umultowska 89d, 61-614 Poznań. Nie przyjmujemy materiałów dostarczonych wyłącznie w wersji drukowanej.

4. Autorzy artykułów są zobowiązani do dostarczenia streszczenia w języku polskim i angielskim o objętości około 200 wyrazów. Streszczenie powinno być napisane na oddzielnej stronie i opatrzone nagłówkiem z imieniem i nazwiskiem autora oraz tytułem artykułu. Pod streszczeniem polskim należy zamieścić słowa kluczowe, a pod streszczeniem angielskim – ich tłumaczenia. Osobno należy dołączyć również

informacje o autorze artykułu (imię, nazwisko, specjalność i stopień naukowy, miejsce pracy oraz zainteresowania naukowe, adres do korespondencji i adres e-mail). Streszczenie i dane o autorze winny być zamieszczone jako oddzielne pliki na płycie z tekstem artykułu.

5. Prosimy o nadsyłanie prac starannie przygotowanych pod względem językowym i zgodnych z wymaganym formatem publikacji. Jeśli tekst nie spełnia wymogów formalnych, redakcja zwraca się do autora z prośbą o wprowadzenie stosownych poprawek. Ich uwzględnienie jest warunkiem poddania opracowania dalszemu procesowi redakcyjnemu. Dokonujemy również wstępnej oceny merytorycznej tekstu i przekazujemy wskazówki autorowi. Konsultacje odbywają się wyłącznie drogą elektroniczną. Redakcja zastrzega sobie prawo do odrzucenia tekstów, które nie przejdą wstępnej selekcji oraz do wprowadzenia poprawek i skrótów redakcyjnych. Przed przyjęciem do druku artykuły są opiniowane przez dwóch anonimowych recenzentów zewnętrznych, spoza zespołu redakcyjnego. W procesie recenzowania zastosowana jest procedura *double-blind review*, tzn. autor/autorzy i recenzenci nie znają nawzajem swoich tożsamości. Recenzje wysyłamy autorowi, który powinien ustosunkować się do uwag recenzenta na piśmie (w dokumencie dołączonym do korespondencji e-mailowej) i uwzględnić wskazówki, które mogą podnieść jakość tekstu. Artykułów, które uzyskały negatywną opinię, nie przyjmujemy do druku. Dokładne informacje o procesie recenzyjnym zamieszczone są na stronie internetowej „Ludu”: http://www.ptl.info.pl/?page_id=112.

6. Zgodnie z zaleceniami Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, dla przeciwdziałania przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship*, autorzy opracowań zbiorowych zobowiązani są do podania informacji o wkładzie poszczególnych autorów w powstanie artykułu (kto jest autorem koncepcji, kto opracował metody, kto wykonał badania terenowe itp.), przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. Niezbędne jest również podanie informacji o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej polegającej na nieujawnianiu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź ujmowaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowisko naukowe.

7. Publikacje w „Ludzie” nie są płatne. Autorzy zamieszczonych w danym tomie artykułów otrzymują po jednym egzemplarzu autorskim.

8. Materiałów nieprzyjętych do druku redakcja nie odsyła.

Format publikacji

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia.

2. Odesłania do pozycji bibliograficznych należy sporządzać według zasady: „autor-rok-strona”, zarówno w tekście, jak i w przypisach. Odesłanie winno być umiesz-

czone w nawiasie okrągłym i mieć następującą formę: (Barnard 2000: 71). Jeżeli odsyłamy do jakiejś pozycji jako całości, pomijamy stronę. Wymieniając więcej niż jedną pozycję bibliograficzną, oddzielamy poszczególne odesłania średnikami, np. (Barnard 2000; Mathews 2005).

3. Jeśli zamieszczamy cytaty, zawsze podajemy stronę/strony pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: „«...»”. Dłuższe cytaty (powyżej 3 wierszy) piszemy mniejszą czcionką (11 pkt.), z odstępem 1 wiersza i ujmujemy je „blokowo”, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu, np.

Reguły magiczne zawsze pełnią funkcję ekspresyjną. Bez względu na to, jakie wypełniają funkcje, czy to dyscyplinarne, redukujące niepokój, czy sankcjonujące kod moralny, to przede wszystkim spełniają one funkcję symboliczną (Douglas 2004: 79).

4. Przypisy należy umieszczać u dołu strony. Prosimy o ograniczanie liczby przypisów (maksymalnie kilkanaście) i ich objętości.

5. W wykazie wykorzystanej literatury należy podawać następujące dane (alfabetycznie, z zastosowaniem graficznego wyróżnienia autora i roku publikacji): nazwisko i inicjał (-y) imienia (imion) autora (autorów), rok publikacji, pełny tytuł (kursywą), miejsce wydania i wydawnictwo, a w wypadku artykułów w czasopismach i pracach zbiorowych – także strony. Jeżeli zamieszczamy więcej niż jedną pracę tego samego autora, nie powtarzamy nazwiska, a publikacje porządkujemy według kolejności wydania. Jeśli podajemy więcej niż jedną publikację danego autora z tego samego roku, oznaczamy je małą literą a, b itd., obok daty wydania. W wypadku, gdy pracę napisało więcej niż trzech autorów, piszemy nazwisko pierwszego, inicjał imienia i skrót „i in.”. Jeśli przytaczamy pracę w polskim przekładzie, podajemy nazwisko tłumacza. Wszystkie prace umieszczamy w porządku alfabetycznym, nie grupując ich według rodzaju źródeł. W razie zamieszczenia w bibliografii którejś z kolejnych edycji książki należy podać za datą, w nawiasie kwadratowym, datę pierwszego wydania. Daty tej nie podajemy w odsyłaczach.

Przykłady zapisu:

a) wydawnictwa zwarte:

Burszta J.

1974 *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Fabian J.

1991 *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*, Reading, Paris: Harwood Academic Publishers.

Mathews G.

2005 *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

b) pracy zbiorowej:

Staszczak Z. (red.)

1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Biehl J., Good B., Kleinman A. (eds.)

2007 *Subjectivity: Ethnographic Investigation*, Berkeley, London: University of California Press.

c) artykułu w pracy zbiorowej:

Kurowski K.

2003 *Apokalipsa ludowa*, w: Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 205-219.

Hughes Ch.

1993 *From Field Notes to Dissertation: Analyzing the Stepfamily*, w: A. Bryman, R.G. Burgess (eds.), *Analyzing Qualitative Data*, London, New York: Routledge, s. 35-46.

d) artykułu w czasopiśmie:

Dzięgiel L.

1977 *Afgańskie pożywienie codzienne i potrawy tradycyjne*, „Etnografia Polska” 21: 2, s. 175-210.

Lyon S.

2005 *Migratory Imaginations: The Commodification and Contradictions of Shade Grown Coffee*, „Social Anthropology” 14: 3, s. 377-390.

6. Zapis pozycji bibliograficznych oraz słów w tekście pisanych alfabetem rosyjskim oraz innymi słowiańskimi alfabetami cyrylicznymi powinien być sporządzony zgodnie z zasadami transliteracji podanymi w *Słowniku języka polskiego* PWN.

7. Materiały z internetu, jeśli są to teksty autorskie, należy umieszczać w bibliografii alfabetycznie, podając oprócz nazwiska autora i tytułu, datę i źródło internetowe. Natomiast w wypadku korzystania ze stron internetowych, a nie autorskich publikacji, podajemy nazwy domen i adresy pod spisem literatury (wraz z datą ostatniego dostępu).

8. Kursywy należy używać do zapisu tytułów publikacji zwartych i artykułów (a także tytułów filmów, piosenek itp.) oraz wyrazów i zwrotów w językach obcych. Ponadto stosujemy kursywę w zapisie tytułów podrozdziałów (w artykułach) oraz w zapisie imion i nazwisk autorów recenzji, sprawozdań i wspomnień. Nie zapisujemy kursywą cytatów ani nazw instytucji bądź organizacji.

9. Skrót (jak: np., m.in., itd., itp., i in., tzw., ok., r., w.) stosujemy w tekście jedynie w nawiasach oraz w przypisach (wyjątkiem jest „itp.”, „itd.” na końcu zdania oraz skrót w rodzaju „tys.”, „p.n.e.”, których używamy również w głównym tekście).

10. W tekście podajemy obok nazwisk całe imiona autorów, a przy kolejnym użyciu samo nazwisko. Natomiast w przypisach i w bibliografii umieszczamy jedynie inicjały imion.

11. Fotografie lub inne ilustracje należy przysyłać na adres redakcji na płycie CD, jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif). Na płycie należy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów pod fot. (lub il.), według następującego wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005).

12. Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie pozwolenia na ewentualne reprodukcje w ich tekście materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim.

Informacje szczegółowe o formacie poszczególnych rodzajów tekstów.

Artykuły:

1. Nagłówek i tytuł artykułu powinny być zapisane według następującego wzoru:

ŁUKASZ KACZMAREK

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ZRÓŻNICOWANIE KULTUROWE I ZANIKANIE SYSTEMU KASTOWEGO WŚRÓD FIDŻYJSKICH HINDUSÓW

2. Należy podzielić artykuł na rozdziały wyodrębnione tytułami, bez numeracji. Tytuły rozdziałów powinny być zapisane małymi literami, pogrubioną czcionką (tej samej wielkości, co w tekście), od lewej, poprzedzone potrójnym odstępem, a od dalszej części tekstu oddzielone odstępem podwójnym. Tytuły ewentualnych podrozdziałów należy pisać kursywą, bez pogrubienia i oddzielać je od tekstu w taki sam sposób, jak tytuły rozdziałów.

3. Pod tekstem artykułu, a przed bibliografią należy zamieścić od 4 do 8 słów kluczowych.

Poglądy i opinie; Komunikaty:

Forma zapisu nagłówka winna być taka, jak w artykułach. Przypisy i bibliografia nie powinny być rozbudowane; należy je sporządzić według zasad zapisu podanych powyżej. Nie zamieszczamy słów kluczowych, nie trzeba dołączać streszczeń i not o autorach. Teksty w tych działach nie są opiniowane przez recenzentów zewnętrznych.

Recenzje:

1. Nagłówek recenzji powinien być zapisany w następującej formie (nazwisko czcionką rozstrzeloną):

Adam K u p e r, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kobłón, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, ss. 264, ISBN: 83-233-2051-9.

Natomiast jeśli recenzowana jest praca zbiorowa:

Linda H. C o n n o r, Geoffrey S a m u e l (eds.), *Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism and Science in Asian Societies*, Westport, London: Bergin & Harvey 2001, ss. 283, il. ISBN: 0-89789-715-3.

2. Imię i nazwisko autora recenzji należy zapisać kursywą, pod tekstem.

3. Jeżeli w recenzji występują przypisy i odesłania do pozycji bibliograficznych, należy stosować zasady zapisu takie same, jak w wypadku artykułu.

Sprostowanie

Na prośbę Pani Doktor Anny Spiss zamieszczamy sprostowanie do opublikowanego w „Ludzie” (t. 99: 2015) wspomnienia o Urszuli Janickiej-Krzywdzie (1949-2015). Dr Spiss ustaliła, że w istocie wystawa, o której napisała we wspomnieniu (s. 456, w. 21-22 od góry), „Orawski pielgrzym Ignacy Dziurczak-Brzezowicki”, miała miejsce nie w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, a w Orawskim Parku Etnograficznym w Zubrzycy Górnej. Muzeum Etnograficzne w Krakowie było współorganizatorem tej wystawy.

Redakcja

Deklaracja o wersji pierwotnej

Redakcja oświadcza, że niniejsza wersja czasopisma jest pierwotną (referencyjną). Nie ukazuje się wersja on-line tytułu.

Zamówienia na prenumeratę czasopisma „Lud” oraz na zakup poszczególnych tomów przyjmuje Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław, tel. 71 375 75 83; fax 71 375 75 84; e-mail: ptl@ptl.info.pl (oferta wydawnicza PTL: <http://www.ptl.info.pl>).

Seria: Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk

- Nr 1. Teresa Kulesza-Zakrzewska, *Bibliografia etnograficznych prac magisterskich, doktorskich i habilitacyjnych wykonanych na uniwersytetach polskich w latach 1945-1975*, Warszawa-Łódź: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979.
- Nr 2. Grażyna Ewa Karpińska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1970-1975*, Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1980.
- Nr 3. Maria Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961-1969*, cz. 1, Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1982.
- Nr 4. Maria Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961-1969*, cz. 2, Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1983.
- Nr 5. Maria Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1976-1985*, Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich 1989.
- Nr 6. Aleksander Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Wydawnictwo Druwa 1995.
- Nr 7. Michał Buchowski (red.), *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, Międzychód: Wydawnictwo ECO 1996.
- Nr 8. Aleksander Posern-Zieliński (red.), *The Task of Ethnology/Cultural Anthropology in Unifying Europe*, Poznań: Wydawnictwo Druwa 1998.
- Nr 9. Katarzyna Kaniowska, Danuta Markowska (red.), *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, Łódź: Studio Bilboart 1998.
- Nr 10. Zbigniew Jasiewicz, Teresa Karwicka (red.), *Przeszość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, Poznań: Dalet Sp. z o.o. 2001.
- Nr 11. Lech Mróz, Zofia Sokolewicz (red.), *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo DIG 2003.
- Nr 12. Zbigniew Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka – badacze – znaczenie*, Poznań: Biblioteka Telgte 2004.
- Nr 13. Aleksander Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2004.
- Nr 14. Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Poznań: Biblioteka Telgte 2007.
- Nr 15. Zbigniew Jasiewicz, *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga 2011.
- Nr 16. Wojciech Dohnal, Aleksander Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN 2011.
- Nr 17. Danuta Penkala-Gawęcka, Izabella Main, Anna Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Biblioteka Telgte Wydawnictwo 2012.
- Nr 18. Michał Buchowski, Jacek Schmidt (red.), *Imigranci: między integracją a izolacją*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2012.
- Nr 19. Wojciech Dohnal (red.), *Od etnografii wsi do antropologii współczesności*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Oskara Kolberga 2014.

„BIBLIOTEKA ZESŁAŃCA”

seria wydawnicza poświęcona dziejom Polaków na Wschodzie

„Biblioteka Zesłańca” jest serią wydawniczą Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Ukazuje się od 1991 roku, a jej celem jest publikowanie prac poświęconych dziejom Polaków na Syberii, Dalekim Wschodzie, w Kazachstanie i innych rejonach byłego Związku Radzieckiego. Oprócz tak zwanej literatury łagrowej obejmuje ona także reprintowe wydania pamiątek syberyjskich z XIX stulecia, monografie poświęcone dziejom Polaków za Uralem, antologie poświęcone łagrom Karagandy, Kołomy, Norylska, Workuty, książki na temat ucieczek z zesłania oraz inne opracowania przedstawiające wkład wybitnych polskich badaczy Syberii – Benedykta Dybowskiego, Bronisława Piłsudskiego, Wacława Sieroszewskiego i innych.

„Biblioteka Zesłańca” jest jedyną w Polsce oficyną wydawniczą specjalizującą się w wydawaniu tego rodzaju literatury. Za szczególne zasługi w tym zakresie wyróżniona została po dwakroć (1991 i 1992) nagrodą Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce. Osoby zainteresowane publikowaniem prac leżących w profilu „Biblioteki Zesłańca” proszone są o kontakt z wydawnictwem. Zainteresowani jesteście także gromadzeniem zbiorów archiwalnych związanych z dziejami zesłań i deportacji Polaków na Syberię.

Redaktor: Antoni Kuczyński; adres redakcji: 50-383 Wrocław, ul. Fryderyka Joliot-Curie 12; e-mail: ptl@ptl.info.pl; <http://www.ptl.info.pl>; tel. 71 375 75 83; fax 71 375 75 84.

„LITERATURA LUDOWA”

Dwumiesięcznik naukowo-literacki

Czasopismo ukazuje się od 1957 roku i jest wydawane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Zgodnie z nowoczesnym pojmowaniem folkloru, pismo dąży do ogarnięcia różnych zakresów żywej, popularnej twórczości ludowej, podejmując tym samym badania w rejonach zaniedbanych przez humanistykę.

„Literatura Ludowa” ogłasza artykuły i materiały związane z folklorem różnych środowisk zawodowych. Tematyka badawcza obejmuje złożony folklor miasta przekazywany przez tradycję ustną, jak też w formie druków miejskich (ballada uliczna, powieść brukowa, sennik itp.).

Stawiając szczególny nacisk na badania w rejonach zaniedbanych i na badania wokół pytań dnia dzisiejszego: o los tradycji folklorystycznych i folklorystyczne źródła przemian literatury, o związki między pojęciami folkloru, literatury popularnej, kultury masowej – „Literatura Ludowa” pragnie również utrzymać szerokie spojrzenie na całość procesu kulturowego od średniowiecza po współczesność.

Redaktor: Jolanta Ługowska, sekretarz: Maria Bożena Kuczyńska.

Adres redakcji: 50-383 Wrocław, ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, e-mail: ptl@ptl.info.pl; <http://www.ptl.info.pl>; tel. 71 375 75 83; fax 71 375 75 84.

